Max Weber

La pasión del pensamiento

JOACHIM RADKAU

Acceso Abierto

SOCIOLOGÍA

Joachim Radkau

Max Weber

La pasión del pensamiento

Primera edición en alemán, 2005
Primera edición en español, 2011
Primera edición electrónica, 2012
D. R. © 2005, Carl Hanser Verlag München Wien
D. R. © 2011, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672
Fax (55) 5227-4649

Creative Commons

ISBN 978-607-16-1300-4
Hecho en México - *Made in Mexico*

Índice general

Ante la cueva del león enfermo

I. La violación de la naturaleza

LAZOS DE SANGRE Y AFINIDADES ELECTIVAS

El «comunismo familiar»: la forma primitiva de sociedad

En la red de relaciones de una gran familia

Opciones para la conciencia de la historia familiar de Weber

La unión entre la burguesía ilustrada y la burguesía de poder económico

Religiosidad natural: una herencia familiar

El viraje hacia la competitividad moderna en el recuerdo de la familia

La sospecha de degeneración biológica

Adolf Hausrath: el terror de las hermanas Fallenstein

El preceptor político de Max Weber: Hermann Baumgarten

La experiencia familiar como clave de la historia de la economía: la tesis de doctorado de Weber

La casa como la célula originaria de la sociedad

El valor de la propia experiencia para la experiencia del mundo

LA GRAN MADRE Y LA NATURALEZA MEZQUINA

Una juventud sabia en las afueras de Berlín

Una infancia dominada por la cabeza

El miedo de Weber

Al principio: la naturaleza mezquina
La naturaleza como interrogación abierta
El punto de partida religioso de Weber: el panteísmo de William Channing
Una madre arrolladoramente poderosa
Madona y mesías
La madre y la sexualidad
El trauma de Gervinus y el liberalismo de la generación de 1848
El joven Weber y Berlín: un motivo de subversión
MAX Y MINIMAX: HERMANOS DE SANGRE, DE JURAMENTO Y DE BORRACHERAS
Una arisca relación fraterna como experiencia social primigenia
Max y Alfred Weber: una dialéctica fraterna de toda una vida
Alfred Weber: el desafío naturalista
Fraternidad como clave de la historia de la sociedad… y finalmente de la mística
La hermandad estudiantil del canto y de las borracheras: una vivencia weberiana elemental de socialización
Amor-odio por el duelo
El servicio militar: momento culminante de la experiencia corporal
Tormentos placenteros
Una sociabilidad a la manera de pacto varonil como placer primitivo y forma primigenia de socialización
«NOS LLEVAMOS CASI TRISTEMENTE BIEN»: EL MATRIMONIO ENTRE COMPAÑEROS DE LOS WEBER
La petición de mano de Paul Göhre

Max Weber como «viejo oso» y como novio
Una enigmática carta de petición de mano
El contrato matrimonial de los Weber
«Matrimonio, una institución animal»
El amor-odio: más fuerte que el amor armonioso
Marianne y la sensualidad
August Bebel como naturalista sexual
Buscando darle un sentido transcendental al matrimonio
La miseria de los matrimonios académicos
Max y Murx
Polaridad de los sexos en el pensamiento de Weber
RUPTURA CON EL «MIASMA PATRIARCAL»
De hijo de papá a hijo de mamá y finalmente el escándalo familiar
Mundo paterno, mundo materno
Max Weber padre: la política como profesión
La burguesía: ¿importante durante el imperio?
La administración autónoma municipal en el Reich alemán: modelo de autonomía ciudadana
El padre: prototipo del político municipal
El concepto de política de Max Weber y la política municipal
¿Patriarcado en la casa de los Weber?
En el principio la rebelión contra el matriarcado doméstico
La vuelta contra el padre
El día del juicio y la muerte del padre
ANTEO, ANTIGÜEDAD Y TERRATENIENTES

Desencadenamiento de la creatividad a través del anclaje de la cultura en la tierra

Aterrizaje de la Antigüedad

Cultura antigua y naturaleza humana

La *Historia agraria romana*

La parcela longitudinal germana y el arado

Servicio militar como experiencia de la tierra

Ciencia *vs.*«política de reconciliación»

La encuesta de trabajadores agrícolas de la Asociación para la Política Social

Un determinismo ecológico paradójico

Vacas y libertad

¿Racionalización o regresión?

Anteo enano: los polacos y su arraigo a la tierra

«Amor-odio» a los *Junker*

Bismarck omnipresente

Del suelo al agua

MATERIALISMO E IDEALISMO, BOLSA DE VALORES Y HONOR

Zigzagueantes caminos hacia la «ciencia de la realidad»

Idealismo kantiano e idealismo al estilo del Gato Murr

La búsqueda de una combinación entre el mundo sensible y la idea

Materialismo con crítica del conocimiento. Friedrich Albert Lange

Los nervios, base del intelecto

«Max y Marx»

Curiosidad por lo más antiguo y lo más moderno

«Ciencia de la realidad»

Dedicación a la ciencia
Sentido de realidad eufórico y depresivo
La realidad de la bolsa de valores
El descubrimiento del honor en la bolsa de valores
Los secretos de la práctica como callejón sin salida para la teoría
ERUPCIONES DESDE EL HIELO
Creatividad como cataclismo
El enigma de la fama de Weber
La corriente de las ideas y la corriente de la historia
Ciencia sabia y curiosa
Ciencia desenfrenada
Saltando fronteras
La «naturalidad» de Weber
El arte de observar
La comprensión como acto de la semántica, de la vivencia y del amor-odio
El elemento del autoanálisis en la «ciencia del hombre» weberiana
Tras la pista de la pasión
Esbozo de una teoría del conocimiento
El anti-Guillermo
El placentero tormento del conocimiento
Hielo en el cerebro
«EVANGELIO DE LA LUCHA» Y CORPULENCIA AL VIEJO ESTILO ALEMÁN
De la crisis del estilo de vida, pasando por la crisis creativa, a la crisis vital
El tiempo de la alegría desbordante y de las grandes

comilonas
Historia del cuerpo y la política
Falta de tiempo
El alcohólico como adicto al trabajo: ajetreo laboral para huir de la depresión
Choque de estilos de vida
Friburgo 1895: cerciorarse del vigor juvenil a través de la expansión
Al principio estaba el espíritu de la época… ¿o Max Weber?
Lucha: la naturaleza de la política
La negación de la felicidad
Friedrich Naumann: de san Francisco a Maquiavelo
En el *impasse*político
En el *impasse*científico
La violación de los alemanes y de la propia naturaleza
TIRANIZADO POR LA NATURALEZA Y POR LOS NERVIOS
La crisis de Weber en su tiempo
«Maraña» en torno a la naturaleza
El naturalismo como reto para Max Weber
La filosofía natural de los filósofos y la de los naturalistas
La «eminencia de Jena»: para Weber, un patán
La brecha entre la naturaleza concreta y la susceptible de investigación
Naturalismo y humanidad
Los nervios: la naturaleza tiránica en el espíritu
Una propuesta de interpretación para la crisis nerviosa
Pasión redentora

Naturaleza y nervios: un nexo vital

Técnica y nervios

Energética nerviosa

El factor de la técnica: una pregunta abierta en la obra de Weber

La posición de Weber ante la irrupción de la modernidad

La técnica y la venganza de la naturaleza

II. La venganza de la naturaleza

LOS DEMONIOS

La violencia de la naturaleza vegetativa y el enigma de la sexualidad

Incapacidad para el trabajo y neurastenia: surge la necesidad de terapia para Max Weber

Weber como paciente de sanatorios

«En cuestiones nerviosas, cada tratamiento es un ensayo»

El problema de las fuentes

Síntomas

«¡Dormir, dormir, dormir!» Metodología de vida bajo la ley del sueño

El descubrimiento de leyes naturales a través de la propia experiencia: Weber como especialista en nervios

Veronal, Trional, heroína: la trampa de los «remedios» como tema permanente de los Weber

«Las poluciones siempre están al acecho»

Diagnósticos propios y de terceros

La «furia de Marianne ante las teorías de los médicos»

¿«Descenso a los infiernos» o satisfacción de deseos

secretos?

«Como un caballo a punto de morirse de hambre»: el dolor de la esposa

«Nuestros señores nervios» como común denominador de la comunicación conyugal

¿Castración como remedio?

¿Al borde de la locura? La cuestión del autodiagnóstico de Max Weber

El horror ante la presión del tiempo y la doctrina de la voluntad

¿Qué decía el autoanálisis de Weber?

Alfonso de Ligorio como caso modelo del neurasténico sexual

Una vivencia juvenil

La carta más famosa de Weber

Los «demonios»: ¿Una mera metáfora?

Hellpach y la histeria

Una propuesta de interpretación histórico-cultural como la peor de las provocaciones: Lamprecht y la «era de la irritabilidad»

El enigma del padecimiento propio: un acicate permanente para la reflexión

«¿Qué sería sin su enfermedad?» El padecimiento como cesura en el desarrollo intelectual de Weber

«UNA ESPECIE DE CONSTRUCCIÓN ESPIRITUALISTA DE LA ECONOMÍA MODERNA»

*La ética protestante*y la búsqueda infructuosa de la redención por el espíritu

El impulso espiritualista original para *La ética protestante*

Roma y el interés por la historia de las religiones

¿Existió desde el principio el interés de Weber por la religión?

¿Por qué no el pietismo alemán en lugar del puritanismo?

¿Qué tenía de nuevo la «tesis weberiana»?

La gran pregunta: cómo se relacionaban protestantismo y capitalismo

¿Qué le confería permanencia a la disciplina de trabajo?

La «jaula de hierro» en el interior del hombre

Ironía de la historia de origen «psicológico»

Racionalización a través de la religión

El tipo doblemente ideal del empresario

La cuestión pendiente: el carácter generalizable de la ética protestante y su actualidad

El virtuosismo de la comprensión weberiana

Ambivalencia de la naturaleza

Benjamín Franklin: ¿un asceta puritano?

*La ética protestante:*un testimonio personal de Weber. Pero ¿dónde y cómo?

No reflejo, sino dialéctica entre vida y obra

Amigos dudosos: Troeltsch y Sombart

El desafío siempre renovado de Sombart y la inhibición de la agresión weberiana

SUR-NORTE-OESTE-ESTE

Diferentes impulsos para una conquista del mundo con el espíritu

«Anhelo de historia universal»: regeneración por expansión, a nivel nacional e individual

Terapia de viaje: La nueva filosofía para los nervios

Una relación obsesiva con la naturaleza: la sensibilidad weberiana a los cambios de clima

Sólo un éxito a medias: la terapia romana

«La naturaleza y todas las cosas hacen bien»

Robert Michels, italiano por elección: un *alter ego*de Weber

El principal interlocutor de Weber en temas eróticos

Pensamientos de derecho natural junto al Mar del Norte

El viaje a los Estados Unidos

El sueño transoceánico y el nuevo vigor impartido por el Nuevo Mundo

«Él ve, escucha y se transforma en su entorno»

Los Estados Unidos a través del cristal de *La ética protestante*

«La terrible inmigración»

La religiosidad extática de los negros

América salvaje… Sobre la ecología de la libertad americana

El sistema de los *spoils:*el carácter salvaje de la política norteamericana

La congoja de la mujer

La Revolución rusa de 1905 y el repentino giro de Weber hacia el este

Un salto irracional hacia lo desconocido

El hambre de tierra de los campesinos: la clave weberiana para resolver el enigma ruso

«La última revolución agraria, basada en el derecho natural», de la historia mundial

El olfato weberiano para la «rabia frenética»

Rusia como oportunidad y como peligro para Alemania: el amor-odio de Weber hacia Rusia

Weber y Kistiakovski: visiones contrarias de un sentimiento ruso del derecho

La religión: la gran desconocida en la Rusia revolucionaria

Tolstoi, el ciclo orgánico de la vida campesina y el conflicto entre amor fraternal y amor sexual

DEL «ENSAYO DE LOS SUSPIROS» A LA «PSICOFÍSICA»

Los siete años de disputa con naturalismo contra el naturalismo

Ciencia tortuosa: al principio el «ensayo de los suspiros»

Roscher y Knies:¿un «trabajo fortuito»?

«El extraño espectáculo de un ataque apasionado al naturalismo desde posiciones naturalistas»

Contra Roscher y Knies: «una suerte de parricidio»

La «maldición del sapo»: la «pestilencia metodológica» como síndrome postraumático

El carácter liberador de la crítica del conocimiento

Weber y Rickert

Objetividad a la luz de la crítica del conocimiento

Historia como proceso natural

El tipo ideal: solución simbólica de los problemas del conocimiento y de la vida

Contra Rudolf Stammler: Weber como anti-antimaterialista

La imposibilidad de un frente contra la naturaleza

Naturaleza y derecho natural

La gran industria y la naturaleza de los trabajadores: *La*

psicofísica del trabajo industrial

¿Para qué *La psicofísica*?

La búsqueda de lo generalizable en la experiencia del sufrimiento propio

Max contra Alfred. Agnosticismo contra vitalismo

Max Weber contra Wilhelm Ostwald: variedad viviente de la naturaleza contra el reduccionismo naturalista

DEL «ERANOS» AL MOVIMIENTO ERÓTICO

Raigambre renovada y nuevos entornos

¿Solitario como el rinoceronte? La dependencia weberiana de su entorno

El nacimiento de la sociología a partir de una vida social autoorganizada

Retorno a Heidelberg en etapas

El despertar de la primavera en la casa de los espíritus: «Poco a poco se familiariza con el jardín»

Digresión: Max Weber y la naturaleza del dinero

Círculos heidelberguenses

Curiosidad religiosa como vínculo sociable: el Círculo Eranos

«Luz del Oriente» y naturalismo religioso

Cultura de la naturaleza en casa de los Gothein

Los Weber y los Simmel

Los «*jours*» dominicales en la mansión Fallenstein

El origen del mito weberiano

Politeísmo heidelberguense: los círculos de Weber y de George

Redes femeninas en el mundo weberiano

Bäumer, «Bäumchen» y Bernays

El ascenso de Marianne como autoridad científica del movimiento feminista

Respeto abstracto y ambivalencia en lo concreto: los Weber y el movimiento feminista

La furia weberiana contra la «pandilla de la protección de la maternidad»

«Desgarrados de pavor» a la vista de la «grandiosidad de una vida con la calidez de la sangre»

«Schnauzel» y «Spatz»: el primer acto del drama de Else

EL AMOR-ODIO DE MAX WEBER A LOS ALEMANES

Odio a los alemanes y odio a sí mismo

Weber y el modelo alemán: el Estado social

Weber y el modelo alemán: el coco de la burocracia

Respeto en público y repudio en secreto: Weber y Schmoller

Mirada sombría y ojos luminosos: Weber y Naumann

El carisma de Naumann y las mujeres

Weber, Naumann y el socialismo

Libertad a través de la expansión: imperialismo liberal

Ganas de matar: Weber y Guillermo II

Naturaleza, nación, raza

III. Redención e iluminación

CARISMA

Redención como gracia: sociología de la religión y experiencia de sí mismo

En el camino de la naturalización del amor sensual

Un triángulo amoroso fallido: el segundo acto del drama de Else

El 10 de octubre de 1909: «revolución» en Venecia

Los celos

Else y no hay fin

El inicio del amor-odio de siete años

Música y amor; liberación de los demonios

El desencantador y el «hechicero»: Max Weber y Richard Wagner

Cotidianización y regulación del erotismo

El descubrimiento del poder de la racionalización en la música

El arte: otro camino a la redención

Historia de la música ante el trasfondo del talento natural del hombre: Weber y Helmholtz

Historia corporal: del amor propio corpulento al adelgazamiento

Vegetarianismo y reforma de vida

Entre «seres naturales» y «mujeres mágicas» en el monte Verità en Ascona

Lucha por el derecho materno: Max Weber como salvador y paladín de las mujeres

La nueva visión de una cultura natural

La primavera de Marianne. El evangelio de la Madre Tierra

«Euforia del *Interludio*»

Carisma: el punto nodal entre sociología de las religiones y sociología de la dominación

¿Hay modelos históricos para el tipo de dominación carismática?

Carisma y experiencia de sí mismo

El «éxtasis heroico» de los elefantes borrachos: el

carisma como fenómeno animal
Carga carismática del concepto del líder
Dominio carismático: ¿un concepto libre de valoración?
CIENCIA SIN JUICIOS DE VALOR Y FURIA LIBERADORA
Venus y Marte
El «aquelarre» de la «palabrería valorativa»: la desconcertante disputa en torno a los juicios de valor
El problema personal de Weber con los valores
Confusión de los frentes: alarma de terrorismo contra los socialistas de cátedra
¿Cuestión de principios o problema de la época?
¡ «Al infierno» con la «productividad»!
La ciencia puesta a salvo de los juicios de valor… y los valores rescatados de la ciencia
La personificación de lo aborrecido: Rudolf Goldscheid
Una ciencia social que sigue el ejemplo de la ciencia natural
La ciencia sin juicios de valor y el rechazo de la unidad de la personalidad
El «caso Bernhard»: inicio del periodo de luchas académicas
Weber como paladín del *alma mater*
Contra el espíritu corporativo estudiantil de las escuelas superiores de comercio
Contra Arnold Ruge y Adolf Koch: la más grande de las guerras privadas de Weber
Destinado a fracasar: el proyecto de la encuesta sobre la prensa
Lucha a muerte contra el triste payaso

El valor verdadero: ¡la verdad!
EL CARÁCTER PRIMIGENIO DE LA COMUNIDAD
El naturalismo oculto en *Economía y sociedad*
El redescubrimiento de lo genéricamente humano, en el mundo y en el propio yo
Gran proyecto y «maldito trajín»: el «compendio de la economía social»
Otra vez, casi un duelo: los servicios caballerosos de Weber por el honor de su editor
Nacida de la necesidad: *Economía y sociedad*
El estallido de la guerra como liberación de la presión por obligaciones de su propia creación
«Comunidad»: un concepto con un saborcillo especial. Othmar Spann y Ferdinand Tönnies
Nuevo impulso creativo por el recurso a experiencias primarias propias
Un naturalismo condicionado
Un evolucionismo encubierto
Lo animal del feudalismo
La tríada de los tipos de dominación
La necesidad natural de legitimación
Acerca de las fuentes primigenias del derecho
Pensamiento orgánico v *s.*pensamiento organicista: el individualismo de Weber
DE LOS CÁNTICOS TRIUNFALES DE DÉBORA A LOS «TITANES DE LOS ANATEMAS SAGRADOS»
Los israelitas: criadores pacifistas de ganado menor, profetas y parias
Un tema irritante: los judíos
Sentimientos encontrados

Sensación de bienestar con Wellhausen

El tipo de intelectual judío: motivo de preocupación para la burguesía ilustrada, y una oportunidad para Weber

La actualidad del pasado remoto: el sionismo

Relaciones sexuales y agrícolas: dos acercamientos al antiguo Israel

La provocación de Sombart

¿Lucha contra la naturaleza como legado judío?

¿Un pueblo en el desierto por siempre jamás?

La ecología como oportunidad

Un dios de cataclismos

El «pueblo elegido»: un «pueblo de parias»

El texto predilecto de Weber: el cántico de Débora

Los «profetas de la desgracia»: Weber en el espejo remoto

Al final la añoranza

GUERRA MUNDIAL Y HUIDA DEL MUNDO

Una sensación fatal de bienestar con la guerra

¿Un monitor profético ya antes de la guerra?

Comunidad a la vista de la muerte. ¿También para la mujer?

El diletante contra las «enfermeras diletantes»: Weber como oficial de sanidad y disciplina

El fastidio de hacer antesala

Una nueva consistencia en los pensamientos políticos de fondo pero, aun así, no lo suficientemente consistente

De enemigo de Polonia a una polacofilia tardía; retiro de la política

¿Un político frustrado?

Cómoda huida del mundo: el placer entre chinos e hindúes

Encuentro con un gurú en ciernes

Las elites del este: modelos para el manejo de los instintos por parte del espíritu

Literatos y eunucos: temas controvertidos actuales en ropaje exótico

China e India: contraste y unión

El descubrimiento del arte del éxtasis: un antecedente del hinduismo hippie

Magia y construcción hidráulica. Antropología y geografía

El silencio de los asiáticos y el silencio de la naturaleza

LOS GRANDES DISCURSOS, EL GRAN AMOR Y LA MUERTE

Una vida por partida doble y triple. Mascarada y aceleración del ritmo de vida

«El león prueba la sangre». El nuevo gusto por la demagogia

El «parlamento de los espíritus» en la sala de caballeros del castillo de Lauenstein

La ciencia como vocación natural y la carrera científica como «azar»

El experimento vienés de un retorno a la profesión

Explicación del socialismo ante oficiales del Imperio austrohúngaro

Brest-Litovsk: la paz victoriosa en el este

Guerra con los Estados Unidos. «Locura» e «histeria» en Berlín

La solidaridad «primigenia» del lado del enemigo

Énfasis ambivalente en la democratización

A la vista de la derrota de Alemania

La hora de los pesimistas. Weber y Spengler

Un tema controvertido por excelencia: la cuestión de la responsabilidad de la guerra

Impotente en Versalles. En la cercanía de la leyenda de la puñalada por la espalda

Arrebatos terroristas y rabia contra la revolución

El caso del asesino de Eisner: «Debieron haberlo fusilado»

En los debates preliminares para la Constitución de Weimar: contrapesos contra la «corrupción parlamentaria»

Weber como orador electoral

La política como vocación natural

Refugio en el bosque de Teutoburgo: el sueño de naturaleza y amor

A través del túnel de Bruchsal al monte de Venus

La voluptuosidad del ser dominado: el eslabón perdido de la sociología del dominio

Fusión de ser y deber ser. El destino como legitimación

Con la máscara del demonio: la «vida aporreada»

«Reírse también de la muerte y la vida»… y un temor secreto

Conversaciones eróticas sobre religión

El enigma de los enigmas: la religiosidad de Weber

La demonología weberiana

El místico de este mundo

«Éxtasis de la muerte»

«Sólo de los esquivos placeres del Walhalla / en verdad a mí no me hables»

El suicidio como muerte del filósofo

Llamamiento infructuoso al martirio: el altercado de Weber con Ludendorff

Anhelo de muerte

Devuelto al ciclo de la naturaleza a través del fuego

EPÍLOGO. «¿HE DE REGIRME POR LA IMAGEN QUE USTEDES SE HAN HECHO DE MÍ?»

Los combates por el legado y la lucha con el espíritu de Max Weber

La invención de un clásico

Instrumentalización, estereotipificación y desnaturalización de Weber

Exportación y reimportación transatlántica; el papel de los emigrados alemanes

Herederos directos: Karl Jaspers y Eduard Baumgarten

El Weber del filósofo existencialista: la ciencia al borde del abismo

Max Weber como hombre mundano y pragmático: la revuelta de Eduard Baumgarten contra Jaspers

La coyuntura latente de Max Weber en la Alemania nazi

¿El renacimiento de Weber a partir de la etología? Eduard Baumgarten, Konrad Lorenz y la naturaleza humana

Una revelación desconcertante para iniciados: las cartas de amor de Weber a Else

La lucha del anciano Jaspers con el Weber muerto

Cronología de la vida de Max Weber

Bibliografía

Índice de personas
Créditos de las imágenes
Agradecimientos

Porque nada tiene valor para el ser humano como tal,
si no puede hacerlo con *pasión*.

Debemos cuidarnos especialmente de aquellas biografías que nos ofrecen una imagen totalmente coherente, convincente y clara de una persona… La vida no acostumbra crear «tipos ideales»; el investigador de la verdad los requiere cuando mucho para orientarse; él va en busca de la singularidad del carácter.

Psiquiatra HANS W. GRUHLE, «Ensayos conmemorativos en honor a Max Weber» (1923). [«Die Selbstbiographie als Quelle historischer Erkenntnis», en Melchior Palyi (comp.), *Erinnerungsgabe für Max Weber*, vol. 1, pp. 165-166.]

Los múltiples ámbitos que desde Max Weber se han dispersado, sin que la mención ocasional de su nombre haya podido cambiar nada al respecto, constituyeron algún día una unidad, no en un sistema, sino en un individuo. Quien logre redactar una descripción de la vida de Max Weber que restituya esa unidad podría devolverle al paisaje estéril de la ciencia social contemporánea algo de la magia que tuvo algún día.

RALPH DAHRENDORF, «Max Weber und die moderne Sozialwissenschaft », en Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schwentker (comps.), *Max Weber und die Zeitgenossen (WuZ)*, ensayos sobre la relación de Weber con otros intelectuales, p. 785.

También una vida puede ser una prueba; y para ciertas verdades probablemente sea la única prueba.

EUGEN ROSENSTOCK-HUESSY:
«Mihiest propositum», *Ja und Nein*, p. 58.

Ante la cueva del león enfermo

En una fábula de Esopo, un zorro se presenta ante la cueva de un león enfermo. El león lo llama y le pide que entre, pero el astuto zorro permanece fuera de la cueva. «¿Por qué no entras», pregunta el león. El zorro responde: «Pues yo entraría si no viera las huellas de muchos que han entrado, pero ninguna de uno que haya salido». En la versión de Horacio: *vestigia terrent*, «las huellas aterran». La frase se ha convertido en una sentencia célebre. Weber parecía un león enfermo ante los ojos de los que presenciaban sus padecimientos;[1] pero desde luego no un león inofensivo. Mientras más me adentraba en el campo de la investigación de Weber, más me daba vueltas en la cabeza el *vestigia terrent*. ¿Procedía de modo inteligente? Una y otra vez me asaltaban las dudas. Aquí también entraban muchas huellas, pero muy pocas salían. Hasta entonces me había acostumbrado a moverme en el campo abierto de la investigación, en la zona exterior de los gremios de las ciencias sociales. Weber me llevaba a su centro más íntimo, donde todo es tan estrecho que hay que estar parado codo con codo.

Para mi consuelo, también Weber fue en su tiempo un transgresor de fronteras; su especialidad consistía precisamente en traspasar las fronteras de las diferentes disciplinas. Quien acuda a Weber sólo como una autoridad en su propia disciplina no podrá apreciar esta perspectiva. Cuanto más se especializa la ciencia, más se pierde de vista el

Weber total, y vemos sólo la mitad o la cuarta parte de nuestro personaje. Incluso se puede recurrir a «La ciencia como profesión» para justificar la propia estrechez de miras. Pero precisamente este ensayo es un ejemplo excelente de cómo no debemos atrapar a Weber en citas individuales, sino contemplar al hombre completo, desde los ensayos sobre la bolsa de valores hasta las cartas de amor.

Aquí nos ocupará en especial uno de los cruces de frontera de Weber: aquel entre la antropología y las ciencias naturales. La investigación sobre Weber no lo tomó mayormente en cuenta y, sin embargo, tiene una enorme importancia. Señalarlo es uno de los fines de esta biografía. Desde hace varias décadas me he movido dentro del triángulo de la técnica, el medio ambiente y la historia de la medicina; con el correr de los años comprobé que, a pesar del océano de la bibliografía secundaria weberiana, existía una enorme cantidad de accesos inadvertidos a Weber; accesos que en parte convergen unos en otros y nos permiten descubrir a un nuevo Weber. Uno de mis pasatiempos favoritos fue navegar por el CD-ROM de las obras completas de Weber, donde de continuo me encontraba con fragmentos de sus textos que antes había pasado por alto. A partir de la bibliografía secundaria tampoco se pensaría que los términos «técnica» y «técnico» aparecen nada menos que 1 145 veces en la obra weberiana, y a menudo de ninguna manera en un sentido trivial. En mis estudios sobre el nerviosismo moderno ya había descubierto que las cartas de Weber —y también las de Marianne— eran una mina de hallazgos para la semántica de la «nerviosidad» de la época. Para los weberianos que insisten en la interpretación inmanente de su obra, todo esto podrá ser meramente una historia de indiscreciones familiares, y sin embargo, oímos incluso de parte de antiguos y respetables expertos que las biografías weberianas se ven bloqueadas

habitualmente por el hecho de que nadie sabe con precisión cómo entender ese «padecimiento nervioso» que cubre como una sombra la mayor parte del trabajo y la obra de Weber.

Por último, el término *naturaleza* y sus derivados. Según el CD-ROM aparece en la obra de Weber nada menos que 3 583 veces. Muchas citas no nos dicen nada; otras nos pueden parecer igualmente irrelevantes mientras se las tome en sí mismas, pero dejan de serlo en cuanto se las ve en su contexto. El concepto de naturaleza es, según me parece, el *eslabón perdido*, buscado tantas veces sin fortuna, entre la vida y la obra de Weber,[2] precisamente allí donde Weber riñe con la naturaleza, tanto con la externa como con la propia. Uno no debe detenerse sólo en la palabra «naturaleza»; aun sin el término, la naturaleza está presente. El reconocimiento de Weber de la *pasión* es también el reconocimiento de una fracción de la naturaleza en el hombre; no sólo en sus reacciones vegetativas, sino también en el pensamiento. Una de las frases centrales de «La ciencia como profesión» dice: «Porque nada tiene valor para el ser humano como tal, si no puede hacerlo con *pasión*».

«*La naturaleza que ha sido tanto tiempo violada ahora comienza a vengarse*» (*L* 248). Así comenta Marianne Weber la crisis y el colapso de su esposo; ella, que pensaba, no sin razón, que aventajaba a su esposo en lo concerniente al conocimiento de la naturaleza, sobre todo de la naturaleza humana. Aun cuando el moderno analista weberiano deba dirigir sus esfuerzos a librarse por completo del punto de vista de la viuda —un centinela tan difícil de eludir para la investigación sobre Max Weber—, esa interpretación puede considerarse certera. Más aún, en un sentido mucho más amplio y profundo del que Marianne creía. Por esa misma razón quiero describir la vida de Weber en tres actos, con la

naturaleza como generador de la tensión dramática. En efecto, un proyecto a la manera de un mito, o mejor dicho: de un tipo ideal. ¿Por qué no aplicarle el método de Weber a él mismo? Hemos aprendido de Weber que se necesitan tipos ideales para captar la realidad. Sin embargo, nunca se nos debe ocurrir *deducir* la realidad de los tipos ideales. Por ello no debe inquietarnos que la vida rebase el proyecto dramático de los tipos ideales.

Quien como yo haya contemplado la tarea de su vida en la reunificación de la historia con la naturaleza, la discusión con Weber y su lucha implacable contra el naturalismo en las ciencias sociales se convierte no sólo en un ejercicio arduo pero necesario, sino también en una guía a través de un campo minado. Y, sin embargo, el mundo de Weber, con todas sus zonas áridas, aparece, al mismo tiempo, como un jardín encantado. Los espíritus están en todas partes y la naturaleza se encuentra también omnipresente, incluso en las metáforas. Cuando la madre le advierte a la hija que no permanezca bailando hasta altas horas de la noche, no le reclama: «No llegues tan tarde a la casa», sino que le dice con encanto: «No te conviertas en un murciélago, debes seguir siendo como la alondra, que ama la luz del sol y lanza gritos de júbilo al cielo» (*LE* 20).

Aunque los biógrafos de Hitler siempre lo hayan negado, al escribir una biografía uno queda atrapado inevitablemente en un proceso de identificación. Durante meses yo mismo sufrí una depresión que, en algunas de sus manifestaciones, se parecía demasiado a la de Weber, y creí que por eso mismo había comprendido de nuevo y mucho mejor sus teorías. En un momento dado mi esposa me dijo que la identificación con Weber le parecía, cuando menos, extraña; yo protesté: «¡No soy Weber!». Cuán lejos me encuentro de él lo sentí más que nunca mientras escribía este libro. Sin embargo, Weber se

anida demasiado rápido en nuestro inconsciente y se adhiere a él, desafiándonos con sus ojos oscuros. No fui el primero en tener esa experiencia. Me di cuenta de cómo muchos de los admiradores de Weber de tiempo en tiempo fueron presa de la furia por ese íncubo.

¿Quién era realmente Max Weber y quiénes sus personas más cercanas? ¿Marianne, Helene, Else y Alfred? Cuantas más historias escuchaba—y existe un sinnúmero de ellas—más y más me daba cuenta de incongruencias y contradicciones, y más se convertía Weber para mí en una esfinge. Él mismo definió alguna vez la comprensión de un individuo como la física nuclear de la sociología (*WL* 439). En efecto, las biografías desempeñan en las ciencias sociales un papel parecido a la teoría de los átomos en la física nuclear: llevan al descubrimiento del principio de incertidumbre. Precisamente las unidades más pequeñas de la historia, los individuos, cambian su forma según la posición del observador. Algunas veces existen no una sino muchas historias posibles.

Despojarse de esa metafísica weberiana, que busca detrás de las formas demasiado humanas de su héroe al verdadero Weber sublime y ajeno a toda deficiencia humana, produce una suerte de liberación. Quien se detiene demasiado con Weber corre el peligro de que buena parte de éste se le haga excesivamente masivo y su trayectoria por demás obvia. La comprensión sólo se convierte en un acto intelectual no trivial cuando nos damos cuenta de su verdadera dificultad. Un conocedor de muchos años de la obra de Weber me decía que se asombraba de todo lo que a mí me asombraba en Weber. Le respondí que yo me asombraba de todo lo que a él ya *no* le asombraba en Weber.

Algunos aspectos de Weber apenas llaman la atención cuando se ha estudiado con más detalle a las personas de su

entorno. De hecho, para entender mejor su desarrollo histórico debe uno conocer a fondo a las personas más cercanas a su vida. El yo de los individuos surge del tú de los otros. Weber creyó vivir en la época de los epígonos y del desencantamiento. No obstante, uno queda atrapado no sólo con él, sino también con sus interlocutores, en un espacio mágico y centelleante de manifestaciones culturales. Al final no sabemos si Weber era un «gran hombre» entre sus contemporáneos—en el supuesto caso de que llegáramos a saber algún día qué significa ser un «gran hombre»—. El buen sentido del postulado weberiano de la libertad de juicios de valor se reconoce, no en última instancia, si se toma en serio también en sus biografías.

Sin embargo, con grandeza o sin ella, Max Weber es uno de los científicos gracias a los cuales las ciencias sociales llegaron a tener un rostro; alguien con el cual podemos seguir discutiendo, y que va creciendo cada vez más cuando se leen y se releen sus textos. En cierto modo un pobre diablo[3] y, sin embargo, alguien que nos da el consuelo de que, aun cuando nos encontremos en un callejón sin salida y hayamos derrochado demasiada energía, al final podemos encontrar un camino propio. Y sobre todo alguien que nos alienta a soportar las tensiones del pensamiento más atrevido, los golpes inesperados más agudos y analíticos, las hipótesis del «Qué pasaría si», y el despliegue de la pasión intelectual. Por otro lado, alguien que nos incita a mortificar con cuestionamientos nuestras propias acrobacias intelectuales y nos recuerda que toda ciencia se interesa, en última instancia, por la verdad, y que una crítica del conocimiento sin el interés por la verdad se precipita al vacío.

Este libro sobre Weber se fundamenta en el credo que Schiller escribió del modo más bello en *Los hechos de los*

filósofos, y que ha sobrevivido duraderamente a todas las doctrinas marxistas y freudianas: «Einstweilen, bis den Bau der Welt / Philosophie zusammenhält, / Erhält sie das Getriebe / durch Hunger und durch Liebe».* El biógrafo tampoco debe olvidar que el cuerpo y el alma son inseparables. Las emociones no son una contaminación del pensamiento, sino la base de los procesos teóricos. Quien reflexiona sobre el pensamiento siempre debe tener en cuenta este sustrato.

Las ideas y los sentimientos se encuentran unidos de modo indivisible; muchas decisiones se toman «desde el fondo de las entrañas»; esta intuición que los profanos tuvieron siempre presente ha sido consagrada incluso por la neurofisiología moderna como rasgo distintivo de la ciencia contemporánea. Aunque muchos teóricos de la ciencia se comportan como si existiera, los investigadores del cerebro nunca descubrieron un reino de la razón pura, independiente de las emociones. Pero Lichtenberg ya lo sabía al exigirle al estudioso: «Aprende a conocer tu cuerpo y lo que puedas saber sobre tu alma». También Marianne Weber sabía cuán importante era la historia del cuerpo en la vida de su esposo. Me parece que la mayoría de los estudiosos de Weber lo saben; pero muchos se lo guardan como si fuese un conocimiento secreto.[4]

Pocos científicos como Weber han querido negar, a ratos de modo tan obsesivo, la presencia de las emociones en el pensamiento; pero al mismo tiempo muy pocos la delatan de una manera tan apasionante. Precisamente la mayor creatividad científica tiene—oculta o manifiesta—una parte emocional; ésta es particularmente notable en un intelecto apasionado del calibre de Max Weber. Por desgracia quienes se muestran fascinados por la *obra* de Weber muestran por

regla general muy poca curiosidad por su *vida* y viceversa. Sin embargo, en estas interacciones todavía hay mucho por descubrir. En las travesías se revela no sólo algo sobre Weber sino sobre las raíces de la creatividad en las ciencias sociales. En última instancia, se trata de transformar a Weber en una personalidad productiva para la investigación futura, y no de racionalizar si fue o no fue un profeta, en el estilo de necedades como, por ejemplo: «Sin embargo Max Weber tenía razón» o «aquí se equivocó Weber».

En las ciencias sociales contemporáneas prevalece de manera demasiado exclusiva el aire enrarecido de la academia. Hoy como nunca se ha relegado la plenitud de la realidad, la verdadera experiencia de la vida. Si bien hay historiadoras que han proclamado, como Barbara Duden, *La historia bajo la piel*, ellas mismas han convertido muy pocas veces esos lemas en una investigación de exactitud concluyente, y en lugar de eso se han contagiado del enrarecimiento de la realidad en las ciencias. De ese modo las ciencias sociales han perdido buena parte de su vitalidad.

El verdadero Weber se encuentra muy lejos del espantajo de la academia que suele evocarse con frecuencia, y constituye un antídoto eficaz contra la pérdida de la vivacidad en las ciencias sociales. Weber nos recuerda lo que puede ser la ciencia: una lucha llena de tensión entre la plenitud de la vida y un entendimiento frío y analítico, no sólo un truco para acomodarse entre discursos diversos y presentarse como un experto importante. Una de las fórmulas comunes de los profesores que buscan interesar a sus alumnos en el pensamiento de Weber es repetir la advertencia: «No se puede pasar por alto a Weber». De este modo, sin embargo, se presenta a Weber como un obstáculo, más que como una atracción. Si sus mismos admiradores invocan a Weber como una de «las columnas sagradas de las ciencias sociales» y, peor

aún, lo tratan como si lo fuese efectivamente, contribuyen muy poco a transformarlo en una presencia cotidiana de las ciencias sociales. Para ello es preciso bajarlo primero de su pedestal.

Si se trata de darle vida al pensamiento de Weber, el objetivo no consiste en construir una «psicohistoria» de su inconsciente con ayuda de los mismos testimonios de Weber y de las personas que convivían con él. Hoy nos interesa sobre todo su propia experiencia—consciente o semiconsciente—de sí mismo y del mundo, pues sólo ella pudo plasmarse de modo identificable y claro en el proceso creativo de Max Weber. Es posible darse cuenta de que, en casi todos los congresos sobre Weber, se malentienden sus citas, porque no se atiende a la situación por la que pasaba su vida en los momentos respectivos, o la misma se percibe de modo vago y poco claro. Por eso no debe aducirse el argumento letal del «reduccionismo biográfico»; no se pretende reducir la obra de Weber a los complejos de la infancia. Por el contrario, quiero seguir las huellas hasta hoy existentes de la interacción entre teoría y realidad, entre construcción racional y emociones, a lo largo de toda una vida. Me parece que, para aprender de Weber, no se puede prescindir de esas pistas, que permiten aprender también sobre oportunidades de experiencia y de conocimiento no aprovechadas. Ciencia y vida, ciencia y amor, ciencia y felicidad. Después de cuatro décadas de trabajar en la universidad, no existe para mí un tema más importante y apasionante. La vida de Weber, sus amores, sufrimientos e ideas siguen constituyendo una fuente inagotable de inspiraciones, ya sea como una extraña realidad del engranaje de la ciencia o del mismo eros. Acaso sea ésta la razón por la cual este león enfermo retiene todavía a mucha gente dentro de su cueva.

[1] *L* 358, Berta Lask, *Stille und Sturm*, Halle, pp. 162-163.

[2] Christa Krüger, *Max und Marianne Weber. Tag- und Nachtansichten einer Ehe*, p. 225: «No existe hasta el día de hoy una biografía que describa la unidad de la obra y la persona de Max Weber, y es muy discutido si esta unidad existió y si se la debe buscar o construir». Como le explicó Christa Krüger al autor el 9 de enero de 2002, la búsqueda de tal unidad le parece carente de sentido.

[3] «¡Qué tipo! Y, no obstante, un pobre diablo.» Wilhelm Hennis al autor el 7 de julio de 2003.

[*] «Por lo pronto, hasta que la filosofía sostenga la construcción del mundo, éste mantiene el engranaje por medio del hambre y del amor.»

[4] Horst Gravenkamp, *Geschichten eines elenden Körpers. Lichtenberg als Patient*, p. 62.

I. La violación de la naturaleza

Max Weber nació en Erfurt el día 21 de abril de 1864. Fue el mayor de ocho hijos. Su hermano Alfred—con quien debatió toda su vida—era cuatro años menor. En 1869 la familia se mudó a Charlottenburg cuando su padre, también llamado Max Weber, fue electo concejal a sueldo del parlamento municipal de Berlín. Max Weber hijo enfermó a los dos años de una grave meningitis de la que tardó muchos años en recuperarse. Su padre se dedicaba a una doble actividad: por un lado era jefe de sección en la Dirección de Obras Públicas de Berlín; por el otro, diputado de los liberales nacionales en el Reichstag y en la Cámara de Diputados de Prusia. Su madre trabajaba de modo honorario a favor del cuidado de los sectores más pobres de la población. Por ese entonces, en casa de los Weber se daban cita los personajes más notables de los liberales nacionalistas y de la comunidad científica. Desde un principio «la sociedad» se presentó para Weber como vida social amena, no como una estructura abstracta sino como un proceso vital. Entre «comunidad» (*Gemeinschaft*) y «sociedad» (*Gesellschaft*), el pequeño y el gran mundo, no existía una brecha marcada. Esta concepción fundamental determinó las premisas de su pensamiento. En 1882 Max Weber concluyó el bachillerato, para pasar a estudiar jurisprudencia y economía en Heidelberg y, a partir de 1884, en Berlín. Mientras tanto, cumplió su servicio militar en Alsacia. En 1889 aprobó su examen de doctorado con una tesis sobre las sociedades mercantiles del norte de Italia en la Edad Media. En 1890 Max Weber recibió el encargo de la influyente Asociación para la Política Social (Verein für Sozialpolitik)—a la que pertenecía desde 1888—de evaluar una encuesta de los trabajadores del campo de la región al este del río Elba. De esta encuesta se originó, en 1892, la primera gran investigación que lo lanzó a la fama. El 20 de septiembre de 1893 contrajo matrimonio con Marianne

Schnitger (nacida en 1870), su sobrina en segundo grado. En 1894 se lo nombró profesor titular (*Ordinarius*) de economía en la Universidad de Friburgo. El 13 de marzo de 1895 pronunció su clase inaugural: «El Estado nacional y la política económica», que dio mucho de que hablar por la combinación de un nacionalismo tajante con ataques a los terratenientes de los territorios al este del Elba. En 1897 Weber aceptó el nombramiento de profesor en Heidelberg. En esa ciudad, el 14 de junio de 1897 tuvo lugar un fuerte enfrentamiento con su padre, a quien Weber acusaba de ser egoísta y de retener a su madre sólo para sí. El 10 de agosto de 1897 murió el padre sin reconciliarse con el hijo. En el verano de 1898 Max Weber fue perdiendo poco a poco la capacidad de trabajo como consecuencia de «trastornos nerviosos». En 1899 pidió licencia de sus actividades académicas. En 1903, por su propia iniciativa, abandonó definitivamente la universidad.

El «comunismo familiar»: La forma primitiva de sociedad

De acuerdo con las concepciones más tradicionales, la familia ha sido considerada la entidad natural por excelencia, aunque para los científicos sociales modernos representa sólo una forma aparente de lo natural. Pese a que poco antes de su colapso psíquico había destruido el matrimonio de sus padres en un rapto de furia incontenible, la *familia* significó para Weber el mundo de la vida más inalterable. Todas las otras comunidades—facultades, partidos, asociaciones—lo retuvieron sólo transitoriamente. Esta experiencia fundamental determinó también su pensamiento científico. Justamente porque el gran mundo estaba inmerso en una lucha irreconciliable y en la más fría racionalidad, el pequeño mundo de la familia le importaba cada vez más. A pesar de todas las disputas, ahí existía el calor del nido, esa confianza otorgada por adelantado, esas bondades que no debían pagarse con nada. En su concepción, el «comunismo doméstico, el de la familia», poseía—al contrario del comunismo político—el sentido de hogar primitivo, de algo acogedor. La experiencia primaria para Weber era la «sociedad» como sociabilidad (*Geselligkeit*), como una reunión amena muy concreta que se cristalizaba alrededor de la familia, independiente de instituciones estatales. No obstante, lo que mantenía unida a la familia no eran sólo los instintos naturales, sino también el capital. «Sólo cuando se propone *tareas* comunes e incuestionables se cohesiona la comunidad del hogar», instruía Weber al joven Arthur Salz en 1912 (II/7-1, 428). Sin embargo, la familia nunca se redujo

para él a una mera función económica; por el contrario, conservó siempre su propia vitalidad.

Con la mirada puesta en los cuarteles de esclavos romanos, Weber desliza incluso una frase que podría haber escrito uno de los predicadores del catolicismo social: «Sólo en el seno de la familia prospera el ser humano» (*K* 57). Suena como un apotegma, como una antigua y conocida ley natural cuya vigencia se extiende a todo lugar. No obstante, la propia casa de sus padres no era precisamente un jardín idílico sino una familia donde la madre se metía con toda confianza en los asuntos privados de sus hijos adultos, y ellos en los maternos, donde las cartas circulaban libremente, incluyendo la correspondencia «bastante íntima» entre Max, Marianne y Helene mientras Weber se encontraba en las clínicas para enfermedades nerviosas (II/6, 575). Pero cuando el joven Werner Sombart se lamentaba de que sus padres no lo entendían y de que la bondad de éstos se convertía para él en desdicha—«sólo me sentía bien con mis compañeros de la misma edad»—[1] la experiencia del joven Max Weber se apartaba de modo definitivo de esos compañeros de generación más cercanos a sus intereses científicos, y esta diferencia determinó sus hábitos culturales y espirituales. «La crisis de la familia», tema favorito de la sociología temprana—sobre todo de la francesa—[2] no fue nunca para Weber un gran tema sociológico ni una experiencia personal.

«La familia» y sus derivaciones aparecen en el CD-ROM de Weber 786 veces; el «clan», 736. En ciertas ocasiones Weber se remite en sus ensayos expresamente a experiencias familiares. Lujo Brentano, que procedía de una familia de poderosos comerciantes de origen italiano y sabía por su propia experiencia que el catolicismo y el capitalismo podían llevarse muy bien, afirmó alguna vez con leve tono de burla:

«Si Max Weber presenta como prueba de la verdad de sus hipótesis las observaciones de los círculos de empresarios cercanos a su familia, yo también puedo hacer lo mismo» (*R* 65). Los comentarios a la última redición de *La ética protestante* muestran que Weber se sintió herido por esta crítica, aunque el brillante Brentano pertenecía al grupo de colegas ante los cuales Weber frenaba su pasión por la polémica.

En la red de relaciones de una gran familia

Según una de las ideas más populares del romanticismo social, la antigua familia extensa—que incluía a los abuelos y otros parientes—se transformó en los tiempos modernos en la familia nuclear integrada sólo por padres e hijos. Aunque de hecho la familia nuclear también existió como algo normal desde los tiempos más lejanos. Max Weber, empero, vivió siempre dentro de una intensa red de relaciones familiares que, a pesar de encontrarse cargada de tensiones y conflictos, cohesionaba a una amplia familia extensa que, vista desde afuera, se presenta como bastante confusa. El biógrafo debe distinguir entre Emilie, Emily y Emmy alias Emmerling Baumgarten, y darse cuenta de que existen dos Otto Benecke: el primero de ellos llegó a ser un hombre de negocios en Inglaterra; el segundo, alguien que por sus severos trastornos nerviosos fue incapaz de trabajar y que se suicidó en 1903 a la edad de 24 años: una advertencia para los Weber.

Incluso los enamoramientos de Weber se mantuvieron dentro del círculo familiar. El primer amor de su juventud fue «Klärchen» (Clarita), su hermana Klara, cuya debilidad por el hermano mayor, quien a veces cariñosamente le decía «gatita» y la besaba en la boca, fue parodiada fríamente por la madre Helene el día de la boda de Max Weber, con un acto en

el que Clara actuaba cantando con simulada desesperación: «Yo soy la abandonada, abandonada, abandonada / ése será mi sufrimiento por haber sido la primera mujer».[3] Una cierta franqueza brutal era parte del estilo de la familia Weber. La primera casi prometida de Max Weber fue Emmy (Emmerling) Baumgarten, su prima. Marianne, su esposa, era su sobrina en segundo grado. Y la misma Else Jaffé, cuando Weber se enamoró de ella, pertenecía a la familia en sentido amplio: fue amiga íntima de Marianne toda la vida y amante de su hermano Alfred, lo que complicaba aún más la situación familiar. También Mina Tobler frecuentaba la casa de los Weber desde hacía tiempo cuando ella y Max Weber comenzaron a tener una relación carnal. El amor, para Weber, necesitaba familiaridad; en cambio, el encanto erótico de lo exótico se refleja en todos los casos en sus ensayos sobre las religiones orientales. La tesis de Freud del origen incestuoso de la libido tiene aquí el mejor ejemplo.

Opciones para la conciencia de la historia familiar de Weber

¿Cómo percibía Weber sus propias raíces familiares? La multitud de los recuerdos ofrecía distintas posibilidades. Ahí estaba el abuelo materno, Georg Friedrich Fallenstein (1790-1853), con el que Marianne empieza su biografía: un individuo de temperamento tumultuoso que participó en las guerras de liberación en la facción de Lützow, protagonista de cacerías salvajes y temerarias, y a quien sus admiradores convirtieron en una suerte de héroe germánico. Por su segunda esposa, Emilie Souchay (1805-1881), se constituyó el nexo con una dinastía de hugonotes acaudalados de origen francés, y también a través de ellos existían relaciones familiares con Inglaterra. Los Souchay eran una familia verdaderamente cosmopolita cuyas redes de parentesco

llegaban hasta Canadá, Indonesia y África del Sur.[4]

¿Convirtieron esas relaciones a Max Weber en un cosmopolita de nacimiento? En efecto, Weber era inmune al odio contra Inglaterra que caracterizaba a la burguesía ilustrada alemana. La confrontación del «idealismo alemán contra el materialismo británico» le parecía sencillamente ignorante, pues había descubierto en los anglosajones el poder de la tradición religiosa puritana; pero esto no lo convertía en un cosmopolita. En la obra de Weber aparecen sólo de forma esporádica los términos «economía mundial» y «comercio mundial», y todas las derivaciones entonces muy favorecidas del compuesto «mundial»; ya por esa época se navegaba en el mar proceloso de la retórica de la globalización. La referencia obligada del pensamiento económico weberiano no era la economía mundial sino la nacional. Sus parientes ingleses tampoco tenían importancia; no se ha encontrado ninguna mención de una visita a ellos en su viaje por Inglaterra en 1895 (*R* 557). En 1904 los Weber visitaron a sus parientes que vivían en los Estados Unidos; pero se encontraron con un grupo de vidas hundidas en el fracaso que—«sin la herencia del espíritu yanqui»—penosamente salían adelante (*L* 309-310). En todo caso, Max Weber coqueteaba a veces—para distanciarse de la estrechez mental nacionalista—con sus antepasados franceses, cuya herencia hugonota adquirió, en *La ética protestante*, un nuevo significado.

La unión entre la burguesía ilustrada y la burguesía de poder económico

Marianne Weber, la idealista, prefería hacer de su esposo un vástago de la burguesía ilustrada alemana. Junto a Georg Friedrich Fallenstein, el patriota amigo de Gottfried Georg

Gervinus, palideció el recuerdo del otro abuelo, aunque Karl August Weber—negociante en lino nacido en Bielefeld—era el antepasado común del matrimonio Weber. En realidad, Max Weber era al menos en igual medida un vástago de la burguesía del poder económico, y ese origen marcó también su conciencia. Refractario a los funcionarios estatales desde un principio, Weber desarrolló una aversión formal contra la burocracia, y siempre estuvo consciente de que durante la mayor parte de su vida adulta la base material de su existencia no consistió en el sueldo de un funcionario estatal,* sino en los réditos del capital. Las cátedras que ocupaba siempre eran de economía política, y en cuestiones económicas le gustaba poner en juego sus conocimientos familiares. Marianne destaca que Weber nunca dudaba en apreciar por igual las cualidades del empresario y del comerciante que las del erudito y el literato.[5] *Literato* incluso se convirtió para él en insulto, y se enorgullecía de demostrar que estaba libre de los prejuicios de la gente de la cultura frente a los representantes de la actividad económica.

Uno de los rasgos distintivos de la familia Weber radicaba precisamente en la forma en que mezclaba los principios de la burguesía ilustrada y culta con los de la burguesía del poder económico. El abuelo Fallenstein, cuya biografía escribió su amigo Gervinus—uno de los siete catedráticos expulsados de la Universidad de Gotinga, en 1837, a causa de su inclinación a favor de la constitución liberal—, había mejorado su situación financiera al casarse con la rica heredera Emilie Souchay, y favorecido por su nuevo bienestar mandó construir esa espaciosa y cómoda mansión a orillas del río Neckar, con una vista hermosísima frente a las ruinas del castillo de Heidelberg, que Max y Marianne Weber convirtieron en su domicilio particular a partir de 1910; un lugar lleno de recuerdos de la historia familiar. La fortuna de

sus padres, como Max Weber lo sabía, tenía su origen «en nueve décimas partes del lado de Mamá» (*B* 629).

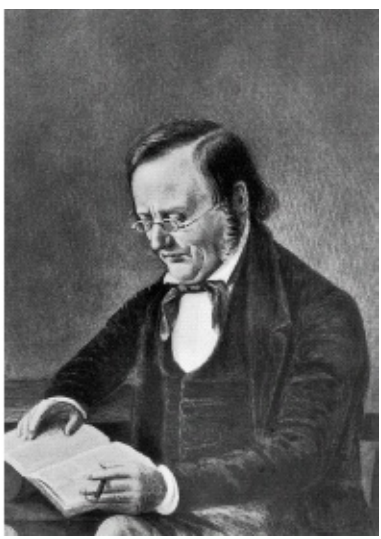
Religiosidad natural: una herencia familiar

Emilie Fallenstein, la abuela de Weber, escribió sus memorias para sus hijos, donde se describía a sí misma a lo largo de extensos párrafos como una niña soñadora y romántica; en esas páginas el mundo de los empresarios, en el que se había educado, casi se perdía en el olvido. En sus recuerdos de juventud Emilie se enfrasca en un éxtasis de la naturaleza. El zumbido de los insectos en los cerezos florecientes era, para ella, «el himno más hermoso que haya acariciado mis oídos, un himno de gratitud con el cual la naturaleza celebra a su creador, y que el alma de los seres humanos debe también entonar». «El embeleso de la primavera» era «la primera revelación de amor eterno que recibimos; esa religión de la naturaleza me parece la base de toda religiosidad».[6]

Por lo visto hay que hacer a un lado los estereotipos demasiado sombríos al hablar de la religiosidad hugonota heredada por Max Weber a través de su madre. Ésa ya no era la religión de Calvino, sino que, al igual que el protestantismo luterano, había pasado por el romanticismo y se hallaba impregnada de la religión natural que florecía abundantemente desde finales del siglo XVIII.[7] William Channing, muy venerado por Helene y su hermana Ida, fue incluso un decidido adversario de la ortodoxia calvinista y, en nombre de la naturaleza, combatió la doctrina de la Trinidad que separa lo divino de lo natural.[8]

No obstante, Emilie Fallenstein tenía una relación muy rígida con su propia naturaleza, semejante a la de Marianne Weber y la de muchos otros devotos de la naturaleza en

general. Emilie padecía muchísimo por un «indescriptible apocamiento», «la ley en los miembros de mi cuerpo, que he reconocido como el enemigo más tenaz—al que nunca pude superar—, pues desde la infancia me perseguía como una pesadilla» (*R* 218-319). Hacia 1871 Emilie recordaba—a los 66 años de edad—que en su juventud estuvo «a menudo *muy cerca* de ser víctima de ataques de melancolía».[9] La sabiduría de su vida la resumió en la máxima: «Debemos enfrentar los límites de nuestra propia naturaleza con valentía, y cuidarnos de las falsas aspiraciones, pero dedicarnos con todo el ánimo a nuestra misión». «Nosotros quisiéramos recorrer nuestro propio camino y no entendemos que nuestra naturaleza nos ha impuesto una meta, que no debemos perder de vista sin temor al castigo.»[10] Dios también se revela en la propia naturaleza.



Los abuelos de Weber, Emilie y Georg Friedrich Fallenstein.

Por lo tanto, la magia del culto a la naturaleza llegó a Weber no sólo por el lado de la burguesía ilustrada, sino también por el de la burguesía del poder económico, en especial a través de las mujeres. Weber nunca vivió en sus relaciones familiares esa discrepancia existente entre las dos

fracciones de la burguesía alemana que Theodor Fontane describe en su novela *La señora Jenny Treibel*. El idealismo de raigambre religiosa era a todas luces auténtico en su madre y su abuela, y no sólo una frase, como en la nueva rica Jenny Treibel. Fallenstein, hijo de un director de escuela venido a menos, que no tenía fortuna, pero sí el aura de un luchador de la libertad, fue aceptado por los ricos Souchay como una opción matrimonial, no obstante que era viudo. En *La ética protestante* Max Weber convirtió en gran tema el de las «afinidades electivas»—un concepto que gustaba de emplear en este contexto—entre las fuerzas impulsivas culturales-espirituales y las materiales del capitalismo moderno. Lo que no significaba siempre una historia con final feliz, porque en Weber tampoco la doble herencia logró establecer una armonía. Si en los años de su juventud él mismo se imponía de modo permanente una enorme presión del tiempo—un estilo de vida todavía poco común en la burguesía ilustrada alemana de esa época—, pertenecía a un grupo que infectaba el mundo del espíritu con la prisa que se iba apoderando del ambiente de la economía, al grado de que a partir de la década de 1880 todo el mundo estaba convencido de vivir en una «época del desasosiego nervioso».

El viraje hacia la competitividad moderna en el recuerdo de la familia

Por su propia experiencia, Weber pensaba que el apremio de la competitividad moderna, el duro cálculo de costo-beneficio y la pérdida de la apacibilidad apenas se habían impuesto en sus tiempos en amplios círculos de la economía alemana. En Oerlinghausen se recordaba que el comerciante en lino Karl August Weber, abuelo paterno de Max, trabajaba todas las mañanas unas horas en su jardín, luego leía en voz

alta a las mujeres ocupadas en la limpieza de las verduras, y apenas entonces, como a las 11 de la mañana, se dirigía a su oficina en el centro de Bielefeld, que abandonaba otra vez a la hora del aperitivo. Aquí no había mucho de la férrea disciplina puritana del trabajo. Durante el Congreso de la Asociación para la Política Social, en 1911, Weber recordaba que 15 o 20 años antes, en amplios círculos de la industria alemana, nadie hablaba con seriedad de cálculos de costos; todo eso habría «cambiado mucho bajo las condiciones de una competencia cada vez más intensa» (*S* 425).

Algunas veces uno reconoce en Weber la creencia en los buenos viejos tiempos, cuando aún existía una trinidad benefactora de economía, cultura del espíritu y vida pacífica. Por muy lejanos que pareciesen, los buenos viejos tiempos no habían pasado hacía mucho. En 1917 disfrutaba en Detmold «el ambiente de una verdadera pequeña ciudad alemana como era hace 50 años, con un fuerte e inquebrantable ánimo religioso […] *Ésta* es la vieja Alemania, desde el sofá, las estampitas y el olor a lavanda hasta el alma de los individuos».[11] En 1914, en la carta que escribió a su madre cuando ésta cumplió 70 años, Weber le recordaba una generación de la burguesía que ella había conocido en su juventud: «esa fenecida y olvidada generación de la burguesía, cuya historia no se escribirá nunca», y cuya convicción significaba un «contrapeso a la enajenante atmósfera de la gran ciudad» (II/8, 614). Probablemente Weber caracterizaba la época de los abuelos como un contraste excesivo con su presente. Al abandonar Bielefeld en su juventud, su abuelo había comenzado a vivir una época de total desarraigo, en la cual, en medio del corazón de Alemania, corría peligro de transformarse en «extranjero apátrida».[12]

Max Weber, por el contrario, vivió en una familia

materialmente muy bien establecida—tanto por la línea de su padre como por la de su madre—. Sus relaciones familiares le otorgaron desde muy temprana edad una segura conciencia de sí mismo. El joven Weber podía elegir entre muchas opciones y carreras, apoyado en una sólida base de capital y un hogar en la nueva metrópoli alemana, frecuentado por gente importante, con los contactos familiares necesarios con personas influyentes de la economía, la ciencia y la política. Si se esforzaba, podía confiar en ser reconocido y no pasar como alguien más del común de los mortales, sobre todo porque en esa época las elites eran más fáciles de abarcar que hoy en día. Desde su infancia Weber aprendió a comportarse para que las clases dirigentes lo tomaran en cuenta. En los testimonios autobiográficos de Weber esto resulta particularmente patente para quien *no* hizo suyos estos modos de comportamiento desde temprana edad. Weber se sintió siempre como un miembro con todo derecho de una aristocracia burguesa que en cuestión de honor nada tenía que pedirle a la nobleza.

La sospecha de degeneración biológica

Y, sin embargo, existía otra lectura menos complaciente de la historia de su familia, que Marianne deja entrever desde el principio de su biografía: una versión patológica con indicios de una deficiencia genética.[13] Precisamente en 1898, después del derrumbe psicosomático de Max Weber, debe de haber aumentado este género de sospechas en el matrimonio de los Weber. En aquel tiempo era por todos sabido que precisamente las buenas familias llevaban a menudo signos de decadencia como consecuencia de lazos consanguíneos y de una vida intensa y galante. Si bien Marianne tenía un sentimiento positivo en cuanto al parentesco con su marido

—«Qué hermoso era compartir las mismas raíces»—,[14] Ida, en cambio, veía «fatal» ese matrimonio entre parientes tan cercanos» (*L* 100); por esa misma razón también había observado con disgusto el compromiso—a punto de consumarse—de Max con Emmy.

Los dramas «naturalistas» de Ibsen y Gerhart Hauptmann muestran cómo entonces justamente los innovadores tomaban con exagerada seriedad las teorías de la degeneración, considerándolas expresión del saber más reciente. De modo casi inevitable el Weber enfermo debe de haberse preguntado si no pesaba sobre él una carga genética negativa; y cuando más tarde, al recobrar de nuevo su capacidad de trabajo, se convenció de que nunca más volvería a gozar de una salud plena, debe de haber sospechado el mal carácter de sus raíces. Si bien como científico social afirmaba con toda energía que la nueva doctrina de la herencia no ofrecía ninguna prueba contundente, por otro lado estaba muy consciente de que la imposibilidad de demostrar algo de modo científico no quería decir que no existiera. En 1907 le escribe a su hermano Alfred que apoyaría en la Asociación para la Política Social, «de modo personal, incondicional e insistente», la investigación sobre problemas degenerativos, y que tomaría parte en ella «con el más vivo interés» (II/5, 382). Tuvo por no demostrada pero «muy plausible» la creencia de que «un "nerviosismo" patológico adquirido y, en general, las cualidades nerviosas de la madre durante el embarazo, podían influir poderosamente en el sistema nervioso del niño» (*S* 251). En la *Psicofísica* se explaya largamente, aunque con cuidado, sobre la hipótesis de que la proclividad al suicidio como resultado de un factor hereditario quizá sea mayor de lo que afirman los especialistas, y que los profanos que sostienen la doctrina de la herencia tal vez tengan mejor olfato que los sociólogos. Aquí Weber prefirió la doctrina de la herencia a la

teoría de Freud, que reducía las neurosis a experiencias traumáticas en la infancia (*L* 244-249).

A partir de la biografía de Gervinus, Marianne describe al abuelo Fallenstein como el antecedente inconfundible, no sólo del entusiasmo patriótico, sino también de los rasgos patológicos de su marido. Aquél era un hombre veleidoso y temperamental, hijo de un alcohólico y compañero de borracheras del duque de Meiningen, que en su juventud, al prohibirle el abuelo el matrimonio con una joven de 15 años, se hundió en una «severa enfermedad de los nervios» (*L* 2), y muchos años después temía derrumbarse en cuerpo y mente»,[15] y que atormentaba desde siempre a su familia con sus estados de ánimo. Como burócrata prusiano, estuvo largo tiempo varado en un puesto de secretario, donde sus superiores lo colmaban de trabajo. «Él tenía el orgullo y el afán de trabajar de los caballos más nobles, que invierten toda su fuerza sin medida hasta que sucumben», escribía Gervinus (*L* 4). ¿Cómo no iba a pensar Marianne en Max Weber? A todo esto se sumaba la abuela, que confesaba que en su juventud se había sentido en los límites de la locura. «Desde luego, todos somos unos extravagantes nerviosos, no hay nada que hacer», bromeaba Weber al comienzo de sus padecimientos, cuando todavía tomaba sus molestias con humor, al menos frente a terceros (*L* 248).

Cuando Max Weber tenía 13 años, su primo Fritz Baumgarten (1856-1913), que ya estudiaba en la universidad, le dio a leer la indiscreta biografía de Gervinus sobre su abuelo Fallenstein y se llevó una severa reprimenda de Weber padre. Cómo podía ser «tan antipedagógico» con el «pequeño Max» (*L* 51). «En Fallenstein estaban fuertemente desarrolladas tanto las buenas como las malas cualidades—leía el joven Max Weber—; cuando le ardía la sangre, era

como si la bestia negra se apoderara de él.»[16] Aquí están ya los «demonios» de Weber. La postergación de su boda enfermó al abuelo: «A partir de una especie de ataques epilépticos se desarrolló una larga enfermedad cerebral; perdió el habla, la visión y el oído y estuvo internado medio año en el hospital de la Charité».[17] En la época del miedo ante la degeneración biológica no estaba de más buscar la causa en la vida lasciva del bisabuelo, que se reunía con sus compinches en el castillo de Meiningen a matar el tiempo «bebiendo hasta enloquecer, diciendo obscenidades y haciendo cosas peores, hasta que todos se derrumbaban agotados por sus orgías».[18]

También Alfred Weber sentía que era un manojo de nervios, creía en la teoría de la degeneración biológica, en la herencia de los caracteres adquiridos y deseaba aportar el tema a la investigación científica.[19] Karl, el hermano próximo más joven, era profesor de arquitectura, y cayó en 1915 en el campo de batalla. En la biografía de Marianne Karl aparece—en el estilo del obituario a los caídos—como «héroe, guerrero por naturaleza, ser soldado le pedía la sangre» (*L* 538); sin embargo, desde la perspectiva interior de Marianne, Karl era un alcohólico físicamente inhibido, que sentía pavor a una relación con las mujeres y que, como consecuencia de una «excesiva irritación cerebral», padecía ataques incontrolables de ira.[20] Marianne, que conocía muy bien las debilidades de los hombres de apariencia heroica, debió haberse dado cuenta de la analogía con Max. La prima de Weber, su casi prometida, Emmy Baumgarten, también estaba enferma de los nervios, e ingresó varias veces en un hospital psiquiátrico. Otto Benecke, otro primo con la carga hereditaria de los Fallenstein, gravemente depresivo, se suicidó, como lo hiciera con anterioridad su hermano Hans. Si Weber buscaba huellas de degeneración en su herencia familiar, pudo encontrarlas

en abundancia.

En un principio Marianne percibió en sí misma peores antecedentes hereditarios que en Max; y no sólo ella lo vio así; antes de su matrimonio, Helene se puso a investigar su estado de salud mental (*R* 545).[21] Cuando en el año de 1897, en España, Marianne sufrió ataques de asma, Max Weber le escribió a su madre: «esa disposición es parte de una herencia nerviosa».[22] En esos días Max todavía se hacía pasar por el de los nervios más resistentes de los dos. De acuerdo con las memorias de Marianne, la locura irrumpió en su «desdichada familia»—como le escribe Marianne a Helene en 1916—[23] prácticamente en cadena. Después de la muerte temprana de su madre, su propio padre padeció delirio de persecución; su hermano Karl tuvo ataques incontrolables de ira y fue recluido en las clínicas de Bodelschwing en Bethel, donde desarrolló al menos cierta capacidad empresarial como fundador de la «colecta de desperdicios para el reúso de ropa vieja y cachivaches». Hugo, otro de los hermanos, enloqueció cuando era estudiante; «sería mejor que estuviera bajo tierra, se lamentaba la abuela» (*LE* 38). Por último, un primo contrajo una enfermedad mental. «Los pobres padres […] luego de haber vencido en ellos mismos a los demonios malignos (mi tío afirmaba: "toda mi vida debí luchar contra las enfermedades mentales") deben aceptar ahora que en su hijo las dotes de un hada maligna prevalecen sobre las de una magnánima» (Marianne a Helene, el 30 de agosto de 1908). ¡De nuevo los «demonios»!

No todos pensaban que el padre de Marianne era un enfermo mental; el ayuntamiento de la ciudad de Lage, donde atendía un consultorio médico distrital, informaba que el padre de Marianne era, en 1880, muy solicitado como médico, y que «gozaba de gran prestigio en su profesión».

Para irritación de su hija, el conde regente de Lippe, el día de su cumpleaños, en el año de 1901, le otorgó el título de «consejero sanitario».[24] La misma Marianne consultaba ocasionalmente a su padre para medicar a su marido, pero consideraba que visitarlo era para ella «una tortura moral». A principios de 1900 le escribía al Max enfermo: «la mugre me sobrecoge cada vez más, y luego el aire irrespirable en el cuarto donde duermo, ahí cuelgan los gabanes viejos y los pantalones sucios de Papá […] y apesta como si el piso se hubiera impregnado con el contenido de tres bacinicas». Tres años más tarde vuelve sobre el tema: «La inmundicia es poco menos que indescriptible».[25]

Además, Marianne le achacaba a su padre la muerte de su madre, pues estaba convencida de que él la había infectado durante el parto con la fiebre puerperal que proliferaba entonces por muchos lugares. Nadie podía asegurar lo cierto que era ese reclamo; una tía recordaba que la madre había estado enferma desde antes.[26] En todo caso, Marianne era consciente de que debía superar tanto como fuera posible su herencia afectada con la mejor parte de su naturaleza. Se sentía interiormente unida con su marido en esa lucha. En una carta a Helene (6 de mayo de 1913) lamenta «todo el estéril sufrimiento que se le impuso a esta familia con los estados mentales anormales». La idea de tener hijos propios debió mezclarse con el miedo a transmitir una herencia negativa. De alguna manera, los antecedentes genéticos no dejan lugar a la esperanza, por lo que Marianne simpatizaba con las ideas eugenésicas.[27]

Sin embargo, los Weber no eran ciertamente unos fatalistas en cuanto a la herencia biológica, sino que sabían lo que toda persona racional debe saber: que en cuestiones de salud y enfermedad mucho depende del modo en que vivimos. Como

se acostumbraba en el siglo XIX, en la tradición de la familia weberiana estaba la idea de la cura por la naturaleza. Aun después de su opulento matrimonio el abuelo Fallenstein mantenía en pie «la sencillez estoica y la naturalidad del régimen de vida»—los Weber conocían el origen estoico del ideal de la vida en armonía con la naturaleza—, y también Helene adoptó la filosofía del curtimiento y del agua helada (*L* 13).

Adolf Hausrath: el terror de las hermanas Fallenstein

Ya en la época de los grandes filósofos se sabía que una vida excesivamente intelectual se pagaba a menudo con la «hipocondría»—es decir, con rasgos extravagantes y neuróticos—, y los Weber tenían a la vista el ejemplo de este precio del espíritu. Un botón de muestra fue para el joven Max su tío político Adolf Hausrath (1837-1909), profesor de teología en Heidelberg entre 1871 y 1907, que vivía en la Villa Fallenstein cuando Weber estudiaba en esa ciudad. Como historiador de las religiones, librepensador de modales excéntricos e individuo al que le apasionaba la política, era una personalidad sugestiva para el joven Weber; sin embargo, sobre todo para las mujeres, era la oveja negra de la familia porque—según ellas—se comportaba como un tirano implacable con su esposa Henriette (1840-1895), la hermana mayor de Helene. Por su lado, Hausrath se sentía maltratado por la familia y se vengaba escribiendo *romans à clef* con seudónimo, que incluso fueron traducidos al inglés, en las cuales describía de manera nada favorable a los miembros de la familia (*R* 336 y ss.) En su narración *Elfriede* (1885) Hausrath contrasta una familia de la clase alta—la suya propia—, que carga con todas las huellas de la degeneración biológica y cuyos miembros están siempre enfermos, con la

familia de un jardinero que goza de buena salud y se encuentra en armonía con la naturaleza (*R* 340). Mal que bien, Hausrath tuvo 11 hijos en su matrimonio. Nunca fue un antifeminista radical; junto con su colega Troeltsch votó *a favor* de la admisión de las mujeres a la universidad, en una muy disputada votación de los profesores de Heidelberg.[28] Su labor pionera al descifrar las fuentes talmúdicas para entender mejor el entorno israelita de las historias del Nuevo Testamento, que incluso le valió diversos ataques, no fue obstáculo para que asumiera posturas antisemitas en los temas políticos de la época.[29] En su primera obra sobre el apóstol Pablo, Hausrath afirmó, como ley fundamental de la ascética de todos los tiempos, que la abstinencia transforma al pecado en algo mucho más tentador. «Precisamente eso es lo que estimula la energía de la vida sensual, que el espíritu observe todas sus manifestaciones con una tensa atención, tratando de detenerlas y de contenerlas.»[30] Con esto Hausrath se acercaba al *Zwischenbetrachtung [Interludio]* de Weber.

Helene sentía que el trato con su cuñado era «una tortura». Por el contrario, Marianne, quien durante una época se adelantó a su marido en la historia de la religión, encontraba «maravillosa» su *Neutestamentliche Zeitgeschichte [Historia de la época del Nuevo Testamento]*, obra monumental en cuatro tomos que leyó con gran placer en Roma en el año de 1901. Ella siempre lamentaba que Hausrath fuese moralmente tan repulsivo, «porque de no ser así uno le tendría cariño por esa obra» (a Helene, 2 de junio de 1901). «A como diera lugar» quería leer esa obra con Max» (*WzG* 262), tan importante le parecía.

El preceptor político de Max Weber: Hermann Baumgarten

Desde muy temprano Max Weber conoció la exaltación

que nace de un esfuerzo unilateral del espíritu; pero también descubrió otra causa de sufrimiento: el nexo que existe entre el sufrimiento individual y el estado patológico de una nación. Durante su época de estudiante y el servicio militar Hermann Baumgarten (1825-1893), su tío, ejerció sobre él la influencia intelectual más intensa. A partir de 1872 Baumgarten fue profesor de historia en la Universidad de Estrasburgo; era el padre de «Emmerling»—durante años la casi prometida de Max Weber—y de Fritz y Otto Baumgarten, el primero filólogo y el segundo teólogo, ambos amigos cercanos del joven Weber, con quienes sostenía un intenso intercambio en diálogos y correspondencia. Ida (1837-1899), esposa de Hermann y hermana mayor de Helene, encarnaba la tradición de los hugonotes de manera aún más severa que su misma hermana. «Ella mide toda actividad con los parámetros implacables de la ética cristiana. Por esa razón nada de lo que hace le resulta suficiente y vive en un permanente conflicto con su voluntad.» Esa misma severidad la llevó a despreciar el «mundo académico» de su marido (*L* 87-88). Aquí el joven Weber encontró por primera vez, de un modo manifiesto que lo estremecía de horror, «la ética de la convicción» con la que más tarde lucharía tanto. Otto, el hijo de Ida, educado en este espíritu, superaba a veces a su madre en cuestión de rigidez. «Por resistirse por principio a la explotación de un nacimiento extramarital» separó a una nodriza de su hijo recién nacido y se convirtió así en responsable de la muerte del niño, e indirectamente también de la de su propia esposa.[31]

Otto Baumgarten

Max Weber conoció en Hermann Baumgarten no sólo a una personalidad que sufría por sus problemas conyugales, sino también a un individuo desgarrado por conflictos políticos. En 1866 Baumgarten y Treitschke se situaron a la cabeza de los liberales que reconocieron la política de poder de Bismarck y de la nueva Alemania y renegaron con fervor apóstata del viejo liberalismo de la época de 1848, al que desacreditaron como charlatanería de profesores universitarios ajenos al mundo. Por aquel entonces su *Selbstkritik [Autocrítica]* del liberalismo alemán, publicada en los *Anuarios Prusianos*, llamó fuertemente la atención. En ella se aprecia una gran nostalgia por una Alemania templada y saludable, enérgica y realista; una nostalgia que se alimentaba de fuentes muy personales, y que más tarde también sentiría el mismo Max Weber. Una y otra vez volvía al mismo *leitmotiv:* la «enfermedad nacional», que ha causado «heridas mortales» en el cuerpo del pueblo, destruye también nuestro propio cuerpo. Con una «viril capacidad defensiva», en

cambio, regresarían la «alegría popular» y «la extraviada salud del cuerpo». Con eso iba de la mano un rechazo tajante de la idea fija, surgida en algunos círculos académicos, de que la práctica política podía manejarse con el método científico.[32] Precisamente la pasión política del científico honesto implicaba una estricta separación de la política y la ciencia. Aquí tenemos ya un motivo weberiano básico, tanto emocional como intelectual. En Estrasburgo surgió otra vez en Baumgarten el antiguo liberal, porque vio con amargura cómo el liberalismo burgués era políticamente sometido por Bismarck a un proceso de incapacitación y castración. Con este nuevo viraje se enemistó con Treitschke, quien en el año de 1882 se burlaba de su antiguo amigo. «Si no hubiera sabido desde antes que gente como Baumgarten se iba a enfurecer hasta arderle la sangre con mi *Historia de Alemania*, no la hubiera escrito.»[33] La simpatía de Max Weber estuvo dividida entre ambos adversarios.

La experiencia familiar como clave de la historia de la economía: la tesis de doctorado de Weber

La experiencia familiar recorre como un hilo rojo toda la obra científica de Weber, desde su tesis de doctorado hasta *Economía y sociedad*. Mucho antes de que postulara la génesis del capitalismo moderno a partir de las afinidades electivas entre empresarios y puritanos, Weber descubrió su origen en la familia. El término clave de «familia» se encuentra citado con la mayor frecuencia en su tesis de doctorado del año de 1889 sobre *El desarrollo del principio de la responsabilidad solidaria y del patrimonio especial en las sociedades mercantiles colectivas de las comunidades presupuestarias y comerciales de las ciudades italianas.* Si el lector actual busca abrirse paso a través de las trivialidades de la especialidad

jurídico-histórica con que empieza este trabajo, de primera intención no entiende lo que en verdad le interesa a Weber en esta materia tan árida. Sin embargo, todo se aclara cuando de pronto encuentra en la «economía familiar comunitaria» el origen de las sociedades mercantiles del norte de Italia. La historia del capitalismo es esencialmente para Weber—y su perspectiva estaba muy bien fundamentada—la historia del manejo del riesgo y, por lo tanto, una historia de la génesis de la confianza. Es la responsabilidad solidaria de toda la casa—y no sólo de los parientes consanguíneos—la que crea en primer lugar esa solvencia que el capitalismo necesita si quiere alcanzar la consistencia e ir más allá de la suerte ocasional de los cazafortunas. La capacidad de la familia para la autorreproducción es también la que hace posible la continuidad de una acumulación del capital a largo plazo, y le otorga al capitalismo—en un sentido moderno—su «sustentabilidad». Levin Goldschmidt, director de la tesis de doctorado, creía que Weber era propenso a exagerar los orígenes familiares de las sociedades mercantiles.[34]

Con los ejemplos de la historia familiar ante los ojos, para Weber era evidente lo que la teoría de la economía contemporánea ha vuelto a descubrir con grandes esfuerzos: en el núcleo de la empresa capitalista se requiere una atmósfera de confianza mutua para que el modo capitalista de la economía no se erosione a consecuencia de fricciones tanto psíquicas como financieras. El frío rigor calculador precisa una zona nuclear en la que no se ejerza el cálculo. «La ausencia de cualquier abono en cuenta aparece—según el derecho antiguo—como algo natural en la comunidad de bienes» (*SWG* 346). Es decir, un elemento casi natural, aunque no necesariamente una cohesión orgánica en sentido estricto, basada sólo en la reproducción. Weber insiste en esto una y otra vez. Lo decisivo es más bien—como Weber cita de

las fuentes—el *stare ad unum panem et vinum* (*SWG* 348). La comunidad de la comida y la bebida—también muy corporal—une por lo menos tanto como la comunidad sexual. Weber mismo lo vive una y otra vez. No sólo en su caso, la propia experiencia que se refleja en las fuentes históricas lleva a descubrimientos sobre contextos históricos. Aun en nuestros días un típico descubrimiento de la investigación histórica de la clase empresarial muestra que el capitalismo—por lo menos el que ha tenido éxito—no es tan anónimo como suele decirse, sino que se apoya en una red de relaciones personales que se han desarrollado a lo largo de bastante tiempo.

Weber nos muestra aquí un interés específico por los aspectos más precarios y arcaicos de su tema, lo que después se convertirá repetidamente en uno de los rasgos distintivos de su estilo: las situaciones límite críticas; la total responsabilidad de todos los miembros de la casa por la gestión ruinosa de los negocios por parte de uno de sus miembros; más todavía: el deber de la venganza familiar violenta en el caso del asesinato de uno de sus miembros. En las situaciones de crisis se muestra el verdadero valor de una comunidad. Cuando Hermann Schäfer—el cuñado de Max Weber—cayó en el campo de batalla en el año de 1915, todos los miembros de la familia se unieron para apoyar a Lili, la hermana viuda.

Desde el principio la familia fue uno de los temas centrales de la sociología, en el área colindante con la etnología. A finales del siglo xix los sociólogos y los etnólogos solían llamar la atención cuando subrayaban, frente a la ideología burguesa dominante, el carácter antinatural de la familia, remitiéndose a la tesis del matriarcado original, del clan o del pacto varonil. Al liberarse la sociología de su ambición de ser una ciencia natural, gran cantidad de sociólogos adoptaron como regla del juego la explicación de los fenómenos

sociológicos sólo desde la perspectiva sociológica. Émile Durkheim, un contemporáneo de Weber, veneraba tanto el manuscrito para su cátedra sobre la familia que durante muchos años lo llevaba consigo incluso en sus viajes. Durkheim partía de la convicción de que el matrimonio y la familia eran instituciones sociales que sólo pueden explicarse en relación con otras organizaciones sociales. La visión que hacía derivar la familia sólo de las relaciones sexuales y del parentesco sanguíneo fue para él, como para muchos sociólogos y etnólogos, la quintaesencia de la ignorancia sociológica.[35] Johann Gustav Droysen (1808-1884), el más brillante de los teóricos alemanes de la historia en su época, tenía como única respuesta el insulto cuando oía la idea de que la familia era algo así como un «ente de crecimiento espontáneo» (*etwas Naturwüchsiges*): «Lo que se genera espontáneamente comienza con la putrefacción como fase terminal de la decrepitud más voluptuosa».[36] ¡Nótense los matices!

También Weber se oponía a sexualizar el tema de la familia; pero, al contrario de Durkheim, nunca pensó deducir el concepto de la familia de los grandes sistemas sociales, y si lo juzgamos desde nuestros días, a Weber le asistía más razón que a su rival francés.[37] Para Weber no existía un sistema social del cual uno pudiera inferir fenómenos concretos; sin embargo, sí concebía un «aparato» en el sentido de una burocracia, o una «maquinaria partidista». Para él la realidad siempre era algo concreto. Marianne Weber creía interpretar la visión de su cónyuge cuando después de su muerte, en 1920, insistía ante aquellos jóvenes revolucionarios que deseaban establecer el comunismo de buenas a primeras, que «la familia es la única forma de vida *comunista originaria* y natural, que ha resistido al desarrollo de la economía individualista».[38] Para Weber la familia incluso puede ser

portadora de carisma; sin embargo, familia y carisma pueden despeñarse en un conflicto mortal. En su época Weber se dio cuenta del conflicto por sus propias experiencias carismáticas que lo habían distanciado de su familia. La autoridad del profeta *no* procedía de la familia, antes al contrario: los seguidores de Moisés aseguraron su autoridad «gracias a un baño de sangre entre los miembros más próximos de su clan» (*J* 182).

La casa como la célula originaria de la sociedad

La *casa* seguía siendo, para el Weber tardío, el marco vital más concreto, la unidad primitiva de la producción y la reproducción desde el comienzo de la vida sedentaria. Uno de los primeros fragmentos de esa enorme multitud de textos que se publicó en forma póstuma como su obra principal, *Economía y sociedad*, consiste—como hoy sabemos—en el ensayo sobre *las comunidades domésticas*, un texto que Weber escribió probablemente en 1910, poco después de haberse mudado a la mansión Fallenstein (I/22-1, 108 y ss.). Aquí despliega de un modo más exhaustivo que en su tesis de doctorado la idea del «comunismo doméstico»—en este texto emplea por primera vez el concepto—, y sobre todo un principio fundamental, que no será *descartado:* «el individuo contribuye según sus fuerzas y goza según sus necesidades». Weber estaba convencido de que este principio fundamental seguía vigente en la familia moderna. Por supuesto, nadie mejor que él para saberlo, porque en los muchos años de incapacidad de trabajo profesional pudo llevar a cabo, gracias a los donativos maternos de la fortuna familiar, los viajes que tanto añoraba.

El descubrimiento de la casa, del *oikos* como célula originaria de la economía, se remonta a Aristóteles. Sin

embargo, fue el reconocimiento de que la economía doméstica significaba mucho más que sólo un primer estadio de la evolución lo que, según Friedrich Tenbruck, despertó a Weber del «sueño dogmático»: la idea fija de los estadios de la evolución.[39] Weber conocía «la situación de compañías internacionales con cifras millonarias, cuyos capitales pertenecían en gran parte, aunque no del todo, a parientes en distintos grados, y cuya dirección en gran parte también, aunque tampoco del todo, se encontraba en manos de los miembros de la misma familia», donde las ganancias anuales se reunían en un fondo único y se repartían según claves de distribución asombrosamente sencillas (a menudo simplemente *per capita*). Un pariente no ganaba más por su trabajo que otros empleados en la compañía. «Después del cierre del balance comenzaba para los afortunados accionistas el reino de la igualdad y la fraternidad» (I/22-1, 120 y ss.) Una alusión irónica al ideal comunista, pero al mismo tiempo una referencia a un oculto humanismo del sistema capitalista. Por el contrario, Alfred Weber, que nunca había amado la casa paterna ni deseaba fundar una propia, se concentraba en el horror de la industria doméstica de un modo tan intenso que ni siquiera se percató de cómo se acercaba su futura amante.[40]

Las *Comunidades domésticas* surgieron siguiendo muy de cerca la obra *Esposa y madre en el desarrollo jurídico*, de Marianne Weber (I/22, 108), circunstancia que arroja luz sobre el significado de la presencia de Marianne durante el reinicio del trabajo científico de su marido. También en esta obra se habla mucho de «la comunidad doméstica de la gran familia». No obstante, desde la perspectiva femenina de Marianne estas comunidades eran todo lo contrario a un paisaje idílico. Antes al contrario: Marianne impugna pocas cosas de un modo tan crítico y exhaustivo como la glorificación nostálgica de estas formas antiguas de vida en

común. En ninguna parte—se indigna Marianne—«se ha esclavizado tanto a la mujer como en las comunidades domésticas de las grandes familias, que constituyen aún hoy en día la forma generalizada de las empresas rurales entre los pueblos eslavos». La mujer es tratada en ellas «muchas veces peor que las bestias domésticas […] Tanto entre los pueblos eslavos del sur como, de manera aún más descarada, en las comunidades campesinas rusas, el *pater familias* mantiene relaciones sexuales con las esposas de sus hijos» (*EM* 68).

Max Weber tampoco pasó por alto este detalle etnológico escabroso; no obstante, lo menciona de acuerdo con su credo científico dominante: sin emitir un juicio de valor. Según él, la tendencia principal de la comunidad doméstica se encaminaba hacia la regulación de las relaciones sexuales; pero precisamente esa regulación respondía a motivos sexuales. «Los controles más antiguos y profundos del persistente poder doméstico comunista no parten directamente de motivos económicos, sino, al parecer, del desarrollo de exigencias sexuales exclusivas de los miembros de la comunidad sobre las mujeres sometidas a la misma autoridad de las comunidades» (I/22-1, 127). De modo que al final la sexualidad sí es la fuerza pulsional detrás de los procesos de diferenciación de la comunidad doméstica; el impulso sexual logra mucho más el carácter exclusivo que el mismo interés económico. La sexualidad exclusiva—en medida mucho mayor que el trabajo, que motiva numerosos rasgos comunes—, necesita paredes separadoras en la casa. La naturaleza, que parecía haber sido excluida de la comunidad doméstica, regresa otra vez por sus fueros.

El valor de la propia experiencia para la experiencia del mundo

La pregunta más difícil es qué valor científico tenían las constantes referencias de Weber a su propia experiencia. Sin duda la propia experiencia no es un ente extraño en la historia de la ciencia. Como se ha demostrado, la sociología de la familia a menudo ha registrado mayores avances cuando las relaciones familiares se analizan en su propio entorno que cuando—por una proclividad al exotismo—se concentra la investigación en las familias de los aborígenes, un campo siempre bienvenido para toda clase de proyecciones. Aun desde la perspectiva de nuestros días, Weber reconoció del modo más certero que el núcleo de la sociedad hindú no era la casta—como todos creían—, sino la familia.[41]

El mismo Weber vivió en una familia bastante intacta, cuya consistencia se manifestaba precisamente en sus desacuerdos. Mientras los sociólogos de la familia de esa época por lo general lamentaban la decadencia de la familia moderna, Weber permaneció relativamente inmune «al estado de ánimo catastrofista de la más vieja sociología de la familia» (René König).[42] Weber entendía la familia, al parecer, como una institución casi indestructible, anclada en la naturaleza humana; y todavía en nuestros días, tras la desaparición de tantas uniones familiares, no se puede excluir que tuviese razón. Aun los más recientes conocimientos de las ciencias sociales indican que los grupos pequeños son más estables que los grupos mayores.[43] Y al parecer esto no sólo tiene que ver con el hecho de que con el crecimiento de los grupos la complejidad de las relaciones aumenta en progresión geométrica, sino también con la misma naturaleza humana, tal como ha evolucionado a lo largo de la historia.

[1] Friedrich Lenger, *Werner Sombart 1863-1941. Eine Biographie*, p. 30.

[2] Pero no sólo de la sociología francesa, sino también de la política social. *Cf.* Franz-Xaver Kaufmann (*Varianten des Wohlfahrtsstaats. Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich*, pp. 211 y ss.) sobre «La crisis de la familia y la población como problema principal de la sociopolítica francesa».

[3] Sammlung Grathoff [Colección Grathoff, en lo sucesivo abreviado como SG], Marianne a Helene Weber, s. f. (1893; Ana 446) acerca de Klara: «ya es tiempo de que finalmente nos conozcamos más de cerca, puesto que en realidad, como siempre digo, Klara es la primera esposa de Max». Cartas de Weber a Klara: *JB* 350 y ss. Respecto al beso, Nachlass Jaspers (Legado de Jaspers), núm. 13.

[4] Otto Döhner, *Das Hugenottengeschlecht Souchay de la Duboissière und seine Nachkommen*.

[*] En Alemania los profesores tienen el estatus de funcionarios estatales. [T.]

[5] Ana 446 Escrito 20 v.

[6] [Emilie Fallenstein] *Erinnerungsblätter an meine Kindheit und Jugend. Für meine Kinder aufgezeichnet in den Winterabenden 1872-1875*, pp. 19-20.

[7] Véase J. Radkau, *Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt*, pp. 254 y ss.

[8] *The Works of William E. Channing*, p. 392.

[9] Emilie Fallenstein a Max Weber padre, 17 de febrero de 1871, del legado de R. Gratfhoff, carpeta sobre Helene Weber.

[10] E. Fallenstein, *op. cit*., p. 5.

[11] II/9, a Mina Tobler, 13 de julio de 1917.

[12] Kurt Bohnsack, *Oerlinghausen und die Weber-Familie*, pp. 6 y ss.

[13] Según dijo Ernst Troeltsch en 1920 en su obituario para Weber: «Él [Weber] descendía de una familia que por sí misma representaba una concentración extraordinaria de capacidades intelectuales, aunque también de trastornos nerviosos» (*WuZ* 43).

[14] Ana 446 Escrito 20 V.

[15] Hans Norbert Fügen, *Max Weber*, p. 11, basado en Gervinus.

[16] Anónimo (Georg Gottfried Gervinus), *Georg Friedrich Fallenstein. Erinnerungs-Blätter für Verwandte und Freunde*, p. 21.

[17] *Ibid*., p. 14.

[18] *Ibid*., p. 6.

[19] Eberhard Demm, «Max und Alfred Weber im Verein für Sozialpolitik», en *WuZ* 124.

[20] Marianne a Helene Weber, 30 de abril de 1914 y 13 de enero de 1901.

[21] Por el contrario, Helene parece haberle ocultado a Marianne durante largo tiempo la meningitis que Max Weber sufrió en su primera infancia, incluso todavía en 1898, cuando se vio afectado por su colapso nervioso. En una carta le escribe (9 de septiembre de 1898, SG) que Max ¡no padeció «ninguna enfermedad infantil»!

[22] Geheimes Staatsarchiv, Nachlass M. Weber [Archivo Estatal Secreto, Legado de Max Weber, en lo sucesivo abreviado como GStA N1], núm. 30, vol. 12, Max a Helene Weber, 18 de julio de 1897.

[23] Marianne a Helene Weber, 18 de septiembre de 1916.

[24] K. Bohnsack, pp. 63, 72.

[25] Marianne a Max Weber, a principios de 1900 (s. f.); Marianne a Helene Weber, 5 de enero de 1903, SG.

[26] K. Bohnsack, *op. cit*., p. 75.

[27] Marianne a Helene Weber, 12 de octubre de 1916: «Una muchacha reumática, infinitamente desmedrada […] resulta ser la madre de tres hijos ilegítimos». Entonces se veía compelida a «apoyar enfáticamente» una aseveración del secretario del Consejo para la Pobreza: «Si un ser tan miserable engendra cada año una criatura ilegítima que nosotros debemos mantener, sería mejor encerrarla en un asilo».

[28] Hans-Georg Drescher, *Ernst Troeltsch. Leben und Werk*, p. 14.

[29] *R* 338 n.; Hans Liebeschütz, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, p. 249.

[30] *Ibid*., p. 14.

[31] Otto Baumgarten, *Meine Lebensgeschichte*, pp. 68-69.

[32] Hermann Baumgarten, *Der deutsche Liberalismus*, pp. 26 y ss., 57, 93, 95.

[33] *Heinrich von Treitschkes Briefe*, p. 545.

[34] Knut Borchardt al autor, 8 de diciembre de 2003, haciendo referencia a la mención de la tesis doctoral de Weber en la tercera edición del *Manual de derecho mercantil* de Goldschmidt. Le agradezco a Borchardt las muchas observaciones para la mejor comprensión de esta materia, que no me resulta tan fácilmente asequible.

[35] Steven Lukes, *Emile Durkheim. His Life and Work*, pp. 181-182.

[36] Johann Gustav Droysen, *Historik*, p. 212.

[37] René König, en Wilhelm Bernsdorf (comp.), *Wörterbuch der Soziologie*, vol. 1, p. 211.

[38] Marianne Weber, «Untergang oder Anfang?», *Die Frau*, p. 263, similar a *L* 687.

[39] Friedrich H. Tenbruck, «Max Weber und Eduard Mayer», *WuZ* 341.

[40] E. Demm, *Ein Liberaler in Kaiserreich und Republik. Der politische Weg Alfred Webers bis 1920*, pp. 33 y ss.

[41] Axel Michaels, *Der Hinduismus*, pp. 19-20, 115, 193.

[42] René König en *Wörterbuch der Soziologie*, p. 215.

[43] Mancur Olson, «Group Size and Group Behaviour», en John E. Baden y Douglas S. Noonan (comps.), *Managing the Commons*, pp. 39 y ss.

Una juventud sabia en las afueras de Berlín

¿Cuál era la patria chica de Weber? Max Weber nació el 21 de abril de 1864 en la ciudad de Erfurt; al cumplir cinco años de edad sus padres se mudaron a Charlottenburg, por esa época una ciudad al oeste de Berlín. El padre trabajaba en Erfurt y luego en Berlín, como concejal. La casa de los Weber era centro de encuentro de personalidades notables y dignatarios regionales. Sin embargo, Weber nunca tuvo sentimientos de pertenencia ni con respecto a Turingia ni a Berlín.[1] El padre, que había nacido en Bielefeld, presumía de sus lazos con la tierra natal, aun cuando se encontraba fuera del suelo vernáculo. Cuando en 1872, en Coburgo, se presentó por primera vez como candidato para una diputación en el Reichstag, Max Weber padre declaró en su presentación en la campaña electoral: «Soy hijo de la tierra roja de Westfalia» (*R* 374). Por el contrario, el hijo nunca se sintió identificado con el suelo natal, aunque más tarde se fijara siempre en los factores que unían a otros a la tierra, ya fuese en el caso de Otto von Bismarck o en el de los antiguos sacerdotes israelitas consagrados al culto de Baal.

En una época en la que la gran mayoría de los alemanes sentían su pertenencia a diferentes etnias y regiones, Weber nunca tuvo conciencia de pertenecer a una patria chica,[2] y

tampoco hablaba el alemán con el acento específico de un dialecto regional (*WzG* 32). Una parte de su nacionalismo se explica porque se sentía alemán, y nada más. Cuando en el verano de 1912 la mesa directiva de la Asociación para la Política Social discutía si su próxima reunión con motivo de su 40 aniversario debía celebrarse en Eisenach, donde se había fundado en 1872, un lugar que se antojaba idóneo no sólo por el castillo de Wartburg sino también por su ubicación central en el Reich, Weber argumentó a favor de Berlín por razones políticas, y se opuso de modo violento a que el encuentro se realizara en «Eisenach o en cualquier otro pueblucho apestoso» (II/7, 585). A pesar de haber nacido en Erfurt, se sentía muy ajeno a un amor romántico por Turingia, con todo y sus escenarios relacionados con Tannhäuser y Martín Lutero. Apenas con el renacimiento de su vida erótica, poco antes de su muerte, surgió un fuerte sentimiento de amor al terruño. En primer lugar en Oerlinghausen, donde podía imaginarse en la soledad con Mina Tobler; en segundo, en Múnich, donde estaba cerca de Else Jaffé: «Cuando vuelva a ver las torres redondas de la Frauenkirche,* una voz dentro de mí exclamará "mi tierra, mi tierra"», le escribía a Else el 7 de septiembre de 1919.

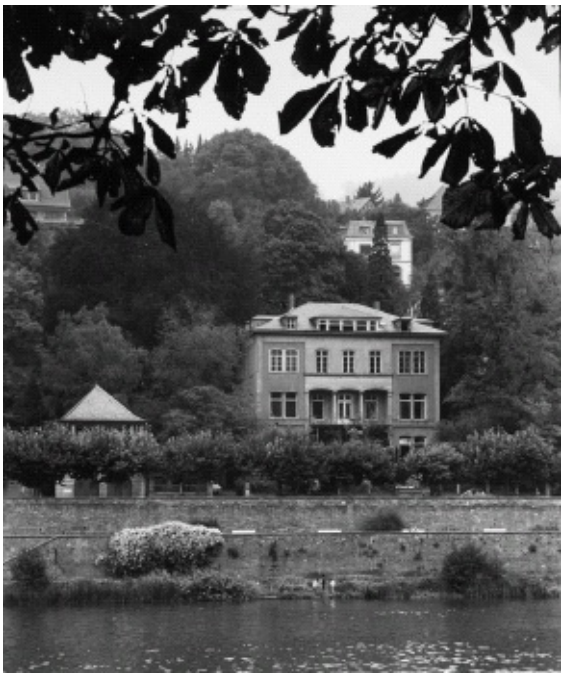
Una infancia dominada por la cabeza

A los dos años de edad Weber enfermó de una meningitis, que por esa época era una enfermedad muy peligrosa, sobre todo para los niños; sólo varios años después logró restablecerse, mal que bien. A los 30 años le recordaba a su madre «los muchos años en que fui para ti tu niño enfermizo; una constante preocupación, tanto psíquica como física».[3] Por ese entonces la mortalidad en la meningitis infantil fluctuaba entre el 70 y el 100%. El agente patógeno todavía era

desconocido y la medicina se encontraba en un estado de total indefensión. Aun cuando en 1887 se descubrió el germen que la producía, tuvieron que pasar otros 50 años hasta encontrar un tratamiento exitoso. De acuerdo con la bacteriología, se consideraba a la meningitis como una «clásica enfermedad secundaria», a la que le habría precedido una neumonía, una tuberculosis o una sífilis paterna. En esta última causa se centraron por mucho tiempo las sospechas, habida cuenta de la tan comentada «alegría de vivir» de su padre. En un manual de medicina del año de 1923 leemos todavía, sobre la meningitis crónica, que el pronóstico era «grave»: «los niños mueren de hidrocefalia».[4] Incluso en un manual de nuestros días se señala: «aun con terapia inmediata, son casi inevitables síntomas residuales de la meningitis como, por ejemplo, una disminución de la agilidad emocional, intelectual y afectiva, anomalías en la conducta o desequilibrios en las pulsiones».[5] Ya en la fase inicial, a menudo antes del diagnóstico de la enfermedad, se producen daños graves en el sistema nervioso central.[6]

Por aquel entonces, si un niño sobrevivía a la meningitis, quedaba el temor de que cayera en un estado de imbecilidad. Weber tenía una cabeza «excesivamente grande» desde su nacimiento; durante la enfermedad la cabeza creció «demasiado notablemente, mientras las extremidades eran tan delicadas como las de una niña». Más tarde creyó recordar que durante la infancia su cabeza se balanceaba como la de un anciano, «pues pesaba demasiado para ese tallo tan tierno».[7] «El médico pronosticaba ya fuese una hidrocefalia o, de lo contrario, que en el futuro cabrían muchas cosas debajo de esa amplia bóveda del cráneo» (*L* 34-34). Tan dispares pronósticos resultaban de las dimensiones corporales del joven. Sea como fuere, toda la atención se concentraba en la cabeza de Weber niño, ya fuese con

preocupación o con esperanza.



Villa Fallenstein, desde 1910 hogar de Weber en Heidelberg.

El niño debió sentir de algún modo el miedo de la madre ante la posibilidad de que su hijo llegara a quedar imbécil como consecuencia de la meningitis. La juventud de Weber fue dominada entonces por un fuerte impulso de demostrar su normalidad intelectual, y sin duda fue una enorme satisfacción para el joven cuando empezó a sentir que era superior en sus rendimientos a muchos compañeros de la misma edad, y que enfrentaba sin esfuerzo y con brillantez las exigencias escolares. Por el contrario, no hay en Weber el recuerdo de las típicas travesuras juveniles que después se rememoran con una amplia sonrisa en la edad adulta.[8] El estudiante de 20 años de edad le aseguraba a su madre que, si bien en la vida universitaria había hecho «muchas cosas imprudentes»—como muchos estudiantes gastaba por encima de sus posibilidades, «ninguna mala jugada, porque siempre pensaba en ti» (*JB* 115). En 1919 Weber le escribía a Else que

con ella vivía su «segunda juventud… ¿y dónde tuve la primera?».[9]

Una típica consecuencia tardía de la meningitis es el debilitamiento de la memoria de esos años de sufrimiento. Quizás ése también fuera el caso de Weber. Mientras muchos otros individuos que viven muy conscientes recuerdan con gusto su infancia, llama la atención la escasez de los recuerdos que Weber tenía de su niñez. La vuelta imaginaria a un paraíso pasado de la infancia le estaba vedada. Los recuerdos de la infancia sólo empezaron a tomar contornos claros a partir de la edad escolar. Las dificultades que tuvo Weber durante toda su vida con su propia naturaleza—la frecuente falta de autocontrol, el estar a la merced de sus «demonios»—acaso tengan que ver con una incapacidad de abrirse paso de modo consciente a través de las propias experiencias infantiles. No pocas veces el estudio de la Antigüedad—que él vivía de un modo tan intenso—aparece como sustituto de la memoria perdida de la infancia.

Desde un principio Weber ocupaba un lugar ambiguo en su familia: por un lado fue el niño enfermizo, hijo de los desvelos; por el otro, «el mayor», el primero de ocho hijos, seis de los cuales alcanzaron la mayoría de edad; y ese sitio le dio la oportunidad de una temprana conciencia de sí mismo, que Weber asumía con gusto. Le encantaba prodigar enseñanzas y advertencias a sus hermanos menores, y a sus hermanas las trataba con una ternura propia de un tío. La enfermedad le dejó durante muchos años una propensión a los dolores de cabeza y a los calambres, pero también un reclamo del amor materno… tanto más cuanto el amor conyugal tendía a desaparecer. «La madre joven se preocupa permanentemente por el niño; nunca abandona la casa sin antes anunciar dónde se la podía encontrar» (*L* 34). Una de

las experiencias primarias de Weber fue la atención que ganaba gracias a su pobre cabeza. El ejemplo del padre era la autopercepción de un hombre hedonista; el de la madre, el sentimiento de una mujer más y más dispuesta al sufrimiento. El joven Weber deseaba ser alegre como cualquier niño, pero desde muy temprano tuvo a la vista también la autopercepción de la madre; por mucho tiempo ésta significó la única salida.

El miedo de Weber

Quien haya padecido de niño una meningitis, y más tarde, por muchos años, sienta estar enfermo de los nervios, vivirá siempre con el temor de perder la razón y el control de sí mismo. En efecto, Weber sintió hasta el final de sus días que vivía bajo la «espada de Damocles». Su increíble rendimiento intelectual siempre tuvo que ver también con la constante necesidad de cerciorarse de que su capacidad no se había deteriorado. Cuando a los 14 años el joven Weber contemplaba los «majestuosos arcos góticos» de la catedral de Colonia, sintió que lo embargaba «una increíble sensación de serenidad y seguridad» (*JB* 8). El sentimiento sobrecogedor que describe, a una edad en la cual otros jóvenes más bien juegan a las aventuras, refleja un gran sufrimiento por el desasosiego y la inseguridad interiores.

Una vez superada la primera inhibición, nada les gusta tanto a los niños normales como chapotear en el agua. Por el contrario, cuando Helene, su madre, de acuerdo con su ideología del «fortalecimiento del cuerpo por medio del agua helada», en Borkum llevaba una y otra vez al mar al niño de cinco años, que apenas había sanado de la meningitis, «a diario los gritos fueron tales que los bañistas exigieron que de inmediato se diera fin a ese procedimiento, y aun el Weber

adulto nunca olvidó el terror de ese método» (*L* 35). Mientras Marianne, en los últimos años, nadaba frecuentemente, Weber regresó a menudo al mar, pero nunca se metió entre las olas, ni mucho menos se puso a nadar. Para él nunca fue un placer bañarse en el oleaje con la camisa de marinero que por aquel entonces era el símbolo libidinal del imperialismo de las flotas de ultramar.

Una de las pocas reminiscencias que Weber narra de su primera infancia es el recuerdo del accidente de un tren en Bélgica, cuyas consecuencias observó a los cuatro años de edad. Esas imágenes regresaron a su memoria cuando, en 1903, viajaba nuevamente por Bélgica. «En Verviers recordé el primer suceso "estremecedor" de mi vida: el descarrilamiento de un tren hace 35 años. Lo estremecedor no era lo que sucedía a mi alrededor, sino más bien contemplar cómo una de las cosas más grandiosas para un niño, una locomotora, yacía en el fondo de una gran zanja como si fuese un borracho: la primera experiencia del carácter efímero de lo grande y lo bello en esta Tierra.»[10] La locomotora como el símbolo del poder. Al mismo tiempo el ferrocarril era un paradigma del peligro. El 31 de diciembre de 1889 Weber le escribía a Hermann Baumgarten sobre la nueva orientación política de Guillermo II, luego de que, al igual que muchos, había puesto tantas esperanzas en el joven káiser: «Uno tiene la impresión de estar en un ferrocarril que avanza con toda rapidez, abrigando a la vez enormes dudas sobre si el próximo cambio de vía será el atinado». La imagen le gustó. Un año más tarde la emplea otra vez en una carta a su tío, añadiendo: «Ojalá que el káiser no arruine o haya arruinado ya su fuerza intelectual». El káiser, en ese momento, apenas tenía 31 años de edad (*JB* 324, 330). Weber comenzaba entonces a transferir sus preocupaciones más íntimas a la figura del emperador, que bien pronto era considerado el mayor neurasténico del

imperio. En efecto, el joven Guillermo II gustaba de la velocidad tanto en el tráfico como en la política, y Weber compartía con muchos otros la sensación de una preocupante aceleración.

Al principio: la naturaleza mezquina

La relación de Max Weber con la *naturaleza* comienza con su propia naturaleza… o con esa diosa implacable, Natura, que le otorgó su propio carácter. Desde niño Weber tenía razones para sentirse tratado en forma mezquina por la naturaleza, aunque no en igual grado en todas las fases de su vida. En su letra, de por sí pésima, la palabra «naturaleza» siempre resulta especialmente difícil de descifrar. La «naturaleza» nunca le dio pie para escribir bellas frases retóricas. En cambio, su sentimiento de la vida le dio la oportunidad de sostener una relación realista con la naturaleza, ajena al ensalzamiento idílico.

Por otro lado, mientras Weber tomaba cada vez más conciencia de que una salud y capacidad de trabajo plenas le estaban vedadas de allí en adelante, debió atormentarlo esa naturaleza darwinista que predicaba la lucha permanente y el *survival of the fittest*. De acuerdo con los criterios del darwinismo puro, Weber debía contarse entre los que estaban condenados a sucumbir en la selección natural de la descarnada lucha por la vida. Tras su colapso psíquico, poseía una barrera interior contra ese puro y brutal naturalismo que no conoce valores culturales dignos de protección. Antes de ese acontecimiento, sin embargo, su pensamiento político contenía elementos darwinistas, atribuyendo a la naturaleza de lo político más poder del que soportaba su propia disposición, no tan vigorosa.

A los 14 años, y ante la proximidad de la ceremonia de su

confirmación religiosa, Weber le hace a su primo Fritz Baumgarten una confesión muy citada: que si no había mencionado antes lo que sentía frente a este acontecimiento, no quería decir que le fuese indiferente. «Creo que hay algo en mi naturaleza que a menudo me impide comunicar mis sentimientos a las otras personas; a veces me cuesta un gran esfuerzo lograrlo. Por lo general disfruto cualquier alegría para mí solo, pero no por esa razón mis sentimientos son menores» (*JB* 21). Ahora bien, un joven no necesita ser demasiado insensible si la confirmación religiosa no le inspira expresiones efusivas. Sin embargo, a Helene muy a menudo le afligía que el «mayor» de sus hijos fuese tan seco con sus sentimientos, y no le diera la satisfacción de formarlo espiritualmente con sus incansables desvelos.

Pero justamente con esa suerte de reproches Helene lo obligaba a confesiones cavilosas. A los 20 años Max Weber manifestaba con sentimientos de culpa «la incapacidad de darme a entender hablando sobre tantas cosas con las personas que están más cerca de mí […] Si a menudo fui poco amable y descortés se debía a que me ocupaba mucho, quizá demasiado, de mí mismo; y me encontraba en completo desacuerdo e insatisfecho con mi propia persona, pero no era capaz de decirlo abiertamente y tampoco capaz de ocultarlo del todo […] Muchas veces me encontraba con mis ideas en caminos muy excéntricos»… Weber no dice cuáles (*JB* 114 y ss.). La carta con la cual pide la mano de Marianne contiene la extraña confesión de que el amor de su madre le «cierra la boca», aparentemente con respecto a las «pasiones elementales» que le impuso la naturaleza, puesto que «no las puede compensar» (*L* 188). Si uno parte del supuesto de que la identidad del individuo no se genera en él mismo, sino que se forma a partir de otros, se impone la conclusión de que el joven Max Weber desarrolló su autopercepción sobre todo a

través de su madre; por ella llegó a verse a sí mismo durante toda su vida como una persona poco accesible. Muchos años después escribe: «nunca fui accesible de un modo sencillo, eso no me fue dado por la naturaleza», para pesar de quienes más lo amaban (*L* 542).

La naturaleza como interrogación abierta

Para Max Weber la naturaleza propia era una interrogación abierta, y con el tiempo ésta se fue haciendo más amplia y recóndita. Weber conoció fases «de un sentimiento de vigor exuberante». Marianne afirmaba que «a lo largo de su vida, Weber rechazó enérgicamente la idea de que la naturaleza nos ha preformado según una ley indefectible, pues estaba convencido de que dentro de él mismo podrían haber prevalecido distintas y polares disposiciones; por ejemplo, hubiera sido posible que se convirtiera en un vividor egoísta y esencialmente amoral, que gracias a su superioridad intelectual se hubiera arrogado el derecho de aprovecharse sin escrúpulos de otros para sus propósitos» (*L* 90). En efecto, la naturaleza humana no era, para Weber, un estado determinante, impuesto de una vez y para siempre, y que no dejara lugar para la fuerza del espíritu.

Durante la época de su servicio militar Weber calificó en una ocasión la asistencia a los servicios religiosos en la iglesia como «el más cruel de los servicios militares que existen» (*JB* 333). Supo que no hería a su madre, devotamente piadosa, con esa aseveración, pues ella misma mantenía cierta distancia frente al cristianismo eclesial. Una de las pocas veces en que el joven Weber se refiere a un sermón—por lo demás un tema favorito de la correspondencia burguesa de esa época, así como de la cultura de escribir un diario, entonces en boga—, se trataba del sermón de Pentecostés del año de

1882 del párroco Riff de Estrasburgo, de cuyo libro de prédicas ya le había leído antes a su madre (*L* 60). En realidad Weber tenía razones para estar a disgusto con Riff, pues este clérigo alsaciano «estaba por completo a favor de los franceses», y la atmósfera antialemana en la Alsacia anexionada al Reich alemán le resultaba a él profundamente irritante. Sin embargo, Weber se mostró impresionado como nunca antes con una homilía. El párroco Riff celebraba Pentecostés con un enfoque religioso naturalista que—según creía Weber—hubiera causado «escándalo» en la ortodoxia protestante de Alemania del norte.

> El contenido de su prédica de Pentecostés residía propiamente en el despliegue y la descripción de una sola gran imagen: el despertar de la naturaleza, el cual debía coincidir con el despertar del Espíritu Santo en los corazones de los discípulos. Sin embargo, la peculiaridad del sermón radicaba en que no sólo describía la imagen de manera que ésta se mantenía como tal a la par de la idea, sino que la misma imagen debía explicar el proceso que se operaba en el espíritu de los apóstoles. Riff expuso ante la comunidad un proceso psicológico; era como si expusiera un tratado teológico acerca de algo así como «la explicación psicológica y natural del acontecer en el día de Pentecostés», y, sin embargo, no podemos decir que les exigiera demasiado a las cabezas de sus campesinos alsacianos, pues explicaba el acontecimiento ateniéndose a la imagen de un modo natural y accesible. [*JB* 53-54.]

Esta descripción parece evocar una experiencia de iniciación de una religión natural, que corresponde a la experiencia práctica que los campesinos tienen de la naturaleza, y no a una idea nacida de una cabeza de la burguesía ilustrada.

El punto de partida religioso de Weber: el panteísmo de William Channing

La transición de Weber hacia la teología popular angloamericana—que lo llevaría a la fama mundial—fue posible gracias a su madre, cuya hermana, Ida, la había dispuesto en su juventud al estudio de los escritos de los teólogos «no dogmáticos» Parker y Channing,[11] considerados como demasiado «radicales» por los teólogos de Erfurt (*L* 30-31). William E. Channing (1780-1842), predicador en Boston, era «unitarianista», opuesto a la doctrina de la Santísima

Trinidad; creía en la unidad de la naturaleza carnal y espiritual de Dios y en el potencial divino en la naturaleza humana y extrahumana, y vivía en una disputa abierta con el calvinismo oficial.[12] Los calvinistas de Heidelberg promovieron, en 1572, la decapitación pública del «antitrinitario» Johannes Sylvanus. No era el calvinismo riguroso el que Helene profesaba en la tradición de los hugonotes, sino más bien una heterodoxia de carácter natural-religioso con rasgos panteístas, que contrastaba con el carácter sombrío del calvinismo, y que actuaba como una semilla de libertad en la estrechez puritana de Nueva Inglaterra.[13] La naturaleza era, para Channing, una revelación de la sabiduría divina.

Max Weber, foto de juventud, Berlín, 1878.

A Helene le preocupaba que su hijo Alfred recibiera, en la

catequesis preparatoria para su confirmación, una educación religiosa demasiado autoritaria (*JB* 113). Coincidía con Marianne en el rechazo de la doctrina del pecado original.[14] Para ellas—como para el puritanismo de Weber—la teología tenía esencialmente un significado práctico para la vida; representaba ante todo, si no un llamado a la vida rigurosa y disciplinada orientada al trabajo lucrativo, la exigencia de una actividad caritativa hasta el límite de las fuerzas. Después de la muerte de su esposo Helene veía en esa actividad su «vocación», en total concordancia con *La ética protestante* de su hijo (*L* 514). Al final, la asistencia humanitaria se convirtió formalmente en su profesión. En 1904, a la edad de 60 años, Helene fue la primera mujer en Prusia en recibir un cargo honorario, en la Oficina de Asistencia a los Pobres en Charlottenburg (*L* 516).

Una madre arrolladoramente poderosa

En la casa de Helene en Charlottenburg sonaba constantemente el teléfono, una nueva y desacostumbrada manera de perturbar la tranquilidad que, con esa frecuencia, hubiera enloquecido literalmente a Max y Marianne Weber. Marianne, siempre tan condescendiente con su suegra, tuvo un rapto de ira en el año de 1912: «que el teléfono gobierne tu vida […] es una barbaridad».[15] Frente a sus hijos, todos tan irritables, Helene hacía alarde de una resistencia aparentemente ilimitada al estrés. Marianne se quejaba de que la capacidad de trabajo de Helene, de la mañana hasta la noche, era «tan *avergonzante* para nosotros», que vivir con ella era imposible, «pues pierde uno todo su amor propio» (*L* 518). Por el «ajetreo» de Helene, Max Weber nunca sintió seguridad en la casa de Charlottenburg, sino más bien «desasosiego».[16] En contra de la insistencia de sus hijos de que

al cumplir los 66 años por fin se retirase de la vida activa, Helene redactó en 1910 un verdadero escrito de autodefensa, alegando que se trataba de sus convicciones, del sentido de su vida (II/ 6, 677). «Helene toma siempre como patrón de su conducta lo absoluto, y exige lo máximo de sí misma en cada situación», escribe Marianne en su *Biografía*. «Por ello nunca cree haber hecho bastante y se considera siempre insuficiente para su Dios» (*L* 32).

Entre líneas surge la imagen de una madre y suegra sumamente demandante que generaba sentimientos de culpa en sí misma y en los demás. Helene pertenecía al género de aquellas «patronas» que, a pesar de ser muy solícitas con las jóvenes del servicio doméstico, siempre tenía conflictos con ellas porque, según Max Weber, no sabía instruirlas para desempeñarse bajo su propia responsabilidad, y nunca se percató de su propia falta.[17]

Lo que el hijo escribe en 1915 desde Charlottenburg sobre una conocida de Helene, igualmente dedicada a sus misiones caritativas, era, probablemente, lo mismo que sentía con alguna frecuencia en relación con su madre: «Es extraño que la buena y eficientísima señora Stein me irrite los nervios de esa forma, agotándome con todo y su bondad trivial y su excelencia. Uno se encuentra indefenso ante tal cosa […] Literalmente me "paraliza"».[18]

Pero también en el caso de Helene es importante acudir a sus propios testimonios, porque en ellos se pueden encontrar otros matices más allá de la imagen de una Helene mojigata y piadosa que circulaba en la comunidad de los Weber, y se cae en la cuenta de que Helene Weber estaba muy influida por la religión natural de su madre y, al mismo tiempo, por su aversión a las iglesias oficiales. Quien sólo conozca a Helene tal como aparece en la *Biografía* de Marianne Weber nunca la

hubiera imaginado capaz de escribir un poema como *Campos de trigo:*

> Sí, cuando todo se ilumina bajo las catedrales del cielo,
> Y la extensa tierra resplandece,
> Cuando el aire dorado de fuentes inagotables
> Llega hasta nosotros a través de todos los mundos,
> Y nada sino el destello de eternas lejanías
> Fermenta la tierra piadosa,
> Entonces quisiera arrodillarme y abrir los brazos
> Para recibir yo también la bendición…
> Para mí el cielo no fue tan beatamente puro
> Que yo tan sólo bebiera su luz.
> Se mezclaba el vaho de la tierra
> Y así me corrompió su dorado deleite.[19]

Helene se encuentra desgarrada entre el cielo y la tierra; primero quiere sentirse unida a «la tierra piadosa»; sin embargo, después anhela transportarse «del vaho de la tierra» al resplandor del cielo. Uno de sus poemas, escrito al parecer a la muerte temprana de uno de sus hijos, dice: «Tu ser me enseñó / la esencia de la pureza. / Ojalá que mis actos y omisiones / fuesen tan ajenos a todo lo terrenal».

Madona y mesías

En el año de 1914, en ocasión del 70 aniversario de su madre, Max Weber le escribió una carta donde narra uno de los pocos recuerdos de la época de Erfurt, que además arroja luz sobre su ser más íntimo. Recuerda en ella el grabado de la Madona Sixtina que colgaba en la sala de la casa de Erfurt, donde siempre identificaba a Helene con la Virgen María, y él mismo, «con la falta de humildad característica», creía ser el niño Jesús (II/8, 614).

La lectura de Parker y Channing suscitaba en Helene esperanzas de un nuevo despertar: «En esta época debería llegar un hombre poderoso para despertar a los que sueñan», y el teólogo Parker podría ser el Juan Bautista que fuera preparando el camino del Salvador.[20] He ahí la forma primigenia de la idea weberiana del líder carismático, en este

caso todavía como un sueño de la religión redentora, no de la política; aunque el joven Weber, «para aflicción de su madre, no sintió nunca la necesidad de buscar la cercanía de un guía» (*L* 98). Durante algún tiempo Helene creyó aparentemente que Friedrich Naumann podría ser el guía espiritual con un toque religioso, y su hijo se dejó influir por el entusiasmo, aunque siempre con ciertas reservas.

Quien se encuentra apartado de la religión tiene con frecuencia una imagen demasiado general del «individuo piadoso». Weber, en cambio, con el ejemplo de la madre a la vista, aprendió muy pronto a distinguir entre diferentes formas de religiosidad y de piedad; y este fino sentido de las diferencias se convirtió más tarde en el punto fuerte del sociólogo de la religión. A diferencia del cristiano normal, vinculado a su iglesia, Weber se dio cuenta muy temprano de que los miembros de las sectas y de las iglesias independientes no eran necesariamente tipos estrafalarios. Después de haber leído en una época a Channing, comenzó a molestarse con él, cuando éste se dio a conocer como pacifista con rigor religioso. Cuando califica la matanza en la guerra como algo «muy inferior al oficio del verdugo»—pues el verdugo mata sólo a criminales sentenciados—, Weber, que en ese momento acababa de terminar su servicio militar, consideró los comentarios de Channing «sencillamente condenables». Además, Weber pensaba, de manera muy realista, que poner «a los militares en una misma línea con una banda de asesinos» no haría que la guerra «fuese más humanitaria» (*JB* 191). El jurista pensaba en la necesidad de aplicar a la guerra un régimen jurídico que sirviera para la protección de los prisioneros y de la población civil.

Aquí se vislumbra el conflicto entre la ética de las convicciones y la ética de la responsabilidad, que Weber en última instancia nunca pudo resolver. Sin embargo, si

imaginamos que Helene era enemiga de cualquier servicio militar nos llevaremos una desilusión. Así como arrastraba a su hijo Max de cinco años, pese a sus gritos, rumbo al mar, más tarde creyó que, si bien al principio le sabría muy amargo, el servicio militar le haría bien al estudiante que había engordado por el excesivo consumo de cerveza (*JB* 92). No obstante, Weber protestaba contra esa convicción materna y se quejaba de «inflamaciones y dolores en los tobillos», como resultado de las prácticas diarias de siete horas (*JB* 76). La madre, convencida de la conveniencia de mantener el organismo saludable a través del curtimiento, no se dejaba impresionar por sus quejas y le reprochaba sus gimoteos, lo que sólo dio pie a que Weber se quejara de manera aún más drástica (*JB* 89).

La madre y la sexualidad

«Esta santa mujer»; así aparece Helene en la *Biografía* de Marianne (*L* 186). Pero se trata de una frase ambigua, como muchos pasajes del libro. En el mismo párrafo, Marianne anota que ella misma es «una criatura terrenal, que está hecha de una pasta muy distinta». Unas líneas antes hay una oscura alusión a «la desgracia de su juventud» (la de Helene), y a la incapacidad de la madre de gozar el instante de manera despreocupada. Marianne le da a entender de un modo claro al lector atento que para su suegra las relaciones sexuales conyugales—ya fuese por su propia manera de ser, ya por una experiencia traumática durante su juventud—nunca fueron «una fuente de placer, sino más bien un severo sacrificio y, al mismo tiempo, un pecado» (*L* 32), y que también a su hijo mayor «le había inculcado frenos indestructibles contra la entrega a los instintos» (*L* 98). Marianne lo presenta aquí como un favor que había que agradecer, pero quien conoce

las cartas de Marianne se da cuenta de que pocas veces hay en su *Biografía* una falta de sinceridad tan indiscutible como en este pasaje, porque ella sabía muy bien que la inhibición sexual era la causa principal de la desesperación de su esposo. La «santidad» de esa mujer había significado en realidad la desgracia de Max Weber.

Se puede partir del hecho de que la *Biografía* refleja aquí también un fragmento de la propia perspectiva de Weber. En 1911, cuando empieza a tener una mejor relación con su propia sexualidad, Weber le escribe a Marianne en tono irónico sobre su madre, quien en su perpetuo impulso de actividad se sentía desdichada por la prescripción médica de un tratamiento de regeneración de tres meses de duración. «Hay que consolarla un poco» diciéndole que después podrá seguir tan activa por más tiempo, y «que su "cuerpo", que tanto odia, es tan sólo un "medio" para otras cosas» (II/7, 21). Subconscientemente, Max Weber debió haber guardado un resentimiento arraigado y tenaz contra su madre, que, sin embargo, nunca se atrevió a manifestar. Así se explica la barrera emocional ante Helene, que ella a su vez interpretaba como obstinación. También su reacción iracunda contra la teoría de Bachofen parece el reflejo de una herida íntima. Esa teoría sobre el bello mundo del matriarcado original—como si el dominio de las madres fuese el paraíso del amor libre—constituía uno de los atractivos para los primeros sociólogos y etnólogos. Ya en el año de 1893 Weber polemiza en una carta a Lujo von Brentano contra «la estupidez en la que se incurre con el fantasma del matriarcado» (*JB* 363), a pesar de que por esos años había tomado partido por su madre en contra del padre. También en su clase inaugural de Friburgo, no obstante que su tema era otro, muy diferente, el profesor Weber arremete contra «el monstruo del matriarcado».

La relación de Marianne con Helene es muy poco

transparente. Muy a menudo la suegra era percibida como la sustituta de la propia madre, a quien Marianne apenas había conocido. Durante muchos años le escribía largas cartas semanales que comenzaban con «Mi queridísima madre», «Madre de mi corazón», y en las que de vez en cuando se mezclaba un suave tono familiar de gorronería, pues necesitaba los donativos financieros de Helene. A finales de 1894 la perspectiva de un viaje a Charlottenburg la entusiasma tanto que emite un grito de alegría con cinco signos de admiración: «¡¡¡¡¡Podría cantar y celebrar todo el día!!!!!».[21] En el año de 1916 Max Weber habla de su madre de una manera tan brutal como vulgar, llamándola «el hombrecito de los ducados» cuya «digestión» se activa con los lamentos de sus hijos.[22]

Cuando el padre de Weber había fallecido—y ya no podía leer las cartas de su nuera a Helene—Marianne no tuvo ningún empacho en mantener a su suegra al tanto de las miserias sexuales de su primogénito. De acuerdo con el modelo de la crítica feminista, en su *Biografía* describe algunas veces a la familia de Weber como patriarcado opresivo; pero en su correspondencia y sus diarios no deja ninguna duda de que la madre ejercía en verdad el dominio absoluto, mientras que el padre era una figura marginal, afable y más bien desorientada. Ocasionales arrebatos de Marianne contra el matriarcado de su suegra revelan que, aun con sus constantes efusiones de complacencia a la «queridísima» madre, tuvo que tragarse una buena dosis de amargura.

Quien lea la *Biografía* entre líneas no puede sino sospechar que la autora, en el fondo, estaba de acuerdo con «los frenos indestructibles» contra los instintos que la madre le había inculcado a su hijo. No obstante, cabe la duda de si la

resignación de la Marianne de 1926 ya existía en la década de 1890. Por lo demás, probablemente no debemos imaginarnos que la hostilidad de Helene ante el sexo fuese muy severa. La versión de Marianne presumiblemente estaba dirigida a disipar la sospecha plausible de que ella misma fuese la causa principal de las inhibiciones de Max Weber. Hay indicios muy claros de que la actitud de Helene ante la sexualidad estaba más dividida de lo que manifiesta la *Biografía* de su nuera. La tensión interna de Weber puede explicarse también por el hecho de que, durante su desarrollo sexual, las señales que recibió en el hogar paterno nunca fueron claras, sino altamente contradictorias.

La religiosidad de Helene no era monástica; para ella era natural que los matrimonios debían compartir una vida sexual. Cuando poco después de su boda Marianne leyó a su suegra un fragmento de *La sonata Kreutzer*, de Tolstoi, a Helene le disgustó ese texto tan hostil a la sexualidad.[23] Por otro lado, le inquietaba y le disgustaba que el joven Weber no quisiera concurrir a los bailes y que le incomodaran los escotes de los vestidos femeninos. Helene creía que eso era poco menos que un incumplimiento de sus obligaciones, porque una de las tareas naturales de un hombre joven consistía en hacer felices a las mujeres. Esa insistencia maternal exasperó la rebeldía de Weber; él prefería «el más insignificante refrigerio matinal […] entre seres racionales»—es decir: hombres—a un baile, donde hay que «ganarse un pedazo de carne con gran esfuerzo, dando brincos al estilo de un canguro, y para fumar un puro y beber un vaso de cerveza uno debe escabullirse sigilosamente al área de las escaleras» (*JB* 202 y ss.). Contrariaba intencionalmente a su madre cuando le manifestaba que en los bailes no le interesaban las mujeres, sino sólo la carne comestible, la cerveza y los puros. Por principio, Helene no era ninguna mojigata, sino que

estaba convencida de que toda mujer debía vivir una «gran pasión»,[24] y que desde luego también debía hacerlo todo hombre de verdad. Su forma de ascetismo no excluía la pasión.

En la *Biografía* hay un pasaje significativo que hasta ahora aparentemente ha pasado inadvertido. A principios de 1903 el Weber enfermo busca otra vez la redención en Roma; sin embargo, Roma había perdido su efecto redentor. «¿No podría uno trasladarse a otro mundo?, por ejemplo a Constantinopla; pero nos faltan los recursos financieros.» ¿De veras? Helene vuelve a ofrecer su ayuda; incluso sugiere que vaya más al sur, «rumbo al África, al oasis de Biskra; en ese lugar *debería* encontrar el sol». «Queridísima Mamá—contesta Marianne el 31 de marzo de 1903—, así que nos quieres enviar, querida, rumbo a los herejes y a los turcos o al desierto.» Sin embargo, Weber se acobarda ante una aventura tan exótica y viaja, en cambio, a Heidelberg, al Congreso de Historia (*L* 275). El oasis de Biskra, que nada nos dice en la actualidad, porque nadie emprende ya viajes de placer rumbo a Argelia, era por ese entonces algo diferente. El oasis se hizo célebre porque André Gide escribió allí su relato autobiográfico *El inmoralista* (1902), donde narra el despertar de su homosexualidad ante la presencia de esos jóvenes árabes morenos. Ya en 1880 Nietzsche sabía que «cada muchacha de los pueblos vecinos al oasis vive allí, algún tiempo, de la prostitución»; y unos años después, en Niza, se preguntaba todavía «si el oasis de Biskra, en el desierto del Sahara, no sería el mejor lugar para que Zaratustra viviera 10 años como anacoreta».[25] Helene sabía desde mucho tiempo atrás de la infelicidad sexual del mayor de sus hijos, y debe de haber supuesto que ésta era la raíz de su padecimiento. En su manera de ser muy práctica y directa dio un consejo bastante inequívoco.

El trauma de Gervinus y el liberalismo de la generación de 1848

Max y Marianne Weber veían el origen de la relación traumática de su madre con la sexualidad en una experiencia de juventud con Gottfried Georg Gervinus (1805-1871), un individuo 39 años mayor que Helene. En 1910 Weber le explicaba a Arthur, el más joven de sus hermanos, las causas ocultas del distanciamiento entre sus padres; una historia que Max, en la época en que ardía de rabia contra su progenitor, en realidad debería haber considerado como factor atenuante a favor de aquél. «Gervinus, el famoso historiador, fue maestro de Mamá, y fervientemente admirado por ella. Mamá vivió con él una experiencia terrible, pues a Gervinus lo habitó de pronto un deseo impetuoso de poseer a Mamá. Así las cosas, el carácter susceptible de Mamá frente a *la vida sensual* quedó determinado para siempre» (II/6, 763). Las fuentes no revelan hasta qué grado se extralimitó Gervinus, y si en su impertinencia llegó a las manos; él, al menos, parece haberse sentido después como un hombre de honor, con la conciencia limpia. Sin embargo, Gervinus pertenecía todavía a una generación muy sensible a los asuntos del amor, en la cual aun los ciudadanos ilustrados creían que éste tenía sus propios derechos, si se lo asumía de modo ardiente. El académico de 55 años por lo visto también creía que le asistía ese derecho supremo del amor.

Vista de la villa Fallenstein-Weber junto al castillo de Heidelberg (óleo). Gottfried Georg Gervinus está de pie entre los abuelos de Weber, Emilie y Georg Friedrich Fallenstein.

A principios de 1861 Helene, que entonces tenía 16 años, le escribió a su hermana Ida, aludiendo a Gervinus como «tío», que a veces no sabía si debía *aborrecer* al «tío» o si debía *amarlo*. «No me quería como uno quiere a una niña, sino como se quiere a una amada […] Me pedía cosas que un amante *nunca debe* solicitar de su amada, pues yo no era su mujer ni lo soy […] Muchas veces me repetía: "si yo tuviese 30 años menos sabría qué hacer", y cuando yo le reprochaba su conducta incorrecta con respecto a mi tía no me escuchaba y aun si yo le pedía de rodillas que me quisiera como una niña, pero no así, no me escuchaba.» Helene escribe que se encontraba a las orillas de un abismo, «y a menudo hubiera querido hundirme en el río Neckar» (*R* 677-678).

Sin embargo, Helene no parece haber experimentado por Gervinus un rechazo corporal; lo que la hacía sufrir era, sobre todo, la mala conciencia frente a la esposa de su maestro. Al paso del tiempo, la familia Weber conservó siempre una gran simpatía por el historiador. Nadie era tan hipócrita ni tan ajeno al mundo como para considerar que una persona, al transgredir las normas impulsado por el eros, fuese depravada

desde sus raíces. Las cartas de amor traviesas y coquetonas de la joven Helene a su prometido («Mi más amado y mi único bueno para nada») no prueban en lo más mínimo la existencia de un trauma. Muchos años después Max Weber le escribiría a su madre que era «un mérito de Gervinus y de la antigua atmósfera de Heidelberg» que ella tuviese «la imaginación histórica» necesaria para gozar de Italia a plenitud (*L* 270).

Y pese a todo, debió sospechar que Gervinus y sus arrebatos descontrolados tenían indirectamente la culpa de su propia inhibición sexual. Acaso esto también explicaría la razón por la cual tenía—no sólo desde la perspectiva intelectual, sino también desde la emocional—una relación tan profundamente perturbada con el liberalismo de 1848, que Gervinus encarnaba de un modo ejemplar. A diferencia de la mayoría de los «siete de Gotinga» y de muchos otros rebeldes fracasados del 48, que al final sí lograron hacer carrera, Gervinus, a pesar de su fama, había perdido su cátedra de una vez y para siempre en el año de 1853 a consecuencia de un proceso por alta traición que causó gran escándalo. Para Max Weber, sin embargo, el caso familiar de Gervinus fue una lección, en el sentido de que aquellos que en el espacio público aparecen como las nobles víctimas, en la vida privada en ocasiones pueden ser actores no tan nobles. Las grandes palabras de los literatos siempre despertaron en Weber la sospecha de hipocresía.

El joven Weber y Berlín: un motivo de subversión

La relación ambigua de Weber con el liberalismo—tanto intelectual como emocional—iba de la mano con la misma actitud discrepante frente a Berlín, el baluarte del liberalismo en el norte de Alemania, y la ciudad de su infancia y juventud.

Por aquel entonces, en la elegante ciudad de Charlottenburg, quien así lo quisiese se podía mantener apartado del explosivo crecimiento de la vecina metrópolis, pero esa gran urbe alimentaba con mayor razón la imaginación juvenil. Por su parte, Helene, en sus actividades asistenciales, estaba en contacto constante con la miseria urbana.

En su carta en ocasión del 70 aniversario de su madre Weber comenta que «muchos de los problemas y conflictos» que se vivieron después del cambio de Erfurt a Berlín no fueron «sino la consecuencia del transplante a la atmósfera berlinesa». «El carácter enajenante de la atmósfera de la gran ciudad» alteraba la relación de los hijos—en especial de los hombres—con los padres, y mostraba sus efectos «cuando los niños—que éramos casi todos—son varones nerviosos, influenciables y encerrados en sí mismos» (II/8, 614).[26] En general, los muchachos adolescentes estaban más expuestos a los atractivos de la gran ciudad que las jóvenes resguardadas en sus hogares burgueses. Cuando en 1910 Max Weber intenta serenar el ánimo de Helene con respecto a la relación amorosa entre su hermano Alfred y Else von Richthofen, le da a entender que, si bien una renuncia hubiera mostrado un carácter más sólido, «quién de nosotros, los que vivimos *hoy en día* y hemos crecido *en una gran ciudad*, y nos hemos sentido presa en la primera juventud de *incontables* "pecados de pensamiento"… quién de nosotros puede afirmar que renunciaría a la pasión cuando ésta ha llegado con toda su fuerza» (II/6, 677).

En 1884, cuando tenía escasamente 20 años, el joven Weber recibió en Estrasburgo, de manos de Hermann Baumgarten, un libro «recién aparecido pero ya famoso», escrito en francés y publicado con seudónimo, con el título *La société de Berlin*.[27] El libro le gustó; pasó semanas leyéndolo y

encontró confirmadas muchas de sus propias impresiones. Le pareció sumamente injusto que la prensa alemana hubiese desacreditado la obra como «un panfleto vergonzoso» y que al parecer «ya se confiscaron» sus ejemplares. En realidad, «en muchos aspectos es una obra excepcional», incluso «moderada» para ser escrita por un francés, «y contiene un cúmulo de observaciones interesantes sobre todas las personalidades de Berlín», «juicios que en gran parte son tan sorprendentes como verdaderos» (*JB* 93-94, 102-103). Por lo tanto, debemos leer este libro francés de revelaciones para llegar a conocer la imagen de Berlín que tenía el joven Weber.

El cuadro es todo menos halagador. Las elites sociales de Berlín, «unidas como si fuesen una mafia», aparecen como el más puro nido de víboras de intrigas, lamentablemente sin el encanto y el *esprit* de París; «todos se espían unos a otros». Prácticamente el único aspecto positivo es el salón de la condesa Marie von Schleinitz, «la mujer mejor informada y más inteligente de Berlín», que se empeña en abrirle espacio al culto de Wagner en la corte del Reich. Uno cae en la cuenta de cómo todo está bajo la influencia de Bismarck, quien con sus fríos y sofisticados juegos de poder, y sus sorprendentes jugadas de ajedrez, todos los días brinda nuevos temas de conversación. Bismarck no permite que prosperen otros talentos políticos; de eso también se quejan Hermann Baumgarten y Max Weber. La típica mujer de los altos estratos de Berlín se la pasa todo el día diciendo tonterías y vistiéndose y desvistiéndose. «No tiene dos ideas importantes en la cabeza, ni mucho menos dos sentimientos dignos en el corazón.» El mismo curtido *voyeur* parisino se manifiesta consternado ante la desinhibida falta de pudor con que esas damas tomaban y sustituían amantes según se les antojara. No encuentra ni un ápice de puritanismo, ni tampoco gran cosa de la eficiencia germana; bien por el contrario, según él,

a las elites alemanas les faltaba el espíritu de la economía moderna. Así debió haber visto también Weber a la clase influyente alemana de su tiempo. Quien sólo conoce el actual lugar común del Reich puritano y disciplinado nunca entenderá muchas de las declaraciones de Weber. Con especial perplejidad se lee en la *Société de Berlin* que el Reichstag alemán carecía totalmente de patriotismo.[28] Desde nuestra actual perspectiva, la Alemania imperial aparece como hipernacionalista; por el contrario, al joven Weber el nacionalismo—por lo menos el nacionalismo inteligente, dispuesto a asumir consecuencias políticas—le parecía una innovación llena de audacia y lucidez.

A Max Weber Berlín le pareció, durante toda su vida, una ciudad feísima, en especial los nuevos y ostentosos edificios, como la catedral y el Reichstag;[29] y sostuvo siempre que no guardaba ningún sentimiento de apego a esa ciudad (*B* 492). Sin embargo, su relación con Berlín no sólo fue negativa. Aunque Weber se haya convertido en parte del mito del antiguo Heidelberg, nunca se le habría ocurrido contraponer el romanticismo de Heidelberg a la millonaria metrópolis gris. Berlín representaba demasiado esa realidad moderna que él quería investigar sistemáticamente. Cuando en marzo de 1896, después de haber pasado un año y medio en Friburgo, regresa a Berlín, se asombra de lo bien que se siente en la ciudad, a pesar de la baraúnda a su alrededor: «De modo sorpresivo el aire de Berlín hace mucho bien; uno se encuentra nervioso y, al mismo tiempo, capaz de trabajar bastante; en los últimos días la carga de trabajo y el esfuerzo han sido grandes y, sin embargo, me encuentro en las mejores condiciones» (*L* 214). «Nervioso» en ese entonces no significaba para él «fatigado de los nervios». La opinión común y corriente por esa época de que la gran ciudad le exasperaba a uno los nervios no la *encontramos* en Weber.

Durante el primer Congreso de Sociología en Fráncfort, en el año de 1910, Max Weber discutió extensamente sobre la gran ciudad moderna, ante todo en sus comentarios en torno a la conferencia de Werner Sombart sobre técnica y cultura. El acomodaticio Sombart, quien apenas una década atrás se había declarado «berlinés en cuerpo y alma», ahora navegaba en el nostálgico romanticismo vienés y arremetía contra el «desierto de la moderna cultura técnica».[30] A Weber esto le pareció demasiado. Le resultaba poco realista definir la relación entre la técnica moderna y la cultura exclusivamente de modo negativo y destructivo. La gran ciudad era su principal argumento, el único sitio donde habían podido nacer «determinados valores formales en nuestra moderna cultura artística»:

> Esa ciudad moderna, con sus tranvías, sus trenes subterráneos, sus diversas formas de alumbrado, sus aparadores, sus salas de concierto y restaurantes, sus cafés y sus chimeneas, sus masas de piedra y la danza salvaje de sonidos y colores, con las impresiones que influyen en la imaginación sexual y las experiencias de variantes de la constitución anímica que conducen a la hambrienta incubación de opciones aparentemente inagotables de formas de vida y de felicidad.

El discurso de Weber parece un reflejo del arte expresionista que por aquel tiempo empezaba a despuntar. Aquí leemos cómo le fascinan sus propias imágenes. No puede apartarse de esa idea, ya que consideraba que esa sensibilidad sutil para descubrir los nexos entre las diferentes esferas de la cultura era su talento especial, que lo distinguía de los científicos de miras más estrechas. Y una vez más reitera que «nunca se hubieran alcanzado ciertos valores formales de la pintura moderna sin las impresiones—nunca antes registradas en la historia del ojo humano—que la gran ciudad moderna ofrece ya de día, pero de una manera insuperable durante la noche» (*S* 453-454). Como nunca antes, la técnica se convierte en un factor cultural *sui generis*. Y es especialmente la noche de la gran ciudad la que fascina a Weber en esa época, en que empieza a reconciliarse con el erotismo. En general, combate con gran placer las actitudes

antimodernistas de la burguesía ilustrada, el horror a los corredores de la bolsa, a los periodistas y los políticos de los partidos. Fue en buena parte su modernidad la que explica que Weber hoy en día se vea como un anacronismo, una suerte de contemporáneo nuestro entre todos los eruditos de la época de Guillermo II.

[1] En 1915 Weber observa que «en Berlín no se siente en casa ni en lo más mínimo» (*B* 492).

[2] Golo Mann, «Max Weber», en Golo Mann, *Zwölf Versuche über Geschichtsschreibung*, pp. 35-36.

[*] La catedral de Múnich. [T.]

[3] GStA I Rep, 92, Nl. M. Weber núm. 30, vol. 4, 15 de abril de 1894.

[4] Hermann Oppenheim, *Lehrbuch der Nervenkrankheiten*, p. 1209.

[5] Hannes Isenberg, *Meningitis im Kindesalter und Neugeborenensepsis*, pp. 1 y ss., 42 y ss., 47.

[6] Hannes Isenberg al autor, 12 enero de 2004.

[7] Ana 446 Escrito 20 VI, folios 119-120.

[8] Marianne transmite una impresión ligeramente diferente: «Max Weber hace en febrero de 1882 el examen final del bachillerato y también ayuda a aprobar a sus compañeros por medio de trampas. Los maestros confirman sus extraordinarios conocimientos—que, no obstante, no fueron obtenidos gracias a su dedicación en la escuela—, pero expresan sus dudas respecto a la madurez *moral* del difícil jovenzuelo, internamente falto de respeto» (*L* 69).

[9] Max Weber a Else Jaffé, 4 de marzo de 1919.

[10] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1, Brujas, 20 de agosto de 1903; *cf*. también *L* 34.

[11] Channing no aparece en *La ética protestante*. Marianne le dedica un espacio notoriamente largo (*L* 91-96). A Weber lo atraía sobre todo el individualismo religioso de Channing, por su contemplación del «valor infinito del alma humana individual». A su madre le escribió que la lectura de Channing durante el servicio militar fue «la primera vez que algo religioso tuvo para mí un interés más que objetivo». De paso comentó que a la concepción que tenía Channing de la esencia intrínseca de la religión «apenas si se la podía llamar cristiana» (8 de julio de 1884; *JB* 120-121).

[12] *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. 1, p. 1483. Las obras completas de Chaning (*The Works of William D. Channing*, p. 1), que abarcan 1060 páginas de apretada letra, comienzan diciendo: «The following writings will be found to be distinguished by nothing more than by the high estimate which they express of human nature» [«Se advertirá que los escritos siguientes no se distinguen más que por la alta estima que manifiestan hacia la naturaleza humana»]. P. 392: «Unitarism is peculiarly favorable to piety, because it accords with nature, with the world around and with the world within us; and through this accordance it gives aid to nature, and receives aid from it, in impressing the mind with God» [«El unitarianismo se muestra especialmente favorable hacia la piedad, ya que es acorde con la naturaleza, con el mundo que nos rodea y con el mundo que hay en nuestro interior; y a través de ese acuerdo le brinda ayuda a la naturaleza y la recibe de ella, al estampar a Dios en la mente»]. Al final «Nature» incluso está escrita con mayúsculas, como «God». P. 940: «Until thus we see the infinite in Nature, we have not learned the lesson that wisdom is everywhere teaching» [«De modo que mientras no veamos lo infinito en la Naturaleza, no habremos aprendido la lección que la sapiencia imparte por doquier»].

[13] Karl Lamprecht, *Americana*, p. 111.

[14] Marianne a Helene Weber, 1 de enero de 1914, SG, de quien al parecer daba por sentado que compartía su opinión: «Un lluvioso y frío Viernes Santo. Hoy por la mañana fui de nuevo, tras un largo receso, a la iglesia, pero regresé a casa, como casi siempre, totalmente aniquilada por el sermón; el dogma de nuestra inconmensurable culpa por nuestros pecados y el cordero que Dios exigía a cambio para expiarlos—el sufrimiento de Cristo como sucedáneo—es un pensamiento que me resulta increíblemente antipático. Es terrible pensar que Dios haya exigido un chivo expiatorio para todos nosotros».

[15] Marianne a Helene Weber, 17 de marzo de 1912; de manera similar, aunque más discreta, Max Weber, II/7-2, 506.

[16] II/9, Max a Marianne Weber, 28 de marzo de 1916.

[17] II/9, Max a Marianne Weber, 25 de noviembre de 1915.

[18] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 2, 9 de diciembre de 1915, a Marianne Weber.

[19] Ambos poemas en el acervo de Helene Weber en Richard Grathoff y Oerlinghausen.

[20] Sin información sobre las fuentes en Hans Norbert Fügen, *Max Weber*, p. 14.

[21] Ana 446 Escrito 14, 28 de diciembre de 1894; el 20 de diciembre Marianne le había escrito a Helene: «ahora me he habituado a considerar la casa de ustedes como la casa paterna tardíamente hallada».

[22] II/9, Max Weber a Lili Schäffer, 28 de febrero de 1916; le atribuye esa actitud calculadora a su hermano Arthur.

[23] C. Krüger, *op. cit.*, p. 62.

[24] Desde Roma Marianne le escribe el 11 de abril de 1903 a Helene, SG, acerca de Alice Salomon: «La "gran pasión" que tú le deseas parece haberla vivido ya, según insinúa; una persona tan cariñosa y necesitada de compañía como ella no podría soportar la vida sin una vivencia así. Cuánto quisiéramos desearle que se le concediera otra vez la misma felicidad».

[25] Joachim Köhler, *Zarathustras Geheimnis. Friedrich Nietzsche und seine verschlüsselte Botschaft*, pp. 311, 365.

[26] Similar a II/8, 103-104 a Else Baumgarten, 1 de marzo de 1913.

[27] La autora, la princesa Kathrine Radziwil (*R* 332, 443) provenía de una familia afrancesada de la alta aristocracia, pero que tenía amistad con la familia de quien posteriormente sería el canciller del Reich, Bernhard von Bülow.

[28] Conde Paul Vasili, *La société de Berlin*, pp. 66 y ss., 172-173.

[29] II/9, Max a Marianne Weber, 20 de noviembre de 1915.

[30] F. Lenger, *op. cit.*, pp. 162-163.

Max y Minimax: hermanos de sangre, de juramento y de borracheras

Una arisca relación fraterna como experiencia social primigenia

Max y Alfred Weber: una dialéctica fraterna de toda una vida

Si se parte del hecho de que el yo se desarrolla a través del tú, a través de la relación de intercambio con quien está ante mí, entonces uno se pregunta cómo se dio esto en el caso de Max Weber. A muchos les parecía un gran solitario. Sin embargo, necesitó siempre a los otros para rozarse y medirse con ellos; de esta forma fue desarrollando precisamente esa irritabilidad que hasta el día de hoy representa buena parte del encanto de su obra.

Para Max Weber el tú era ante todo su madre; más tarde, la esposa. No obstante, mujeres como Helene y Marianne no eran lo suficientemente ásperas como para desgastarse contra ellas. En cambio, su hermano Alfred (1868-1958), cuatro años menor, se convirtió para él en el *otro* ideal. Se trataba de una relación entre hermanos de una gran tensión—tanto intelectual como erótica e incluso religiosa—, que recuerda mucho la pugna entre Thomas y Heinrich Mann, pero algunas veces también a Caín y Abel. Mas a pesar de todo el distanciamiento, la rivalidad y el odio, esa relación fraterna

permaneció admirablemente estable hasta el final. A lo largo del tiempo la estrecha relación de consanguinidad constituyó un lazo que soportó las cargas más conflictivas, bajo las cuales todas las otras relaciones se habrían desmoronado. Max Weber no era el caso típico de una época en la que aún subsistía una cultura de emotivas amistades masculinas, que el Movimiento Juvenil alemán acababa de hacer resurgir por última vez. Tras su muerte, Marianne afirmaba que las relaciones de Weber con hombres de la misma edad por lo general fueron distantes y de carácter objetivo;[1] sólo en la familia y con los parientes era un poco más cálido, así como con los jóvenes con los cuales podía representar el papel del maestro. Lo que fue más tarde su teoría de la socialización se basaba en que los sentimientos fraternos se podían transferir, más allá de los hermanos naturales, a otras comunidades más amplias. Sin embargo, en lo concerniente a su propia persona el adulto parecía haber sentido cierta timidez a usar el *tú* fraterno con hombres adultos que no fueran sus parientes.

Ante Alfred interpretaba en su juventud el papel del hermano mayor de un modo penetrante y aleccionador; no obstante, tiempo después también estaba dispuesto a aprender del hermano menor. Durante muchos años fue Alfred quien tenía más éxito, tanto en el terreno científico como en el político y el erótico. Apenas después de la muerte de Max, Alfred Weber se fue quedando en la sombra de la fama universal póstuma de su hermano, y sus estudiantes de Heidelberg le pusieron el apodo de «Minimax»;[2] así, en sus últimos años cayó nuevamente en el tan odiado papel del hermano menor. La investigación cada vez más extensa sobre Max Weber alcanzó en aquel tiempo dimensiones internacionales, y de hecho trató a Alfred como un hermano menor insignificante, aunque es indiscutible el significado eminente de ese vínculo fraterno, no sólo para Alfred sino

también para Max, y ciertas peculiaridades de Max Weber en su tiempo se entienden mejor sobre todo si se lo compara con Alfred, pues los intereses y los caminos de ambos se cruzaron muy a menudo.

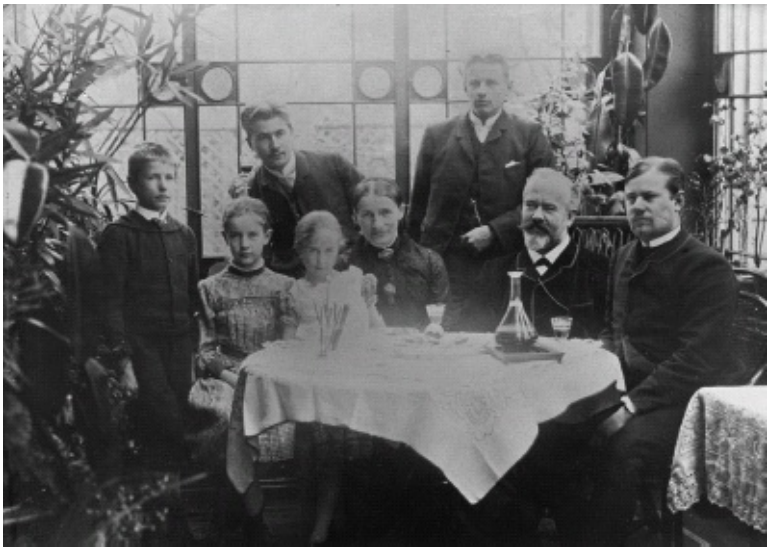
Un certificado de la escuela dice sobre Alfred, entonces de 16 años de edad, que no posee «agudeza del pensamiento».[3] La vigencia de este juicio puede afirmarse más o menos durante toda la vida de Alfred Weber; en este punto, era *lo opuesto* de su hermano Max. A los ojos de los admiradores de su hermano mayor el estilo de la parte principal de la obra de Alfred era poco consistente. Él mismo opina en una carta al hermano mayor, en 1899, cuando ambos están tratando de curarse de alteraciones nerviosas, que el «campo de acción» que la naturaleza había predestinado para él sería más bien el área teórica, y no el duro campo empírico de las encuestas.[4] Más tarde cree que el «maldito» «cálculo de los datos estadísticos sobre industria casera» habría dañado sus nervios.[5] La teoría como cura reparadora frente al empirismo: una idea francamente escandalosa para Max Weber, el protagonista de las grandes encuestas. Aun así, Alfred Weber recibió su nombramiento como catedrático a la edad de apenas 36 años y finalmente también ocurrió lo propio con Karl, el tercero de los hermanos, a quien Max había considerado un «calavera» (*L* 159). No puede uno sustraerse a la impresión de que en las trayectorias weberianas entraba en juego un «carisma gentil», para decirlo con palabras del propio Max Weber.

Las cartas juveniles de Max a Alfred Weber dan testimonio de un intenso intercambio sobre la mayoría de las ideas que también tuvieron importancia más tarde para los hermanos: religión, política, historia, estados de ánimo depresivos. Se percibe cómo Weber va desarrollando una serie de posiciones

que lo caracterizarían más tarde. En sus años mozos Alfred se siente mucho más frágil que Max, tanto en lo anímico como en cuanto a sus nervios. Todavía en 1899 le escribe a su desesperado hermano mayor, a quien habría de sobrevivir 38 años, que «dada toda tu constitución […] tu neurastenia naturalmente sólo es pasajera», a diferencia de la suya propia, que era «constitucional».[6] Un médico le había diagnosticado una «debilidad incurable de la corteza cerebral».[7] Incluso en 1902 Alfred creía que Max y él estarían «en el mismo nivel de salud».[8] Alfred y Max se hacían pasar mutuamente como los expertos en materia de nervios. Marianne veía en las tensiones entre los hermanos—no en última instancia—un problema nervioso de ambos.[9] La preferencia de la madre por el mayor indignó a Alfred durante muchos años; todavía en 1916 le escribía a Elsa Jaffé: «Pero sabes, las madres sí pueden ser *injustas:* ella, la mía, efectivamente sólo ve a Max».[10]

La carta que Max, cuando no cumple ni siquiera 20 años, le escribe a Alfred para su confirmación, en la que «con motivo del importante momento crucial en tu vida», «como hermano y cristiano» le depara una elocuente lección sobre el valor cultural del cristianismo (*JB* 105 y ss.), si bien permite reconocer en retrospectiva al incipiente sociólogo de la religión (mientras que Alfred definirá más tarde la teología como «veneno para ratas»), al mismo tiempo recuerda penosamente la advertencia del tío Nolte en la *Fromme Helene [La piadosa Helene]* de Wilhelm Busch: «Ich warne dich als Mensch und Christ: / Oh, hüte dich vor allem Bösen! / Es macht Pläsier, wenn man es ist, / Es macht Verdruss, wenn man's gewesen!».[*] Curiosamente, por esa misma época Max Weber criticaba frente a su madre que Alfred fuese demasiado dócil ante la autoridad y poco dispuesto a pensar en forma independiente (*JB* 113).

Algo más tarde, Max se disgusta por la «veneración exagerada y exclusiva de Goethe» a expensas de Schiller que observa en «Alfred y sus coetáneos»; porque para Goethe lo bello también habría sido de alguna manera bueno, y lo «abyecto» sólo lo habría considerado tal «si al mismo tiempo fuese lo pequeño y lo feo» (*JB* 238). Goethe fue el representante de los que cultivaban la convicción de que el eros era bueno siempre que se presentara en forma bella; era la filosofía con la que lidiaría Weber más tarde, cuando la misma se le presentaría en la persona de Else. Al mismo tiempo, Goethe era el gran ejemplo a seguir para aquellos «naturalistas» que comprendían lo humano como fenómeno natural.



La familia Weber en Berlín en 1887. De izquierda a derecha: Arthur (1877-1952), Klara (1875-1953), Alfred, Lili (1880-1920), Helene, Karl, Max Weber padre, Max.

De una disputa fraternal de 1887 se desprende cómo Max Weber se encontraba ya entonces en camino hacia la crítica del conocimiento, pero también hacia la realidad práctica, constituyendo ambas para él medidas de prevención contra las depresiones. En ese entonces Alfred, de 19 años, sufre severas depresiones, que se manifiestan incluso en

alteraciones del habla.[11] Se lamenta con su hermano mayor de que va «por un terrible mal camino» y que ha «perdido todo el inconsciente»—ya entonces considera el inconsciente como fuente de la alegría de vivir—«y al tratar de conocerme a mí mismo y encontrar por doquier sólo debilidad e incapacidad, he llegado a una total repugnancia por mí».[12] Max le da a entender que sus sombrías imágenes del mundo sólo serían proyecciones arbitrarias, y que mejor debía preguntarse cómo le venían semejantes ideas. Frente a Emmy afirma que «esos fantasmas» con los que estaba batallando el hermano eran sus propios «íntimos conocidos de antaño» (*JB* 227): una alusión a depresiones juveniles de Weber que normalmente no mencionan las fuentes. Max trata de hacerle ver al hermano que si cree tener que desesperar en aras de concepciones teóricas está tomando demasiado en serio la teoría. Pero quien sepa apreciar siquiera a medias «el valor mínimo y la debilidad de nuestros instrumentos cognitivos» no renunciará por ello ni con mucho al «afán de conocimiento». Para salir de las «dificultades teóricas» sólo serviría la práctica, «pero ésta con facilidad» (*JB* 263, 265).

Alfred Weber: el desafío naturalista

En la época siguiente, la relación fraterna va desarrollando una tensión que ningún novelista podría describir como más apasionada, donde se combinan la rivalidad por la misma mujer y una confrontación a nivel intelectual y moral con procesos de aprendizaje recíprocos y una comunión de ideas temporal en la lucha política. En Alfred, Max se confronta de triple manera con el «naturalismo», a ratos tan odiado: a través de la introducción de categorías organológicas en las ciencias sociales, en la simpatía por el amor juvenil a la naturaleza al estilo de los *Wandervögel*[*] y —*last but not least*

— en la afirmación de su propia naturaleza físico-anímica, en particular sexual. Alfred rechaza a Marianne y Helene diciendo que necesita a «gente libre de moralina», y ellas relacionan la moral privada de Alfred con su «naturalismo» y darwinismo científicos.[13] En una ocasión Max Weber explota frente al asistente de Alfred, Hans Staudinger, insultando a Alfred como «corruptor de la juventud que suplanta el conocimiento objetivo por su juicio personal y sus fantasías». Considera que se trata de habladurías de moda cuando Alfred, siguiendo una tendencia en boga en Alemania, contrapone «cultura» con «civilización». Pero aun así, está de acuerdo con él en el horror ante la creciente burocratización.[14]

Alfred Weber, quien se inicia como profesor titular en Praga, durante una época se distancia del imperialismo alemán. En octubre de 1900 Marianne le informa a su esposo sobre Alfred—por cuyo encanto en general tiene cierta debilidad—que recientemente éste había «manifestado opiniones muy extrañas sobre la expansión nacional: de momento no quería saber nada de eso». En 1914, sin embargo, Alfred—también en esto más impulsivo que Max—se deja arrastrar más apasionadamente por el espíritu belicista que el hermano mayor y manifiesta los bemoles de un naturalismo no afectado por una crítica del conocimiento. «Según ciertos criterios civilizatorios, ciertamente somos bárbaros», le escribe en 1915 a la amada Else, y hasta manda imprimir ese texto; «pero en el fondo esto sólo se debe a que nuestra naturaleza ve y hace lo esencial de manera tan fuerte y directa que siempre rompe todas las barreras convencionales». Y más aún: «Lo más fructífero es considerar al Estado mismo como algo esencialmente biológico, es decir, nacido a partir del impulso de lucha y expansión».[15] Si Max Weber describe a su hermano en 1916 como «impulsivo,

sugestionable, cayendo fácilmente en extremos», teatral y a veces «desmedido»,[16] no se le puede negar la razón.

Durante años Max no quiere ver a Alfred. Hacia el final de la guerra, sin embargo, ambos hermanos se acercan al liberalismo de izquierda, donde sufrirán su fracaso político, cada uno a su manera. Cuando, a la muerte de su hermano, Alfred Weber procura restablecer la relación amorosa con Else, quien trata de seducirlo es la otra amante de Weber, Mina Tobler, según parece sin éxito.[17] Aun antes de su relación con Else, Alfred tenía fama de llevar una vida amorosa alegre, pero parece que los rumores exageraban.[18] Según lo que sabemos hoy en día, Else fue *el* gran amor de su vida y cada vez que amenazaba una separación él se desesperaba. Fue más serio en el amor de lo que parecía hacia afuera; probablemente eso contribuyó a que Max Weber siempre conservara un cierto respeto y sentimiento de apego para con él. En 1958, después de la muerte de Alfred, Else, quien a la sazón tenía 84 años, le escribió a Jaspers, que había hablado en el acto conmemorativo: «Ante todo me conmueve que usted haya hablado de la actitud en el fondo ascética de su espíritu; esta comprensión suya coincide con su carácter, ajeno al goce, aunque éste fuese lícito».[19] Cabe suponer que Else, al escribir esto—sabiendo la alta estima en que Jaspers tenía el ascetismo—siguiese teniendo en sus labios esa sonrisa divertida que tanto atraía a los hombres; pero esa frase bien pudo contener una muy buena parte de verdad.

Fraternidad como clave de la historia de la sociedad… y finalmente de la mística

Fraternidad y *confraternización:* estos dos términos registran una trayectoria notable en los escritos tardíos—no así en los tempranos—de Weber, aproximadamente a partir

de 1910. Cuando en el Congreso de Sociología de Fráncfort de 1910 introdujo por primera vez el desconcertante concepto del *amor «acosmístico»*—aquel afecto amoroso ilimitado que trasciende el marco de los órdenes y las responsabilidades establecidas—, agregó que aquel «acosmismo amoroso» era «"comunidad" sobre la base netamente humana de la "fraternidad"». Por muy diversos que fueran los motivos del comunismo de la Iglesia cristiana primitiva y sus derivaciones, estos motivos, no obstante, siempre retomaban la «vieja tradición de las relaciones fraternas naturales», en las que «la comunión de alimento y bebida fundaba una comunidad de tipo familiar». De ahí también la prohibición original del cobro de intereses en la cristiandad, dado que «entre hermanos no se regatea, entre hermanos no se aplica el derecho patrimonial—el interés es un derecho patrimonial—, entre hermanos no se ejerce la ventaja, sino la fraternidad» (*S* 470). Los hermanos se pueden odiar, pero entre hermanos no se trafica.

Weber habla de esa vinculación a la fraternidad «natural» como si se tratase de una ley de la naturaleza, y desde aquel tiempo gusta detenerse en el tema. Nótese que esa fraternidad no necesariamente implica consanguinidad, pero el vínculo siempre tiene un rasgo muy corporal: las comilonas y borracheras compartidas—para el joven Weber el placer primitivo por excelencia—, los juramentos—«aquellos contratos primitivos», en que se mezclaba y bebía sangre o saliva (*WuG* 513; *EyS*537)—y no en último lugar la lucha en común, en la que fluye aún más sangre. Esa confraternización se convierte para Weber en el modelo de la socialización por excelencia. Es en buena parte el sentido weberiano de lo elemental y pasional hasta lo chocante lo que representa el encanto especial de su obra y la eleva más allá de una sociología académica de papel.

Antes que nada, Weber descubre las *fratrías*, las «hermandades» griegas como origen de la socialización en la Grecia antigua (*SWG* 95-96). Weber no pudo deducir este significado especial de las fratrías del texto de las fuentes antiguas, sino que probablemente lo construyó teniendo presentes hallazgos etnológicos, sobre todo entre los iroqueses.[20] Cree que en un principio no necesariamente se basaban en consanguinidad, sino más bien en «comunión del alimento», pero que originalmente hubiesen implicado la obligación de la venganza de la sangre, por lo que en tiempos primitivos habrían ofrecido la única garantía de justicia. No duda de que serían «muy antiguas». Weber descubre fratrías también en la India antigua; originalmente el *radja* habría sido cabeza de una fratría, las cuales serían «uniones de hombres militarmente (en un principio mágicamente) entrenados para la defensa». En todos los avatares de la historia de la India antigua cree reconocer algo así como una ley natural: «siempre el desarrollo desembocaba nuevamente en el cauce firme de una organización gentil-carismática de tribus, fratrías, clanes» (I/20, 115). Éstos no son un mero punto de partida para un desarrollo superior de unidades sociales mayores, sino una forma de socialización que siempre vuelve a aparecer.[21]

Su culminación histórica alcanza para Weber el poder productivo de la confraternización en el «espíritu fraterno del cristianismo primitivo» (*PE* II, 294) y en las ciudades-república de la Edad Medial occidental. En cuanto a los cristianos primitivos, bastaba con recurrir a sus propios testimonios. El teólogo Adolf von Harnack, a quien Weber conocía bien, comenta en un estudio sobre el espíritu comunitario del cristianismo primitivo que no se había usado la autodesignación obvia de «amigos» «porque se prefería una aún más íntima y cálida: la de "hermanos"».[22] Entre monjes,

clérigos y círculos pietistas el concepto de la hermandad se conservó hasta la era moderna, y Weber debe de haberlo conocido de ese medio. La «*fraternidad* como la fuerza de una comunidad abnegada de sacrificio y solidaridad humana por excelencia» es para el Weber tardío—no todavía para el de *La ética protestante*—el elemento medular de toda religiosidad centrada en la redención (*L* 337). Entre ella y el otro gran poder redentor, el erotismo, se produce una tensión, porque este último «inevitablemente conduce a una conducta antifraterna, a un secreto desamor» (*L* 337-338): el amor sexual hace peligrar el amor del alma. Por ello el ascetismo sexual no es un valor en sí, sino una condición de un amor fraterno ilimitado. Weber experimenta a lo largo de muchos años la manera en que el eros altera la relación fraterna.

Marianne gusta de definir su relación con su esposo como compañerismo, acaso aludiendo al llamado de Max Weber en su carta de petición de mano: «ven conmigo, compañera magnánima […] salgamos a la procelosa mar, donde en el bregar de las almas los seres crecen y se desprende de ellos todo lo efímero» (*L* 190). O sea una especie de hermandad del tipo de la de los guerreros, pero también de la de los *Wandervögel*. Esa hermandad corre peligro con el erotismo. Pero aun así el amor fraterno de alguna manera está cerca del eros; dista tanto de la fría racionalidad de acuerdo con fines como de la pasión erótica. La confraternización original supone que los involucrados, más allá de una mera vinculación teleológica, «admiten dentro de sí mismos a otra "alma"».[23]

Es significativo que los pensamientos de Weber sobre la «fraternidad» se intensifiquen particularmente en tiempos del *Interludio*, en el que, de manera muy delatora, introduce en la ciencia reflexiones sobre el erotismo. Mientras que los

etnólogos por regla general ubican a la fratría en el contexto de sistemas, relacionándola ya sea con el clan o con la tribu—tal como para Aristóteles ya había constituido el nivel medio entre *file* y *genos*—, la hermandad es para Weber una unión de una vitalidad natural propia y no una función de un sistema social. Y cuando hacia el final del *Interludio* reconoce, más allá de toda hermandad, el incipiente «*dominio del mundo por la no fraternidad*» (I/19, 520), pese a toda su insistencia en la exclusión de juicios de valor se percibe el dejo de tristeza. Muy de paso comenta en «La ciencia como profesión» que «todo acto de auténtica fraternidad logra combinarse con la conciencia de que añade algo imperecedero a un reino suprapersonal» (I/17, 109), agregando de inmediato, sin embargo, que esto aquí no viene al caso. Ahí centellea por un instante una idea espiritualista: la fe en un reino de los espíritus, en el que la nobleza del alma se vuelve eterna.

En una fraternalización consolidada mediante un juramento creía ver Weber también el aspecto medular de la comunidad cívica medieval de aspiraciones libertarias y con ello el origen del camino especial de Occidente en la historia universal. A diferencia del caso de las comunidades cristianas, aquí se aparta de las fuentes.[24] Éstas usan el término *fraternitas* preferentemente para comunidades religiosas en el i*nterior* de la comunidad cívica y sólo raras veces para esta última en su conjunto. Como observa Klaus Schreiner, fueron teólogos urbanos del siglo XIII los que en casos típicos evocaron el *vinculum fraternitatis*, el «vínculo fraternal» de toda la ciudadanía, «que une a los ciudadanos en virtud de su naturaleza humana (*naturaliter*) común en una *naturalis societas*», en contra de la creciente brecha entre pobres y ricos.[25] Max Weber, en cambio, no sólo encontró allí la fraternidad, sino que, al igual que en otras partes, estuvo

indagando por lo elemental y corporal, los elementos de pasión, naturaleza y religión.

La hermandad estudiantil del canto y de las borracheras: una vivencia weberiana elemental de socialización

En la Alemania de entonces se brindaba con el tú fraternal, y la fra-ternidad de base alcohólica también fue el modelo de las organizaciones estudiantiles. También ahí se da uno de los casos tan típicos de amor-odio de Weber. Cuando en abril de 1882 viajó a Heidelberg para iniciar allí sus estudios, ya en el tren se divirtió bebiendo y fumando con estudiantes y fastidiando a otros viajeros. Le hubiera encantado que un estudiante de una corporación le hubiese dado un empellón, porque entonces lo hubiera retado a duelo (*JB* 38). Pero no cabe duda: no sólo tenía sed de cerveza, sino también de saber, y cuidó mucho que la vida de las organizaciones estudiantiles no afectara sus estudios; al menos así lo resaltaba en las cartas que escribía a su casa, porque, como muchos estudiantes «alegres», no siempre le alcanzaba su asignación mensual.

Cuando eran internados en clínicas bajo sospecha de neurastenia y sífilis, en los expedientes médicos de estudiantes y ex estudiantes de aquel tiempo a menudo aparece la indicación de que el enfermo *in Baco et venere excediret*[*] durante el estudio.[26] Era frecuente que a la borrachera en grupo le siguiese una visita, también en grupo, al burdel. Tradicionalmente, las cofradías (*Burschenschaften*) eran más recatadas en materia sexual que las corporaciones, pero a partir de 1877-1878—con tal exactitud pudo indicarlo Weber—también se difundió el «libertinaje sexual» entre aquéllas (II/5, 639, 617). Cuando le preguntaron cómo había podido salvarse de ser llevado al burdel, etc., la respuesta en tono

grave fue «les gané a todos en esgrima y bebiendo» (*B* 619). Por lo visto, también en el círculo más cercano a Weber se estilaba hablar muy abiertamente sobre sexo y él, con su voz de oso, no ocultaba que, si bien no presumía de su virilidad en el campo sexual—lo cual en vista del riesgo de la sífilis, tan difundida en aquel entonces, era bastante sensato—, sí la ostentaba en la esgrima y en la bebida, y se enorgullecía de ella.

En Heidelberg a Weber le tocó todavía parte de la brecha entre las cofradías originarias de la *Joven Alemania* y las viejas corporaciones, con sus pretensiones pecuniarias y su arrogancia elitista, que les arrojaban los perros a quienes les cayeran mal, incluyendo al propio tío de Weber, Adolf Hausrath, cuando éste, como vicerrector, llamó a la policía contra unos alborotadores (*JB* 58). En 1895, en una celebración con motivo del octogésimo aniversario de las cofradías estudiantiles alemanas, Weber, en ese entonces ya catedrático, elogia las cofradías como «baluarte de la libertad» frente al «reptil venenoso de la ambición» (I/4-2, 731). Después de algún titubeo, Weber ingresa a la cofradía de los Alemannen, a la que ya había pertenecido su padre. Le tranquiliza que allí su tiempo no es acaparado en exceso «dado que la mayor parte de los estudiantes de medicina está en los semestres superiores, próximos a los exámenes finales» (*JB* 60-61). En este comentario se aprecia el respeto ante la disciplina de trabajo de los científicos naturales. En aquel entonces un estudiante de humanidades todavía no se movía exclusivamente en un medio humanístico, como hoy en día. Cuando Weber continúa sus estudios en Berlín y Gotinga, en 1884-1885, en sus cartas ya no hay mención alguna de la vida de las cofradías. En los primeros tiempos como catedrático, después de los siete largos y a menudo tediosos años en el hogar paterno en Charlottenburg, en medio de un trabajo

intenso, regresa de manera casi excesiva al estilo campechano de las largas francachelas. Con su derrumbe físico también llega a su fin esta fase de largas noches de vino y cerveza.

Cuando después de años de enfermedad recupera la capacidad de escribir, muestra frente al sistema corporativo estudiantil reservas que llegan hasta el desprecio. Éste se combina con la repugnancia contra el «advenedizo», el «fanfarrón» y el tipo de funcionario arribista «sin carácter». Weber siempre aboga en favor de la formación de elites; por ello, para él el punto decisivo es que el sistema de las corporaciones estudiantiles—pese a lo que dijeran los «egresados»—promovía en realidad una selección negativa y cultivaba «plebeyos» de poca valía. En este contexto incluso recurre al término más bien equívoco de «degeneración».

> Para muchos, estas organizaciones estudiantiles no son, en primer lugar, entidades para el cultivo del honor y de la moral estudiantil, sino simplemente instituciones para asegurar el avance. Los vástagos más deplorables de «las buenas familias» alemanas […] tienen que tener la «valentía», muy modesta en la práctica actual, de dejarse marcar con un par de cicatrices […] porque es imprescindible para las «conexiones». [I/8, 183 n.]

Con franqueza da a entender que habla por su propia penosa experiencia y que ha experimentado en carne propia lo que en fecha reciente se ha dado en llamar «memoria corporal»:

> No tengo reparos en decir abiertamente […] que he vivido en carne propia la dificultad de deshacerme de estos gestos ejercitados de manera instintiva en los años inmaduros en la universidad. Lo mismo puedo decir—nuevamente por experiencia propia y bastante seria—en cuanto al significado de los hábitos de las agrupaciones estudiantiles de color* para la capacidad de trabajo. [*L* 432.]

Amor-odio por el duelo

Ya en 1897, teniendo en mente al barón von Stumm, un aristócrata del carbón de la cuenca del Sarre, Weber se había desatado en improperios contra «aquella odiosa actitud de la nobleza industrial de presumir públicamente de sus duelos» (I/4-2, 634). Stumm, por aquel entonces, había retado a duelo a Adolph Wagner, uno de los líderes de los «socialistas de

cátedra», quien había rechazado el reto y ridiculizado públicamente la práctica de los duelos,[27] y aun así había sido ovacionado por los estudiantes. Por lo visto, también en el imperio en ocasiones uno podía ganar popularidad *rechazando* un reto a duelo.[28] No obstante, Weber insinúa, al mismo tiempo, que él en principio sí está a favor del duelo, y un concepto irritable del honor forma parte, ciertamente, de su actitud e incluso de su estilo de sociología. En 1920 el *Frankfurter Zeitung* escribe en su artículo necrológico a la muerte de Weber que éste, «fuese en la tribuna o en agitadas reuniones masivas, siempre parecía estar en un duelo de esgrima» (*WzG* 35); de hecho, en sus últimos años de vida se habían acumulado las situaciones de este tipo.

Pese a toda la repugnancia política contra las corporaciones estudiantiles, siempre tuvo predilección por la llamada *mensura*, el duelo estudiantil. Más tarde recordaba la vida en las agrupaciones estudiantiles: «No existían los *problemas* para nosotros; estábamos convencidos de que todo lo podíamos resolver de alguna manera con la *mensura*». Weber, el irritable, que necesitaba algo para desahogarse, percibía el duelo como oportunidad para resolver tensiones atmosféricas, limpiar el ambiente y superar también inseguridades juveniles en el comportamiento. Según Weber, el «arrojo» adiestrado en las agrupaciones estudiantiles y también en el servicio militar habría «superado la marcada timidez e inseguridad interior de la edad pueril» (*L* 74-75). Hasta el final de su vida no consideró la *mensura* como un residuo de una época feudal, sino como una costumbre con futuro. En un discurso ante oficiales austriacos comentó en 1918 que «por nada» le habían hecho tantas preguntas los estudiantes estadunidenses en 1904 como por la práctica alemana de la *mensura*, porque ésta les parecía «caballerosa«; «este deporte también debían tenerlo».[29] Pese a repetidas

amenazas, Weber, sin embargo, nunca puso en práctica el duelo más allá de la *mensura* estudiantil. Merecen tomarse en cuenta no sólo el significado que tenía la «capacidad de satisfacción» para la sociedad del Reich alemán, sino también ciertas leyes no escritas del duelo; paradójicamente, el único de los grandes personajes alemanes que murió víctima de un duelo fue el líder obrero Lassalle, que no tenía sentido de los límites.

En el Congreso de Sociología de 1910 Weber sometió a las sociedades corales masculinas, que por aquel entonces se encontraban en pleno auge, a una burla mordaz:

> Un hombre acostumbrado a emitir diariamente tremendas emociones de su pecho, dejándolas fluir a través de su laringe, sin relación alguna con su actuar, es decir, sin que se dé un desahogo adecuado de ese sentimiento poderoso en acciones igualmente poderosas—y ésa es la esencia del arte de las asociaciones corales—, será […] muy fácilmente un «buen ciudadano» en el sentido pasivo de la palabra. [*S* 445.]

Justamente él, que había reaccionado de manera tan irritada ante la teoría de que en beneficio de la salud era necesario desahogar sexualmente la propia libido, de pronto presenta una teoría propia del desahogo. Años atrás Treitschke había celebrado el canto masculino como la más bella expresión de vigor y espíritu combativo de los nuevos alemanes durante las guerras de liberación;[30] pero en aquellos momentos el canto y la lucha iban de la mano, y de eso hacía cien años. En tiempos de Weber, en las universidades, la sala de esgrima se oponía al canto sentimental de los hombres.[31] Para Weber un auténtico pacto entre hombres implicaba también estar dispuesto a luchar. Aun sin contar con fuentes claras[32] al respecto, creía reconocer también un pacto de guerreros en la *polis* de la Antigüedad griega. Sólo donde existía esa disposición era auténtico el canto patriótico; de otro modo era una imitación penosa. El valor para el combate, en cambio, era garante de la plena sonoridad del canto.

Max Weber como miembro de la corporación estudiantil Alemannen, en Heidelberg.

El servicio militar: momento culminante de la experiencia corporal

La época de su servicio militar implicó para Weber grandes altibajos en sus experiencias y nunca antes fueron tan extensas y tan drásticas sus *cartas juveniles*. Durante los primeros meses éstas contienen una sarta infinita de quejas; cuando Alfred presta su servicio militar, algunos años más tarde, se queja mucho menos que Max. Éste, a principios de 1884, resuella frente al padre sobre la «perfidia del bello servicio militar» y encuentra «esta existencia militar repulsiva y tediosa» (*JB* 86, 115), y en ese tenor sigue constantemente. Ante todo, se queja de la pérdida de tiempo, de la «terrible matanza de tiempo»: «matanza de tiempo» se convierte en su expresión estándar para ese juego de la guerra en el que por lo demás nada se mata (*JB* 91, 90, 102) y, furioso, piensa en todo el saber que hubiera podido adquirir en este tiempo. Le toca experimentar los resentimientos de los reclutas de clase baja y de los suboficiales contra el *Einjähriger,*[*] el joven de cultura superior que sólo tiene que prestar servicio durante un año y no está obligado a dormir en el ambiente viciado del cuartel.

Una y otra vez debe soportar las humillaciones de suboficiales groseros que cuentan con todo un arsenal de insultos y burlas grotescas cuando hacen avanzar a los reclutas cuerpo a tierra, y se enfurece con las «incontables insolencias de los bribones más viles» (*JB* 90), que tiene que tolerar sin poder retarlos a duelo y devolverles el golpe. El más terrible entre aquellos «ingeniosos instrumentos de tortura», en los que—«como solía decir papá»—pudo «conocer a "Jesucristo"» (*JB* 77), fue la barra fija, en la que se hizo sentir penosamente su reciente gordura, fruto de las borracheras estudiantiles. «Hombre, parece como si cien hectolitros de cerveza estuviesen bamboleándose en la barra», se mofa el suboficial en dialecto berlinés (*L* 77). Los oficiales se burlan de que Weber sude de modo profuso; el capitán lo presenta, literalmente, como el «monstruo» de la transpiración (*JB* 130).

Al leer esto hoy en día podría pensarse que Weber tenía sobradas razones para volverse antimilitarista. El mismo juego de la guerra le da una idea de la brutalidad y del fiero primitivismo de la guerra y de que ésta, en realidad, de ninguna manera es un proceso racional. Trata de escandalizar a su madre, que considera saludable el servicio militar, con una descripción lo más drástica posible:

> Finalmente, todo el tropel, con el fusil en ristre, se abalanza sobre el enemigo, con un bestial vocerío que se supone significa «¡hurrah!», y en eso, naturalmente, uno acaba ya sea derribado, o pisada la mano, o golpeada la cabeza con el cañón del fusil o clavada la bayoneta del compañero de atrás en la corva. Y los oficiales correspondientes cabalgan atrás y con furia tremenda dan miles de órdenes que nadie entiende y que derivan en terribles bramidos como de elefantes. [*JB* 97.]

Todo esto no se deberá tomar al pie de la letra. Hoy como ayer, los denuestos son parte del estilo del soldado. Además, Weber tenía que ver cómo impresionaba a sus padres, puesto que nunca había necesitado tanto dinero como cuando estaba en el servicio militar, entre otras cosas para el lavado de sus camisas sudadas.

Tormentos placenteros

Entre líneas se siente, sin embargo, que de alguna manera también le divierten a Weber estas descripciones; difícilmente ha vuelto a redactar semejantes obras maestras de escritura cómica, ni tampoco a asentar experiencias corporales tan directas. En marzo de 1894, durante las maniobras militares en Polonia, sentado en su cama, marcada en ángulo agudo por el trasero esmirriado de su antecesor, se detiene largamente en una descripción de la curvatura de sus nalgas (*L* 205). En el servicio militar literalmente no es la cabeza sino el cuerpo entero el que está en el centro de la atención. Para muchos hijos protegidos de la burguesía, entre ellos el propio Max Weber, el servicio militar significaba una experiencia corporal que calaba hondo, una pérdida de la intimidad y una falta de distancia hasta entonces desconocida frente a otros cuerpos. Parece que más de uno de los reclutas apenas recibió su iniciación sexual durante esta fase.

Las descripciones plásticas de la vida militar de Weber se van mezclando más y más con un matiz de placer. Sobre todo cuando se acaban los ejercicios cuerpo a tierra y comienza a prepararse para las funciones como oficial de la reserva, el «asunto empieza a ser divertido» (*JB* 156). Además, no deja de gustarle que en la vida militar siempre haya una excusa para un elevado consumo alcohólico, y repetidas veces menciona las patrióticas canciones militares que riman con diversos tragos. En ese contexto define la «honestidad cervecera» como el «principio fundamental» de su vida (*L* 205).

En resumidas cuentas, las cartas de su época militar contienen muchos más relatos divertidos que las de su viaje de luna de miel. Además, las maniobras militares en Poznan, en 1888, le brindan los primeros impulsos para su gran estudio sobre los trabajadores agrícolas de las comarcas del este, que fue decisivo para su consagración académica. A Max Weber ese ejercicio le dio una idea de la región rural y de la

manera en que allá las circunstancias de la vida dependían de la tierra. «Las maniobras tendrán lugar en una zona precaria; por consiguiente aprovecharé para conocer una parte de historia cultural», le escribe en 1888 desde Poznan a su hermano Alfred (*JB* 305).

Cuando en la primavera de 1887 el general revanchista Boulanger fue ganando popularidad vertiginosamente como ministro de Guerra en Francia y en el Reich alemán, la prensa pro Bismarck, a fin de presionar al Reichstag con miras al presupuesto militar, también estaba atizando las expectativas militares. Weber durante algún tiempo estuvo «firmemente convencido» de que «en pocos días» estallaría la guerra y se preparó para ese momento como oficial de la reserva, incluso proveyendo su casa de diversos tipo de «instrumentos mortíferos», como le escribió a su madre. Descarta como «infame la afirmación» no del todo injustificada «de los órganos de prensa liberales de que los gritos de guerra habrían sido escenificados con fines electorales» (*JB* 217-218). Da la impresión de que la perspectiva de la guerra tenía algo de estimulante para él, tanto más por cuanto la jurisprudencia por aquel entonces le aburría.

Una sociabilidad a la manera de pacto varonil como placer primitivo y forma primigenia de socialización

La vida social alcoholizada entre hombres, aun sin amistades más profundas, por lo visto seguía siendo la situación placentera por excelencia para el recién instalado profesor Max Weber, y la única en que se desvanecía la sensación de permanente ajetreo. El matrimonio, por aquel entonces, no le daba ese relajamiento. Para Eduard Baumgarten resulta evidente que Weber poseía una «manera muy elemental de sociabilidad; era compinche de todo

corazón; compinche de copas, compinche en el canto, compinche en los cuentos salvajes y en la fanfarronería» (*B* 618).

Weber sentía el placer de esta sociabilidad entre hombres como una experiencia social primigenia y como clave de procesos primitivos de socialización de la humanidad. «Nos sentimos tan salvajemente bien / como quinientas puercas», cantan los borrachines en el sótano de Auerbach, embriagados por Mefisto en el *Fausto*. Los estudiantes de la época de Weber se sentían como los antiguos germanos en la canción de Wilhelm Ruer: «Sie liegen auf Bärenhäuten / und trinken immer noch eins».* Embriagados de alcohol, berreando y riendo a todo pulmón, se sentían como hombres primitivos.

Con beneplácito,[33] Weber leyó la gran obra de Heinrich Schurtz publicada en 1902, *Altersklassen und Männerbünde—Eine Darstellung von Grundformen der Gesellschaft [Clases de edades y pactos varoniles—Una exposición de formas básicas de sociedad]*, una interpretación novedosa, ingeniosa y erudita de la socialización temprana, sobre la base de un análisis crítico de los hallazgos más recientes de la etnología. La obra, que destacaba como investigación pionera de gran rigor científico, causó enorme impresión en el medio especializado (Jürgen Reulecke).[34] Se trataba de una contrapropuesta a la teoría del matriarcado original que estaba en boga en aquel entonces, pero que había suscitado el violento rechazo del matrimonio Weber. Schurtz enseña que el «puro impulso sociable», que va más allá de la relación entre los sexos, sería originalmente masculino, y no femenino.

La lectura de Schurtz se prestaba para confirmar a Weber en los alcances histórico-sociales de sus propias experiencias de pactos varoniles. E incluso desde una visión actual,

presumiblemente no estaba del todo equivocado con este manejo heurístico de su propia experiencia. Pero la manera de ser de Weber lo impulsaba siempre a someter sus emociones a cubetazos de agua fría. «Sobrio» se convirtió en una de sus palabras predilectas: la «sobriedad», tanto en el sentido literal como en el figurado, caracteriza a los puritanos y la «sobriedad», en opinión de Weber, caracteriza también al «investigador escrupuloso». El camino del placer compartido de las borracheras a lo que sería más tarde la típica ciencia weberiana no es recto y directo, sino que pasa por diversos choques de enfriamiento.

[1] Ana 446 Escrito 20 v.

[2] E. Demm, «Alfred Weber und sein Bruder Max», en E. Demm, *Geist und Politik im 20. Jh.*, p. 61.

[3] E. Demm, *Ein Liberaler in Kaiserreich und Republik*, p. 7.

[4] Alfred a Max Weber, 14 de noviembre de 1899, desde un balneario de aguas termales en Meran, SG.

[5] Else Jaffé, «Biographische Daten Alfred Webers», en E. Demm (comp.), *Alfred Weber als Politiker und Gelehrter*, pp. 184-185.

[6] Alfred a Max Weber, 18 de febrero de 1899, *ibidem*.

[7] Alfred a Max Weber, 2 de noviembre de 1899.

[8] *Ibid.*

[9] Marianne a Helene Weber, 30 de agosto de 1901, SG: «Sus nervios y su temperamento» le siguen jugando a Alfred Weber «malas pasadas». «Considera que las posibles discusiones y diferencias entre él y Max son causadas siempre por la conducta de Max, y aunque tengo que admitir que éste sigue estando muy irritable y que por momentos puede ser muy impetuoso y subjetivo, en cuanto puede desarrollar su propia perspectiva en *calma* recupera su objetividad. Max y Alfred por lo pronto no se hacen bien, lo que a *mí* naturalmente me parece tener su origen en la disposición nerviosa de ambos.» Alfred creía que Max estaba inconscientemente consternado porque Alfred «se estaba desarrollando ahora de manera independiente» y se «emancipaba» de la influencia de Max. Marianne se reserva sus comentarios.

[10] E. Demm, *Ein Liberaler in Kaiserreich und Republik*, p. 10.

[*] «Como hombre y cristiano te advierto: cuídate de todo mal. Causa placer hacerlo y contrariedad haberlo hecho.»

[11] E. Demm al autor, 20 de diciembre de 2003.

[12] Alfred a Max Weber, 2 de agosto de 1917, en Alfred Weber, *Ausgewählter Briefwechsel*, editado por E. Demm y Hartmut Soell (= *AWG*, vol. 10), vol. 1, pp. 45-46.

[*] *Wandervögel* (aves migratorias): Movimiento juvenil alemán, iniciado a fines del siglo XIX, caracterizado por el amor a la naturaleza, el senderismo, la música y el rechazo a los convencionalismos burgueses. [T.]

[13] Marianne a Helene Weber, 26 de junio de 1908.

[14] Hans Staudinger, *Wirtschaftspolitik im Weimarer Staat. Lebenserinnerungen eines politischen Beamten im Reich und in Preussen 1889 bis 1934*, pp. 8-9.

[15] A. Weber, *Gedanken zur deutschen Sendung*, pp. 13, 24.

[16] GStA Nl M. Weber, núm. 30, vol. 2, cartas del 23 de noviembre de 1915 y del 14 y 17 de mayo de 1916 a Marianne Weber.

[17] E. Demm, *Von der Weimarer Republik zur Bundesrepublik. Der politische Weg Alfred Webers 1920-1958*, pp. 4-5; Demm al autor, 20 de diciembre de 2003.

[18] Así opinó Eberhard Demm el 8 de febrero de 2003 en conversación con el autor, en la revisión de la imagen de Alfred Weber que él mismo había trazado.

[19] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A [Archivo Alemán de Literatura Marbach, A], Jaspers 75.12072, 30 de mayo de 1958.

[20] Wilfried Nippel, «Max Weber zwischen Althistorie und Universalgeschichte: Synokoismus und Verbrüderung», en Christian Meier (comp.), *Die okzidentale Stadt nach Max Weber*, p. 49; George Thompson, *Frühgeschichte Griechenlands und der Ägäis*, pp. 74-75.

[21] Moses Finley, «Max Weber und der griechische Stadtstaat», en Jürgen Kocka (comp.), *Max Weber, der Historiker*, pp. 92-93.

[22] Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, pp. 436, 417 y ss.

[23] Christian Meier, «Bemerkungen zum Problem der "Verbrüderung" in Athen und Rom», en C. Meier (comp.), *Die okzidentale Stadt nach Max Weber*, p. 18.

[24] Klaus Schreiner al autor, 30 de diciembre de 2003: «En la conformación del concepto "fraternización consolidada mediante juramento" Weber no se rigió por el lenguaje de las fuentes. El juramento prestado por los ciudadanos en las comunas de Italia del norte no establecía una comunidad de hermanos, sino una asociación jurídica y social de ricos y pobres, de familias gobernantes y ciudadanos obligados a rendir obediencia. La hermandad (*fraternitas*) como denominación para la asociación jurídica y social de la

ciudad no aparece en las fuentes. Tampoco se habla en ellas de "confraternidad" (*confraternitas*) en el sentido de socialización o de formación de cooperativas». Le agradezco a Klaus Schreiner sus valiosas observaciones sobre este tema.

[25] Klaus Schreiner, «Legitimität, Autonomie, Rationalisierung. Drei Kategorien Max Webers zur Analyse mittelalterlichen Stadtgesellschaften—wissenschaftlicher Ballast oder unabgegoltene Herausforderung?», en C. Meier (comp.), *Die okzidentale Stadt*, p. 193, también pp. 182 y ss. *Ibid.*, p. 166: «La obtención de legitimidad por medio del consenso no aparece en el concepto de legitimidad de Weber; el acuerdo ciudadano como […] criterio de legitimidad fue considerablemente menospreciado y descuidado por él de manera imperdonable».

[*] «El enfermo ha incurrido en excesos etílicos y venéreos.»

[26] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*, pp. 166 y ss.

[*] *Couleurstudententum:* Las diferentes organizaciones se distinguían por sus colores, que los estudiantes exhibían en sus gorras e insignias. La intensa vida social de las agrupaciones consistía preponderantemente en grandes francachelas. [T.]

[27] Adolf Wagner, «Meine Duellangelengenheit mit dem Freiherrn von Stumm», *Die Zukunft*, pp. 408-427. Ahí Wagner argumentaba que con frecuencia el duelo era, *de facto*, un mero «combate falso» y una «comedia» en la que «se hacían agujeros a balazos en el aire».

[28] Dieter Lindenlaub, *Richtungskämpfe im Verein für Sozialpolitik*, primera parte, p. 59; *cf.* también II/8, 71.

[29] Max Weber, *Der Sozialismus*, p. 78.

[30] Heinrich von Treitschke, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, Leipzig, 1879-1894, vol. 2, p. 56.

[31] Dietmar Klenke, *Der singende «deutsche Mann». Gesangvereine und deutsches Nationalbewusstsein von Napoleon bis Hitler*, pp. 145 y ss.

[32] Raymond Descat, «Der Historiker, die griechische Polis und Webers "Stadt"», en Hinnerk Bruhns y Wilfried Nippel, *Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich*, esp. pp. 85-86.

[*] *Einjähriger:* Conscripto que debido a su calidad de estudiante universitario presta un servicio militar abreviado, de un año. [T.]

[*] «Echados sobre pieles de oso / toman un trago y toman otro.»

[33] *Cf. WuG* 661, 862.

[34] Jürgen Reulecke, «Das Jahr 1902 und der Ursprung der Männerbund-Ideologie in Deutschland», en Gisela Völger y Karin von Welck (comps.), *Männerbünde*, vol. 1, p. 5.

«Nos llevamos casi tristemente bien»: el matrimonio entre compañeros de los Weber

La petición de mano de Paul Göhre

La historia de más de 30 años de la relación entre Marianne y Helene Weber, en la que Helene asume muy pronto el papel de madre sustituta, incluso de super-madre, para la Marianne huérfana de madre, comienza con el escándalo del 11 de enero de 1893. Aquel día Paul Göhre, un amigo y coetáneo de Max Weber, pidió la mano de Marianne. Helene respaldaba esa petición y esperaba que Marianne la aceptara. Marianne, sin embargo, quedó completamente perpleja; ella estaba secretamente enamorada de Max y no quería saber nada de semejante enlace. Para colmo de males, en caso de negarse corría peligro de ser expulsada de la casa de los Weber en Charlottenburg y tener que regresar a la pequeña ciudad de Lippe, de donde procedía y donde sabía, para su gran preocupación, que muchas jóvenes se quedaban para vestir santos.

Aquel 11 de enero fue el día más terrible de su juventud. Ahí se aprecia el temor que le infunde Helene y la naturalidad con que esta madre se inmiscuye en los asuntos más íntimos, no sólo de sus hijos, sino también de otras personas de la casa, cosa que nunca se le hubiera ocurrido hacer al padre. Y Marianne no se opone a ese matriarcado doméstico. También en el periodo que sigue, su interlocutor en asuntos de amor no es Max sino Helene. Ésta, por lo visto, había supuesto que el compromiso del mayor de sus hijos con Emmy Baumgarten era asunto decidido. Si bien Emmy era considerada un manojo de nervios, ese matrimonio hubiera

duplicado el lazo con los Baumgarten, la familia de su hermana Ida. Cuando Helene le habla a la desdichada Marianne de Emmy y de cómo «el amor por ella» habría preservado a Max «de tantos males», Marianne, impresionada por tanta abnegación, está a punto de resignarse; pero después siguen, según confiesa en su diario, «muchas horas de debilidad, en las que el corazón "angustiado grita pidiendo aire"». «Debilidad»: no deja de ser una ironía que ella incluso en su diario asuma el vocabulario de Helene.

Escuchemos sus propias palabras sobre ese día terrible en que se entera de que Göhre está pidiendo su mano y que Helene insiste en ese enlace:

> por primera vez destella el presentimiento de algo terrible en mi mente […] de pronto entiendo lo espantoso y grito: «¡No, no, por amor de Dios, no! ¡Qué terrible! ¡qué atroz!» […] ahora supe que no había esperanza para mí, que me había equivocado, que ella no sabía nada [del amor de Marianne por Max; J. R.]. Pero niña, dijo con voz amenazante… tú sabes… con Emmy… y entrecortado salió lo que yo ya había adivinado. Y entonces rezó en voz alta […] Ella estaba imbuida de una santa ira; ambas nos sentíamos tan indeciblemente engañadas… ambas habíamos estado tan ciegas y ahora la terrible verdad […] sentí como una puñalada en el alma, cuando ella dijo: «niña, ¿cómo pudiste quedarte aquí?; ¿cómo venir una y otra vez a Berlín?» […] Oh, ese terrible sentimiento de vacío interior, de desesperante implacabilidad y la pregunta: ¡¿por qué todo eso?! Después ella me llevó arriba y quiso desvestirme, porque: «Si no te vas a enfermar».[1]

¡Qué drama! Y para colmo, esa infamia tan socorrida en el ambiente piadoso de aquel entonces de rezar en voz alta por un miembro insubordinado de la familia en su presencia, en lugar de enfrentarse con su problema. Y para rematarlo, el entrometimiento físico bajo el pretexto de la preocupación. Una vez más, ni siquiera en su diario se rebela Marianne contra el matriarcado de la «santa mujer», sino que lo disculpa todo con malentendidos recíprocos.

Paul Göhre (1864-1928) gozaba en aquel tiempo de una cierta celebridad; era la estrella ascendente especialmente en el medio cristiano social de Helene. En 1891 el incipiente teólogo—que aparte de teología también había estudiado economía política—había publicado el informe de una experiencia propia, *Tres meses como trabajador industrial y*

menestral, un libro que cuadraba con el ambiente de la época, llamó mucho la atención y con una venta de 24 000 ejemplares se convirtió en un *best-seller* de la conciencia social.[2] Según decía él mismo, Göhre había tenido la intención de convertirse en «trabajador industrial de por vida». «Quería "predicarles el evangelio" a los trabajadores, compartiendo plenamente su suerte.» Pero rápidamente se dio cuenta de que este objetivo era una ilusión idealista. «Mi experiencia más elemental me indicó que primero había que elevar sustancialmente su situación social, antes de poder cautivarlos en materia religiosa.» Esta desilusión, junto con su debilidad física, dio lugar a que sólo aguantara tres meses como trabajador industrial y menestral. A cambio de ello, la publicación de su experiencia le dio un prestigio que le duró toda la vida.

De 1891 a 1894 Göhre fue secretario general del Congreso Evangélico-Social, la organización del predicador de la corte Adolf Stoecker, a quien sus admiradores celebraban como el nuevo Lutero, pero de quien hoy en día se guarda un recuerdo fatal como autor del antisemitismo moderno. Allí, Göhre figuró pronto entre el ala liberal de los «jóvenes» en torno a Friedrich Naumann, que era apoyada también por Helene y Max Weber. Mientras Stoecker siempre tuvo afinidad con el medio pietista conservador de la aristocracia rural prusiana, Göhre, así como Weber, le declararon la guerra a los *Junker*[*] y sus presuntuosos aires señoriales. Göhre incluso superó en radicalismo a Weber y pidió la destrucción de los latifundios.[3] Él fue aparentemente el único amigo con el que se tuteaba el Weber adulto fuera de la familia y de la agrupación estudiantil[4] y, como el propio Weber, se movía en un triángulo conformado por la política, la ciencia y la religión. Gracias al involucramiento de los pastores protestantes como enlaces más o menos objetivos y capaces

de expresarse por escrito en las encuestas sobre la situación de los trabajadores rurales de las comarcas del este, Weber recibió sugerencias del «cura social» y por consiguiente estaba en deuda con Göhre en relación con su primer éxito científico y prestigio público.[5] Era Göhre, y no Weber, quien tenía el contacto directo con los trabajadores; en cuanto a una «sociología de la percepción» (Theodor Heuss), es decir, la experiencia auténtica de la realidad social, Göhre aventajaba a Weber,[6] quien supo apreciar esta «autopsia» (*S* 324 n.).

Göhre era más político social que teólogo. En 1897 renunció como pastor y en 1899 se separó de Naumann y de la corriente nacionalsocial;[7] en el año 1900 se unió a la socialdemocracia y en 1906 rompió definitivamente con la Iglesia y llamó públicamente a que la gente la abandonase en masa. A diferencia de Weber y Naumann, se opuso abiertamente al rearme de la flota imperial, pero también a diferencia de aquellos dos chauvinistas, al estallar la guerra se enlistó para ir al frente, a pesar de que para ese entonces él, al igual que ellos, ya tenía 50 años. Era un hombre de imperturbable congruencia, por quien un Max Weber tenía que sentir respeto. En comparación con él, incluso Weber era un hombre de compromisos. No obstante, éste llegó a definir a quien había sido su amigo como «eterno niño»,[8] con lo cual seguramente quiso decir un individuo ingenuo imbuido de una ética de convicciones.

Como «tipo social» aparentemente abnegado, Göhre por lo visto despertaba en Marianne sentimientos de culpa similares a los que le inspiraba Helene, que con su manera insistente siempre quería involucrarla en actividades caritativas, «porque ella pensaba que yo debía tener algo que me distrajera de mí misma, una actividad que diariamente exigiese nuevos sacrificios. Yo misma había pensado mucho

sobre esto y había llegado al triste resultado de que me era imposible, por la repugnancia física, una debilidad heredada… pero imposible también por mi naturaleza egoísta».[9] También Marianne recurre tempranamente a la «naturaleza» para disculpar su propia falta de «idealismo», aquella «naturaleza» que más tarde le serviría para excusar la desconsideración erótica de Else.

Mientras se da cuenta de cómo Göhre se siente inclinado por la gente pobre, ella confiesa su horror ante el agrio olor de los pobres, el olor de su casa paterna, al cual creía haberse sustraído en Charlottenburg.[10] Aspira a algo superior, a la belleza, y en ese aspecto no encuentra comprensión sino aversión en Göhre, quien no procede de la burguesía ilustrada. Un «muy bello domingo después de Pentecostés» en 1892, después de haber tocado música en grupo, en el camino a casa, Göhre de pronto prorrumpió diciendo «lo poco que significaba para él el arte […] que se había sentido insatisfecho y asqueado por las nimiedades que ocupaban tanto lugar en la vida», mientras que para ella misma el arte era también «revelación divina». Pero «qué pobre y mezquina me pareció entonces mi propia vida interior».[11] Ni siquiera en su diario es capaz de asumir con aplomo su propia sed de belleza. Por mucho que subliminalmente va desarrollando su propia forma de conciencia elitista, dista de burlarse cínicamente, a la manera de su tío Adolf Hausrath, del tipo de mujer burguesa caritativa «a la que siempre le gusta hacer buenas obras con dinero ajeno», que no es capaz de educar a sus propios hijos pero se interesa por las escuelas de los pobres, y una de las cuales tenía «tres doguillos» y se entusiasmaba por la evangelización de España y por los tenores italianos, mientras que otra se especializaba en «familias depravadas y setos para canarios».[12]

Marianne jamás se hubiera atrevido a semejante burla. Pero pese a todo su temor por Helene, opuso una clara negativa a un compromiso matrimonial con Göhre, y la inteligente Helene debe haberse dado cuenta de que ahí se topaba con otra voluntad que mejor debía respetar y ganarse como aliada. Además, se sintió tranquilizada cuando durante un paseo por la gélida noche invernal Marianne le dio a entender que no era un violento deseo sexual lo que la atraía a Max, sino que el sentimiento había surgido lentamente en ella, «que no era pasión, sino amor, lo mejor, lo más puro dentro de mí».[13]

Max Weber como «viejo oso» y como novio

¿Pero cuál era la postura de Weber frente al drama que estaba desarrollándose frente a sus ojos? De todas maneras, en ese entonces se veía diariamente con Göhre por la encuesta de los trabajadores del campo. Sus sentimientos de aquel tiempo son un enigma. Marianne quería creer en un acuerdo tácito de que eran el uno para el otro, pero hasta entonces no hubo entre ellos palabras claras, y por extraño que parezca, los dos tampoco encontraron oportunidad para hablar en los días inmediatamente posteriores al 11 de enero. Helene decidió que las reuniones con Marianne excitarían demasiado a Max, y parece que los dos se doblegaron a la perentoria opinión materna.[14]

La relación de Weber con Emmy Baumgarten por aquel entonces tenía algo de extrañamente imaginario. No la había visto durante cinco años, y en el otoño de 1892, cuando ella fue internada por un periodo prolongado en un sanatorio, sólo la vio brevemente (*L* 187). No obstante, todavía se sentía obligado frente a ella. Por otra parte, abrigaba dudas acerca de si él mismo tenía madera para el matrimonio o más bien lo

suyo era una existencia de soltero. «Lo mejor que puede hacer un viejo oso como yo es dar vueltas solitarias en su jaula», le escribió todavía poco antes de su compromiso matrimonial a Klara (*JB* 361), acaso para darle a su hermana predilecta la ilusión de que no le sería infiel con una novia. «Qué viejo solterón te has buscado, niña», le escribe durante el noviazgo a Marianne, a la cual, por ese entonces, a menudo le dice «niña», como si siguiese siendo ante todo su sobrina. «A veces todavía me siento atribulado, como si fuese el objeto de una tremenda aberración del gusto de tu parte» (*L* 191).[15] Una y otra vez manifiesta ese malestar—justificado, por cierto—de que Marianne no lo conozca realmente y cifre en él esperanzas que no podía satisfacer.

Como al final de su vida, cuando oscila entre Marianne y Else y hubiera querido dejar la decisión en manos de las mujeres, se muestra igualmente indeciso antes de su noviazgo. En ocasiones escandaliza a su entorno femenino con el punto de vista chocante de «que la creación y la conservación de felicidad humana es algo secundario».[16] En la vida privada adopta ya la postura que más tarde postularía en su discurso inaugural de Friburgo de 1895 para el ámbito de la política y la ciencia política. Al parecer duda de que fuese capaz de hacer feliz a una mujer. De todas maneras, una vida familiar no cuadraba con su vida profesional ajetreada de aquel entonces.

En 1892 podía ocurrir que Marianne, después de comer, diera una cabezada en la terraza y se le soltara el cabello. Llegaba Max y decía: «¿Quieres que te lo componga? Solía hacerlo con las primas». «Naturalmente creía que no debía permitírselo», apunta Marianne, recatada, en su diario.[17] ¿Realmente recelaba de ese contacto físico o no quería ser una prima? Al fin y al cabo Max era su tío en segundo grado; a

partir de ahí, la situación entre ellos tenía algo de ambiguo, al igual que el contacto con el cabello, esa parte no carnal pero muy erótica del cuerpo. Max al menos se remite a la relación entre primos, pero también Emmy era prima.

Aun tomando como referencia los criterios de la sociedad burguesa de aquel entonces, el acercamiento entre Max y Marianne se gestó con gran timidez. Esto resulta tanto más extraño por cuanto la joven Marianne era en general una muchacha impulsiva que solía vivir sus estados de ánimo de manera desinhibida. Al pensar en la Marianne de 1892-1893 uno debe deshacerse de la imagen deslucida que todavía hoy en día da sus vueltas por la tradición oral: la imagen de una anciana resignada, vista desde la perspectiva de observadores dos generaciones más jóvenes. Para la madre Helene la «vitalidad» de la joven era literalmente «inquietante»; ella siempre temía una sobrexcitación».[18]

Una enigmática carta de petición de mano

¿Qué debe pensarse de la extensa y misteriosa carta de petición de mano de Max Weber, que Marianne recibió 12 días después del penoso episodio de enero de 1893? ¿Se trataba realmente de una petición de mano? En realidad era Max quien asumía el papel del solicitado.[19] Pero ¿cuál era su respuesta a la solicitud de Marianne? La mujer sólo escuchó el sí que tan ansiosamente esperaba, aun cuando se dio perfecta cuenta de que se trataba de un sí condicionado, que presuponía que Max pudiera guardar las apariencias frente a Emmy. Más tarde escribió Marianne que la carta la había «extasiado»… aunque sólo transitoriamente (*L* 190); es probable que pronto se diese cuenta de su ambigüedad.

En su diario Marianne describe la lectura de la carta como una revelación religiosa: «Cuando la leí, en verdad viví lo

“maravilloso” y sentía que mi vida no había sido en balde; esa sola hora lo valía todo, aun cuando el futuro no trajera más que resignación. Era como un milagro de Dios». Y entonces llamó a Helene, que ya conocía el contenido de la carta. Ésta sólo pudo vaticinar con un suspiro: «Niña, todavía no sabes lo difícil que va a ser».[20]

¿Qué decía la carta de petición de mano que Marianne reproduce a lo largo de cuatro páginas en su *Biografía*? (*L* 187-188).[21] Aun hoy en día cada lector extrae algo diferente de su redacción críptica, y las mujeres leen algo diferente que los hombres. A las lectoras les llama la atención el enorme egocentrismo: el escritor habla exclusivamente de sus propios abismos emocionales, y plantea sus condiciones para un eventual matrimonio; se nota el jurista, para quien el matrimonio es, ante todo, un contrato. La carta no sólo estaba destinada a la futura novia, sino que era, por así decirlo, oficial: la leería también la madre, y asimismo—según se desprende de la misiva—Paul Göhre, frente a quien Max Weber tenía mala conciencia, estaba informado de su contenido.

Comienza con la afirmación tan solemne como vehemente: «que *jamás* me atreveré a ofrecerle mi mano a una joven como don libre… sólo si yo mismo estoy sujeto a la coerción divina de una entrega total e incondicional puedo exigirla y recibirla también por mi parte». Es decir que una relación amorosa no se basa en la libre decisión, sino en la «coerción divina». ¿Sentía en aquel entonces esa presión desde lo alto frente a Marianne? A ella le gustaba creerlo; pero para Weber lo que sentía en su interior evidentemente era todavía impreciso y vago.

Por lo visto, para él sólo quedaba claro que no era capaz de una entrega a partir de sí mismo. Mientras que el hombre

«normal» puede controlar su libido hasta cierto grado, Weber se sentía absolutamente incapaz de ello, y eso era un conocimiento realista de sí mismo: para eso dependía de la gracia divina. En la carta muestra una reserva notable para expresar la palabra «amor»: «Esta palabra no debe trascender mis labios porque tengo que saldar una doble deuda con el pasado y no sé si seré capaz de hacerlo». Resulta dudoso si deba tomarse al pie de la letra ese patetismo autotorturante respecto al pasado. Cuando Weber más tarde se enamora de Else no tiene los menores escrúpulos frente al esposo de ésta, a pesar de que el mismo financia la revista de Weber. Lo que aquí se hace patente es tan sólo que él duda de que sea un amor erótico el que sentía por Marianne.

Pero veamos ahora aquellos dos pasajes medulares de la carta enigmática en que Max Weber habla de sus «pasiones». Allí dice que mientras tanto había llegado a comprender a Marianne.

> Pero tú no me conoces; no puede ser. Tú no ves cómo, trabajosamente y con resultado cambiante, trato de controlar las pasiones elementales que la naturaleza ha puesto en mí… [Que Marianne pregunte a su madre; ella lo sabe.] [Y más adelante:] Seré duro contigo; no tendré consideración […] Alta es la marea de las pasiones y la oscuridad reina en torno de nosotros; ven conmigo, compañera magnánima, salgamos del puerto tranquilo de la resignación a la procelosa mar, donde en el bregar de las almas los seres crecen y se desprende de ellos todo lo efímero. Pero *ten presente:* en la cabeza y en el pecho del marino debe haber claridad cuando debajo de él se debaten las olas. No debemos tolerar dentro de nosotros ninguna entrega fantasiosa a estados de ánimo difusos y místicos. Porque si se te exalta el sentimiento, debes dominarlo para poder controlarte con sentido sobrio.

Incontables admiradores de Weber han leído estos pasajes. ¿Habrá habido alguno que supiese interpretarlos?; ¿qué percibió Marianne en su momento y qué entendió por las «pasiones elementales»? Probablemente un intenso deseo sexual que Weber a duras penas lograba encauzar en los canales del matrimonio. ¿De qué otro modo se explica su éxtasis? Pero ¿qué quería dar a entender Weber mismo con todas esas metáforas marinas? Presumiblemente que él percibía su propia sexualidad como una naturaleza salvaje, como un poder incontrolable e inextricable que tenía mucho

de violento y atemorizador. Se nota hasta qué grado sentía el matrimonio como un salto a lo desconocido, y al mismo tiempo convertía a Marianne y a sí mismo en héroes míticos, compañeros de Ulises y de los Argonautas, en semidioses que se desprenden «de lo efímero».[22] Aun así, en un mismo aliento el rotundo rechazo de «estados de ánimo difusos y místicos». Esto seguramente va dirigido contra Emmy y todo aquel tipo de mujeres que prosperaba en el medio religioso de las hermanas Fallenstein. Weber había llegado a la conclusión de que no soportaba ese tipo de mujer y seguramente se había percatado de que también Marianne traía ciertas inclinaciones de esa índole. Ese lado sentimental, efusivo, que muestra a menudo en sus cartas a Helene, por lo visto le disgustaba a Max. Y sin duda temía, no sin razón, que Marianne pudiera exigirle demasiado con su necesidad de amor. Aquí ya se encuentran con todo énfasis los rasgos característicos futuros del científico Max Weber: la declaración en favor de una sobriedad ajena a toda ilusión y el rechazo a la tradición romántica alemana; ésta es una de las primeras ocasiones en que se pone en evidencia el nexo íntimo entre la ciencia y las vicisitudes de la vida.

¿Por qué ese temor a la imaginación? Se adivina en ese punto que las fantasías eróticas de Weber eran tales que él no podía aceptarlas… todavía no entonces. Sobre estas fantasías no podía basar un matrimonio burgués. Pero ¿en qué medida pensaba seriamente en un matrimonio? Él llama «compañera» a su futura novia, y a Marianne le gusta el término: en la *Biografía* acostumbra hablar de Max y de sí misma como compañeros. En 1893 «compañero» sonaba a lucha y pacto varonil; en la misma época también se convirtió en un término del movimiento *Wandervogel:* «Komm, komm, lockt der Schritt, komm, Kamerad, wir ziehen mit».* El «matrimonio entre compañeros», que no le exigía a la esposa

un papel típicamente femenino, fue el ideal del movimiento feminista que, sin embargo, para disgusto de Marianne (*L* 506), llegó a tener un resabio dudoso con los *Compañeros* de Strindberg (1905); en esta obra el «compañerismo» encubría la explotación del hombre por la mujer, lo cual, sin lugar a dudas, no era el caso del matrimonio de los Weber, aunque a Max le divirtieran bastante los «compañeros» de Strindberg.[23]

Definitivamente la carta no se debe leer con ojos actuales, sino ante el trasfondo de la cultura epistolar sentimental burguesa de aquel tiempo, que encontraba su culminación en las cartas de amor. Se puede comparar, por ejemplo, con las cartas de amor que Clausewitz, detenido en Francia en 1807, escribía a su novia, que más tarde llegaría a administrar su legado con un éxito comparable al de Marianne en el caso de Max Weber; también allí aparecen frecuentemente reflexiones sobre la «naturaleza» de ambos y las «pasiones», conceptos que tenían el encanto de la ambigüedad, y podían significar tanto algo muy noble como algo sensual. Igual que Weber, casi un siglo antes Clausewitz habla de su propio «apasionamiento», inquietante para la novia, y queda en suspenso si se trata de un sufrimiento por la desgracia de la nación o de un deseo erótico por la mujer.[24] Sea como fuere, la «pasión» es un atributo necesario del hombre viril, y seguramente también en el caso de Weber era intencional una cierta ambigüedad. Esa pasión ambigua se vuelve un concepto medular de la imagen humana de Weber.

Al estudiar la correspondencia entre Wilhelm y Karoline Humboldt, Marianne, a la edad de 56 años, le escribe a Karl Jaspers: «A veces tengo la impresión: ¿se están *mintiendo* esas personas? Sus relaciones amorosas ¿no son básicamente literatura sentimental? ¿No llevan en secreto una doble existencia, que proviene de una conciencia dividida?»[25] Los

siete tomos de correspondencia de los Humboldt seguramente constituyen la documentación pública más voluminosa de un matrimonio alemán. Marianne debe de haber leído mucho en esas cartas y reflejado en ellas experiencias de su propio matrimonio; de ello da testimonio su libro *Las mujeres y el amor.* En aquel tiempo, para espanto de los admiradores idealistas de Humboldt, Siegfried A. Kaehler ya había revelado que ese supuesto matrimonio ideal en realidad ocultaba verdaderos abismos de distanciamiento, perfidia y arranques sadomasoquistas.[26] Quizás esto mismo constituyó un consuelo para Marianne y un modelo para estilizar su propio matrimonio. En relación con su posterior autorrepresentación hay que tener presente que existió ese modelo.

El contrato matrimonial de los Weber

No cabe duda de que, aunque le hablara como compañera a su novia, en 1893 Weber no concibió el suyo como un «matrimonio entre compañeros» en el sentido de las feministas. Como averiguó el jurista Stephan Buchholz, el contrato matrimonial de los Weber era, incluso según los criterios de aquel entonces, «un modelo de omnipotencia masculina entre cónyuges vivos», mientras que para el caso de una eventual viudez de Marianne contenía previsiones más generosas (*R* 550).[27] Dado que Marianne, más allá de la dote de 16 619 marcos que aportó al matrimonio,[28] tenía la perspectiva de una rica herencia en Oerlinghausen—un patrimonio mayor del que el propio Max Weber podía heredar de sus padres—la cuestión del poder de disposición sobre su herencia futura era el punto crítico. Semejante herencia significaba independencia, ya fuese del servicio público o de la economía en general. Max se encargó de que

en virtud del contrato matrimonial él tuviera el pleno poder de disposición, aunque en aquel entonces ya se daban con frecuencia arreglos que preveían al menos un derecho de disposición limitado para las esposas. Nada menos que el barón von Stumm, a quien Weber había tildado del peor de los reaccionarios, había luchado por ese derecho de las mujeres. Weber solía hablar de la dote de Marianne como de su propio patrimonio (II/7-1, 328). Enamorada como estaba, Marianne no parece haberse ocupado mucho del contrato matrimonial. Pero en su historia del derecho de las mujeres se percibe cierta amargura por el tutelaje financiero.

«*Matrimonio, una institución animal*»

Al casarse Max y Marianne, ¿tenían la idea de que llevarían un matrimonio asexual y sin hijos? Por lo visto, a Max Weber pensar en las «obligaciones maritales» le incomodaba. Si uno piensa en su vida posterior, no debe haber sido una repugnancia fundamental contra la sexualidad, sino el horror ante la idea de que su esposa pudiese *exigir* relaciones sexuales regulares, respaldada en toda una tradición de la filosofía jurídica naturalista. Al parecer él sólo podía imaginar el comercio carnal por merced de un poder superior, no como una rutina cotidiana, así como el profeta Isaías, por instrucciones de Yahvé, engendró un hijo con una profetisa (*J* 300).

Mientras que Marianne más tarde destacó el rasgo patriarcal del matrimonio burgués, Max Weber le explicaba en 1910 a Robert Michels que, a diferencia del pasado énfasis en el patriarcado, el «matrimonio actual» no habría surgido del interés del hombre, sino del de la mujer y de su estirpe, con la finalidad de que fuesen «*sus hijos* (y no los de una concubina o esclava) los que recibieran la herencia» (II/6,

755). Lo mismo enseña más tarde en *Economía y sociedad* (*WuG* 291; *EyS* 290): a él no le parecía lógico que fuese el impulso sexual masculino el que generara el matrimonio. En el Congreso de Sociología de 1912 afirmó en términos ambiguos: «El matrimonio legítimo es una institución relativamente joven para la protección de la esposa legítima, lo cual quiere decir, en realidad, en interés de monopolios de los consortes económicos y políticos del marido».[29] Un bosquejo sobre el matrimonio que redactó por aquel tiempo trata de que la «paradoja de la esperanza de la inmortalidad del amor» era «trivializada […] de manera insoportable» al ser objeto de una fijación contractual (*B* 400-401). En cierta medida Marianne incluso confirma la visión de su marido cuando, en rechazo de la «crítica moderna del matrimonio» amparada en el «amor libre», escribe que al «proliferar triviales intereses sexuales a costa del refinamiento de la vida sentimental […] salen perdiendo en la aplastante mayoría de los casos» la esposa y los hijos (*EM* 545). «Trivial», desde luego, aparece aquí con un significado muy diferente al que tiene en el texto de su esposo.

Ya al principio de los estudios de Weber en Heidelberg, en 1882, su primo, Otto Baumgarten, advierte a la familia de un peligro, informando que Max Weber salpicaba la conversación con frases tales como «"El matrimonio, una institución animal" y otras manifestaciones extrañas de naturalismo» (*B* 627). En vano Otto trata de reeducar a su primo para que adopte una actitud más favorable al matrimonio. Otto, que se caracteriza por una moral sumamente estricta, sospecha por lo visto que el joven estudiante podría inclinarse por satisfacer sus necesidades sexuales con mujeres de la vida alegre, en vez de contraer un matrimonio cristiano. En realidad, sin embargo, son más bien las exigencias sexuales las que desalientan a Weber del

matrimonio. Él considera que el meollo del matrimonio es «naturalista», concretamente «sexual», y eso es lo que le repugna.

En un cálido día de verano de 1892 Max Weber y Marianne están «durante horas solos en el jardín». Max trabaja intensamente en su informe de la encuesta sobre los trabajadores rurales de las comarcas del este. Marianne apunta: «Me pareció muy triste cuando dijo que el ser humano existía ante todo para cumplir los fines de la naturaleza. Para ser capaz de ello requería de cuando en cuando un cierto sentimiento de felicidad; lo dijo con su manera tranquila, resignada, que me atravesó el corazón».[30] Una vez más, la visión weberiana del mundo y del hombre es aún totalmente naturalista, pero él no siente el menor impulso de satisfacer los «fines de la naturaleza». Es evidente que aquí se trata concretamente de la reproducción, y a Marianne le entristece la percepción de que esa idea constituya una carga para Weber. Cuatro años antes él le había escrito a Emmy: «es sabido» que en ninguna otra cosa la naturaleza era tan «ingeniosa y creativa» como en ponerle «dificultades» al ser humano (*JB* 285).

Según la *Biografía*, Marianne percibe en Max «anquilosamiento del carácter por sentimientos de culpa, abstención y represiones de todo tipo» (*L* 191). Para entonces hacía tiempo que ella había leído a Freud. Pero en 1893 Weber aún no había cometido el parricidio psicológico y ni la cofradía estudiantil ni el servicio militar fueron ambientes que promovieran la represión de los deseos sexuales. A pesar de ello, Marianne tiene poco éxito con sus esfuerzos de relajar a su futuro esposo. Incluso a la hermana Lili, de apenas 13 años de edad, le llama la atención que su hermano mayor no trate a su novia como otros novios «que son mucho más

cariñosos, se besan mucho más» (*R* 544).

Justamente la fiesta familiar con motivo del cumpleaños de Max Weber padre se convierte para Marianne en uno de sus «días de tristeza»; no es, por lo visto, el único día triste durante su noviazgo. Siente que Max está tratándola mal; durante la comida no le dirige la palabra y ella tiene la sensación de que la ignora intencionalmente. Por fin rompe en llanto. Unos días más tarde Helene la reconviene por esa escena; la increpa literalmente—por lo visto en presencia de Max Weber—y le dice a continuación a su hijo: «Bien, Max, ahora repréndela tú». Max, en efecto, así lo hace y Marianne lo tolera dócilmente. Tal como su novio la instruye, «es menester controlarse justo en los puntos culminantes del estado de ánimo, si no, infaliblemente, vendría la reacción, y entonces no habría nada que hacer».[31] Madre e hijo creen reconocer en Marianne un preocupante desenfreno en la manifestación de los sentimientos, y ella promete corregirse. Después de la boda le confiesa a su marido—lo que éste de inmediato le transmite a la madre—que ella «había esperado el casamiento con secreto pavor» pero había sido «gratamente decepcionada» por los hechos.[32]

Max y Marianne Weber después de su boda, 1893.

Aunque un admirador ascético de Max Weber, el viejo Jaspers, en su calidad de psiquiatra diagnosticó en términos lapidarios que el matrimonio había convertido a Marianne en una «lisiada sexual»,[33] cabe preguntarse si ella misma, en su fuero interno, también sintió de esta forma su destino matrimonial. Nunca lo sabremos a ciencia cierta. Ya anciana, resume en sus memorias: «Mi vida fue tan rica en lo personal y lo objetivo […] no quedó espacio para deseos irrealizables en la esfera del género» (*LE* 56). La «esfera del género»: ésa era la esfera de la sexualidad y la gestación. Sin duda Marianne sintió deseos a este respecto, y debió reconocer que éstos eran «irrealizables». Desarrolló una visión de la vida que le fue dando sentido a esa renuncia. Nunca se quejaría de la falta de hijos, por más que escribiera que la necesidad de amor de muchas mujeres encontraba su satisfacción en el amor materno. ¿Acaso el tema era tabú? Pero en la casa de los Weber no había tabúes.

Y de hecho la carga de la educación de hijos hubiera obstaculizado su desenvolvimiento «en lo personal y lo objetivo»; parece que esto incluso ya lo tuvo presente en tiempos de su noviazgo. Nunca llega a ser un ama de casa entusiasta; más bien habla en tono despectivo de las mujeres que se dejan absorber por completo por la «abominable maquinaria casera»,[34] y ya como novia prefiere ayudarle a su futuro esposo en la evaluación de la encuesta en vez de prepararse para las tareas hogareñas. «A cocinar en serio» aprende apenas en la situación de apremio del otoño de 1918.[35] «¿No sería la servidumbre del género un sacrificio excesivo para ella? Marianne piensa: "Cada cosa en su momento"» (*L* 201). Se vislumbra que no lamenta demasiado renunciar a la «servidumbre del género» y no tenía la mira puesta en tener un hijo a toda costa. Aun así, la razón de la

falta de hijos no debería buscarse demasiado del lado de Marianne, porque Max Weber tampoco fue capaz de mantener relaciones sexuales «normales» en sus amores posteriores. Tal es, al menos, la opinión del viejo Jaspers y la impresión que se desprende de la lectura de las cartas de amor de Weber a Else.[36] Hasta donde sabemos, jamás culpó a Marianne de su impotencia.

El amor-odio: más fuerte que el amor armonioso

Hay un hecho que llama la atención en esta relación tan abundantemente documentada: que a pesar del carácter agresivo e irritable de Max Weber, y de que Marianne tampoco se caracterizaba por una personalidad excesivamente serena, al parecer casi nunca hubo fuertes discusiones entre los cónyuges, sino en todo caso conatos rápidamente abandonados, después de los cuales cada quien se guardaba su enojo. Aunque a Max le gustara dirigirse a Marianne diciéndole "niña", ella a menudo se convertía para él en madre sustituta, tanto más por cuanto muchas veces se aliaba con Helene. Al igual que frente a su madre, parece que tampoco se atrevía a dar rienda suelta a su enojo frente a su mujer—presumiblemente aún menos por saber que la madre se enteraría de todo. Esto pudo haber contribuido a que frente a Marianne—así como frente a Helene—se mostrara cohibido en sus muestras de afecto. Porque la ira era parte de su carácter. Quizá pudo amar a Elsa de manera tan desenfrenada porque antes, durante muchos años, la había convertido en objeto de su amor-odio, un amor-odio en el que culmina toda su relación con la naturaleza.

Las memorias heidelberguenses del filósofo Hermann Glockner contienen un capítulo sobre Max Weber, ascendido a «mito de Heidelberg», y se esfuerza intensamente por

desmitificarlo, a pesar de que el autor nunca se ha encontrado con Weber en persona, sino tan sólo con el mito. Glockner pone en boca del filósofo Rickert, quien había ido a la escuela con Weber en Berlín y compartido mucho tiempo con él más tarde en Friburgo, chismes picarescos sobre la pareja Weber en Friburgo:

> Vivían en un edificio de alquiler, arriba de unos pequeñoburgueses, que se fijaban muy bien cuándo regresaba a casa Max y qué pasaba a partir de ese momento. Entonces él compró un cojín de cuero y un látigo y a menudo, en medio de la noche, empezaba a dar golpes al cojín, lo que Marianne acompañaba con sus gritos. Naturalmente no tardó en circular la historia de que el profesor Weber golpeaba a su mujer cuando estaba borracho, lo cual divertía mucho a los dos. Querían llamar la atención, y en el Friburgo archicatólico eso no era difícil. Del mismo modo, Weber contaba que sufría de alucinaciones y que después de noches de juerga muchas veces durante todo el día siguiente sentía que era el elefante Jumbo y vivía en un jardín zoológico. Pero que ésas eran su horas más felices, porque ahí no estaba solo. Con los ojos entrecerrados y una sonrisa absorta, parecía caer en una dulce ensoñación, y si uno le preguntaba «¿Qué le pasa, señor profesor?», susurraba distraído: «¡Tantas, tantas hembritas! ¡No se imaginan ustedes lo bonito que es tener semejante trompa!»[37]

Esta historia, por regla general, la pasan por alto los biógrafos de Weber; no se le da crédito porque es demasiado contraria a la imagen usual de Max Weber. No obstante, el argumento que suele aducirse en contra de ella recuerda aquella frase de Morgenstern que no puede ser lo que no debe ser. El *Álbum gráfico heidelberguense* de Glockner es un verdadero filón de historias sobre el medio académico de la ciudad del Neckar. El historiador verá con cierta reserva las anécdotas más bellas, pero cabe preguntarse si es concebible que un Rickert invente historias de *este tipo*.[38] Seguramente tanto él como su discípulo Glockner se divertían muchísimo al presentar a un Weber muy diferente del mito, uno que nada tenía en común con el caballero legendario del noble ascetismo.[39] Pero eso nada dice contra la verosimilitud de esas historias.

Hay que liberarse de la tan difundida idea de que, en lo esencial, Weber siempre fue el mismo que más tarde llegó a tener fama mundial. En sus primeros años de catedrático, por lo visto, hubo momentos de alegría desbordante, en los que, desinhibido por el alcohol, trataba con vehemencia de librarse

de todas las coerciones, precisamente por lo obsesiva que solía ser su vida laboral cotidiana. Las francachelas nocturnas eran para él la quintaesencia del placer. Su discurso inaugural de Friburgo de 1895 muestra que le divierte escandalizar a los demás con expresiones de brutalidad, una diversión que se aprecia también en este aspecto.

Todavía como joven catedrático disfruta del entretenimiento predilecto de los estudiantes de aquel entonces: fastidiar a los pequeñoburgueses. Cree poder darse ese lujo porque, igual que los estudiantes, también los profesores tienen un mundo aparte en las ciudades universitarias de esa época; los chismes que circulan sobre ellos entre los pequeñoburgueses sólo les causan risa.

En 1886 había aparecido la *Psychopathia sexualis* de Krafft-Ebing, que alcanzó 17 ediciones. A partir de ahí, sadismo y masoquismo se convierten en temas populares de la comunicación clandestina. Max Weber, uno de cuyos fuertes fue siempre no engañarse demasiado sobre sí mismo, debe de haber sentido que también tenía una inclinación hacia ese tipo de placeres. Desde el punto de vista psicológico no carece de sentido que en estado achispado haya bromeado con estas inclinaciones, siguiendo un instinto presumiblemente acertado de que convenía tener una actitud lúdica frente a su anomalía sexual. La presencia de elefantes en su imaginación la atestigua incluso su obra científica. Como sabemos, Weber atribuía la sexualidad a la parte animal del ser humano; por lo tanto no era extraño que de vez en cuando tuviera fantasías de ser un animal. Y que la trompa fuese un símbolo fálico era algo que podía saber sin haber leído a Freud.

Marianne y la sensualidad

¿Pero Marianne? Ella en repetidas ocasiones se declaró

partidaria de un ideal de matrimonio en que la naturaleza superior trascendiera la parte animal, pero ni siquiera Jaspers, quien tenía un alto concepto de la capacidad humana de sublimación, le creyó ese tipo de idealismo. La «naturaleza» fue para ella siempre un aguijón tanto intelectual como emocional. Cuando en 1909, para su desesperación, nota por primera vez el amor de Max por Else, no es capaz de condenarlo, sino que es lo suficientemente honesta como para admitir que entre la frustración marital y el movimiento erótico ella misma había sentido una añoranza de un nuevo amor: «¿Y acaso no había abrigado yo misma, en los tiempos de conmoción, al respirar tanto aire erótico en nuestro entorno […] el deseo de una nueva pasión?»[40]

Todavía en 1911 apunta después de una alegre fiesta veraniega: «¡Qué ración tan robusta de "alegría mundana" se halla en lo profundo de mi alma!» Y eso que a los 41 años «una en realidad ya no tiene derecho a esa manera de ser dionisiaca, al menos ya no debe buscarla».[41] Lo cual no quiere decir que haya que resistirse si Dionisos aparece por su propia cuenta. «Ay, todo necesita el amor del hombre», suspira el 19 de enero de 1912 en una carta a Helene, viuda desde hace 15 años. No les cree a las feministas solteras que éstas encuentren en su profesión el sustituto emocional para una relación de pareja.[42] En sus tiempos de novia siente «gran compasión» por las «muchachas insatisfechas que se van haciendo viejas».[43] Que Bertha Schandau, durante más de 24 años (1896-1917) su fiel y tozuda empleada, sea «ajena a toda sexualidad», es para Marianne señal de que algo está mal con ella.[44] Justamente las empleadas domésticas, que no pueden sublimar en términos culturales sus instintos, a la larga necesitan, desde el punto de vista de Marianne, un compañero sexual, lo que no le impide indignarse por las

relaciones extramaritales de sus criadas mientras éstas no sean el prólogo de un matrimonio.

Para lograr una serenidad aceptable, Max y Marianne Weber tuvieron que ponerse de acuerdo sobre un concepto asexual y decididamente no «naturalista» de matrimonio. Esto sin duda no se dio en forma expedita ni sin problemas, en buena parte también porque ambos deseaban conciliar su modo de vida con su visión del mundo. Y ningún realista podría negar que la sexualidad forma parte de la naturaleza humana y de los procesos elementales de socialización. Al aceptar esto, era congruente que hubiera un derecho natural a los contactos sexuales extramaritales, a falta de los maritales. Esta consecuencia no fue explícita, pero Max Weber de hecho la derivó en su última década de vida.

Marianne, en cambio, se debate a lo largo de toda su vida con el problema irresoluble. En Fichte, el filósofo que ella en general admira sobremanera, por una parte le molesta que conciba la satisfacción del impulso sexual como condición «natural» del matrimonio e incluso derive un deber ser de este hecho, y por otra, los remanentes de una «interpretación ascética de la vida sexual como un *"pudendum"*» (*EM* 306-311). ¡Y ni que hablar de Kant! Con una claridad sin tapujos, que en ocasiones se observa precisamente en personas de vida asexual, a sus 73 años, en su *Metafísica de las costumbres*, había definido al matrimonio como un contrato para el uso recíproco de los órganos sexuales, con plena igualdad de derechos de los cónyuges exclusivamente en este aspecto. Una definición cuya «crudeza» e «infamia» Hegel critica en su filosofía del derecho, pero que era perfecta para las conversaciones en rondas de bebedores estudiantiles, y que recuerda que el idealismo filosófico clásico en realidad, en muchos aspectos, no coincidía con aquello que Marianne y otras burguesas ilustradas de su tiempo gustaban imaginarse

bajo el concepto de «idealismo». En el derecho general del Estado de Prusia de 1794 Marianne elogia los elementos de una concepción «del matrimonio más libre y afín al derecho natural», aunque al mismo tiempo le repugna la idea «groseramente sensual» que ve en la procreación de hijos el elemento medular del matrimonio (*EM* 331, 336). Max, en cambio, reconoce en 1917, en la «objetividad fríamente temperada» de la definición del matrimonio de Kant—que no cita, pero presupone como conocida—una «redacción sumamente genial, que sólo debe entenderse de modo adecuado» (W*L* 506).

August Bebel como naturalista sexual

Una concepción primariamente sexual del matrimonio la encuentran los Weber en la literatura de su época de manera en especial desafiante en el *best-seller* de August Bebel, *La mujer y el socialismo*, que de hecho fue, mucho más que *El capital* de Marx, la biblia del movimiento obrero alemán, y que más allá de la cuestión de la mujer pasó revista a muchos otros temas de la época. Aunque en lo personal fue todo menos un vividor, el líder obrero declara en tono casi enfático: «Entre todos los impulsos naturales que posee el hombre, después del de comer para vivir, el más intenso es el sexual». Éste sería «la expresión potenciada al máximo de la "voluntad de vivir"», continúa Bebel. La satisfacción del impulso sexual sería una condición esencial de la salud física y mental. En este contexto, el socialista—normalmente no muy amigo de la Iglesia—incluso elogia a Lutero. El reformador tendría razón al decir: «quien se oponga al impulso de la naturaleza y no quiera dejar ir las cosas como la naturaleza quiere y debe, es como si impidiera que la naturaleza sea naturaleza, que el fuego arda, que el agua moje,

que el hombre coma, o beba, o duerma». Bebel opina que hubiese sido mejor si Lutero, en lugar de sus 95 tesis, sólo hubiera clavado esta única en la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg: «Estas palabras deberían esculpirse en piedra encima de las puertas de nuestras iglesias donde tanto se predica en contra de la "carne pecaminosa"». Y remitiéndose a un etnólogo, Bebel recomienda las «relaciones sexuales regulares y ordenadas» como verdadera «fuente de la juventud para el género femenino», que por un milagro hacía rejuvenecer incluso a solteronas marchitas.[45]

Fueron estos pasajes, más que el mensaje socialista de Bebel, los que produjeron una protesta que, a su vez, dio pie a la extensa réplica de Bebel. Los Weber, sin duda alguna, conocían muy bien este libro. Los grandes elogios de Bebel de las relaciones sexuales fueron una bofetada para ellos. Ahí se vieron confrontados con una combinación de sexualismo, naturalismo, materialismo y socialismo… y por añadidura la teoría del matriarcado original. La naturaleza de las leyes naturales, esa naturaleza vuelta incontrovertible por la marcha triunfal de las modernas ciencias naturales, se equiparaba con la naturaleza sexual del hombre.

Con razón, los Weber se percataron de que ese naturalismo no era científico, e incluso contradecía a la experiencia cotidiana, y que no había tal ley natural que estableciese un nexo entre la actividad sexual y la salud. Había ascetas que podían alcanzar una edad vetusta, y una intensa actividad sexual no era garante de una salud indestructible. En semejantes escritos se percibía entre líneas un pesado alarde de potencia sexual. Extensos pasajes de la obra de Marianne sobre la historia legal del derecho de la mujer van dirigidos contra el libro de Bebel. Max Weber incluye en su *Historia agraria romana* una indirecta tan desubicada como

desatinada contra Bebel, comentando que la clase alta del Imperio romano, cuya depravación era proverbial, de hecho habría puesto en práctica el laxo ideal del matrimonio de Bebel. «Las consecuencias son conocidas» (I/2, 349). Weber durante mucho tiempo se mostró curiosamente ciego a la grandeza de este líder obrero.[46]

Buscando darle un sentido trascendental al matrimonio

Durante el noviazgo Max Weber sermoneó formalmente a Marianne: «Ante todo vive ahora tu cuerpo» (*L* 198). Probablemente en 1893 los Weber iniciaron su matrimonio con expectativas más o menos «naturalistas»; pero éstas no se cumplieron. Si Weber había esperado que después de la ceremonia nupcial en la iglesia de Oerlinghausen le sobrevendría la «coerción divina de la entrega total», se vio decepcionado. Un orden divino de este tipo, por lo visto, no existía. Algunos años más tarde, en cambio, se sintió atacado por demonios malévolos. Toda la primera década de matrimonio fue rica en frustraciones para ambos cónyuges: primero cinco años de constantes presiones de trabajo y luego, después del colapso de Weber, otros cinco años de vacío y desesperanza.

En sus cartas los Weber cultivaban siempre un estilo de eterna luna de miel, con miles de abrazos, cuando en realidad nunca habían tenido una auténtica luna de miel. El lector actual no debe dejarse engañar por ese estilo, el cual en buena parte respondía a la tradición del sentimentalismo. En su contribución a los ensayos conmemorativos en honor a Max Weber, el psiquiatra Hans W. Gruhle, quien conocía muy bien a los Weber, describe la carta como un tipo de fuente particularmente peligroso: «Conocí a un trabajador del oro, quien más tarde llegó a asesinar a su amante con la intención

de ahorrarse el dinero de sus alimentos, que aún poco antes del crimen le escribía cariñosas cartas de amor a la muchacha, no porque lo sintiera de ese modo, sino porque "así es como se escribe"» (*EG* I 173). Ciertamente a las cartas de Max Weber se les puede atribuir una mayor credibilidad, porque él participó menos que otros burgueses ilustrados de su época en el estilo sentimental entonces en boga.

En su *Biografía* Marianne le da un sentido superior a los años difíciles de su matrimonio. Sin embargo, tuvo que pasar mucho tiempo hasta que ella misma lo percibiera así. Con frecuencia riñe con su destino. Muchos de estos aspectos los calla en la *Biografía*, aunque es lo suficientemente honesta como para insinuar al lector que durante mucho tiempo su vida marital distaba mucho de la imagen ideal de un matrimonio feliz y que ya «el viaje de luna de miel, con su prisa nerviosa» (*L* 226), había sido una decepción. La fecha de la boda había tenido que regirse por la terminación del proyecto de los trabajadores rurales;[47] pero si ella había creído que seguiría un tiempo de tranquilidad, se vio rotundamente decepcionada. El viaje de luna de miel transcurrió en una prisa similar a la que había caracterizado el trabajo anterior. Weber tuvo la misma experiencia que incontables adictos al trabajo después de él: si uno no se esfuerza conscientemente por cambiar la situación, se transfiere el comportamiento del trabajo, con todo y su estrés, al tiempo libre.

En aquel tiempo el viaje de luna de miel era todavía una costumbre relativamente nueva, más bien propia de la era del ferrocarril que de la época de la diligencia. Apenas entonces se podía contar con un cuarto de hotel limpio para cada noche. Seguramente los recién casados tenían en mente el clásico viaje a Italia y esperaban encontrar solaz y desinhibición erótica al estilo de Goethe «en el país en el que

florecen los limoneros». Pero el ferrocarril y el creciente tráfago turístico contribuyeron a que la economía del tiempo prosiguiera en las vacaciones. En París Marianne, quien más tarde a menudo llegaría a afligirse por la glotonería de su esposo, goza todavía los extensos menús franceses, porque entonces Max por fin se serena. «Nos llevamos casi tristemente bien, ¡¡¡¡Max habla mucho!!!!», le escribe Marianne a Helene, con cuatro signos de admiración, desde el Sena.[48] En la *Biografía* ha retocado esta frase: «Nos llevamos casi demasiado bien» (*L* 203). Cabe suponer que «tristemente bien» se refiere al consenso de que Max no siente ganas de procrear, ni Marianne de tener hijos. Sin embargo, si ella habla mucho, le crispa los nervios a su esposo, a quien le gusta hablar; en Pentecostés de 1895, durante el paseo vespertino, él incluso le pide que se calle.

Desde la perspectiva del ideal de una relación de pareja «normal», seguramente habría que cuidarse de atribuirle un carácter demasiado anómalo al matrimonio de los Weber. Si se miran de cerca muchas relaciones, se verá que lo anormal es la norma. Aplicando criterios psicológicos actuales, incluso el profesorado de Heidelberg, que se consideraba relativamente alegre, se componía en buena parte de personajes neuróticos. Esto explica que, ante el colapso de Weber, el medio académico local reaccionara con mucha comprensión, y no con exclusión. Erich Demm escribe sobre colegas y conocidos de Weber:

> El filósofo Heinrich Rickert sufre de agorafobia, por lo que necesita que alguien le apoye y guíe al caminar; Karl Jaspers tiene tics en la cara, si bien aprendió a controlarlos con el tiempo, pero a costa de un gesto rígido, forzado; el historiador del arte Carl Neumann sufre depresiones y tras varios intentos de suicidio tiene que curarse en una clínica psiquiátrica.[49]

Especialmente Rickert fue, a los ojos de Marianne, «un Lázaro crónico… ora anda mal de esto, ora de aquello».[50]

La miseria de los matrimonios académicos

Marianne convive mucho con la esposa de Rickert y se entera de toda su frustración marital. El marido de ella habla de continuo y no es capaz ni de escuchar a su esposa ni de dejarla simplemente en paz. «Y a veces siente como si se ahogara de tantas cosas que no ha podido decir ni desahogar […] Siempre guarda dentro de sí un acopio de irritabilidad.» Y reflexiona sobre el matrimonio de los hombres de letras: «Ésta es la otra cara de la moneda del matrimonio: que al marido le aburre escuchar a su esposa y que, en general, en esos matrimonios de eruditos la mujer, no instruida en la dialéctica, queda condenada a la pasividad».[51] También Marianne conocía por propia experiencia ese tipo de situaciones; también a ella Max le crispaba los nervios con su inclinación por los monólogos; pero en otras ocasiones la dejaba sola con sus amigos y, a diferencia de otras esposas de catedráticos, menos cultas, ella sí tenía algo que decir con respecto a ciertos temas.

En años posteriores es sobre todo el matrimonio del teólogo Troeltsch[52] el que Marianne tiene en mente como advertencia y que le sirve al mismo tiempo de consuelo, haciéndole pensar que en su propio matrimonio ha llegado a un arreglo al menos soportable. Probablemente sea ésa la razón por la cual incluso tiende a exagerar los rasgos desagradables de «Troeltschchen»,[*] aunque en otros momentos siente el deseo de sentar al desafortunado teólogo en su «regazo y acariciarlo».[53] Max Weber tenía mucho en común con Ernst Troeltsch, como científico y como hombre. Fueron tantas las sugerencias que le debe *La ética protestante* a este teólogo que no faltaban críticos que consideraran que a Troeltsch le correspondía el mérito principal de la obra. Además, desde 1910 ambas parejas compartieron la mansión de los Fallenstein. Pero aún mucho antes le molestaba a Marianne que, si bien como teólogo Troeltsch era

decididamente liberal, como hombre era un patriarca empedernido. Cabe suponer que él le recordaba a su colega teólogo de Heidelberg, Adolf Hausrath, a quien ella tanto odiaba y con quien Troeltsch no sólo compartía el liberalismo sino también el gusto por denigrar a todos sus colegas.[54]

Durante más de una década las fastidiosas historias de mujeres de «Troelt schchen» son tema recurrente en las cartas de Marianne a Helene. El teólogo gime constantemente por una mujer,[55] pero cuando la tiene no sabe cómo atenderla, la trata con desdén; ésa es al menos la impresión de Marianne, quien con ello seguramente quiere mostrarle a Helene que, en comparación con esa miseria, su propio matrimonio era bastante tolerable. El primer compromiso matrimonial de Troeltsch con la hija de un colega fracasa, causando un escándalo general, cuando la novia se siente demasiado desatendida por el hombre constantemente sumido en sus libros.[56] Al igual que Max Weber, en la superficie Troeltsch tiene la apariencia de ser un hombre muy viril, con una risa atronadora,[57] pero Marianne cree que también es sexualmente impotente. Con sonrisa maliciosa observa cómo Troeltsch cae por fin en manos de Marta Fick, hija de un oficial, sedienta de amor, con la cual se casa en 1901. Con su desinterés erótico la convierte en una histérica descontrolada, que en sociedad pone a su marido como trapo, a lo que él reacciona «bailando moralmente en la cuerda floja».[58]

Max Weber cuando era profesor en Heidelberg.

En aquel entonces causó revuelo la novela de Helene Böhlaus, *Der Rangierbahnhof*, que describe la esclavización de la mujer por el hombre. La autora había seguido a su amante, un médico judío ruso, hasta Turquía, donde se había casado con él por el rito musulmán. Max Weber se sintió tan conmovido por la novela «que no pudo seguir leyendo». Troeltsch, en cambio, «estuvo fuera de sí» de ira por el «ponzoñoso odio a los hombres» de la autora: «esas mujeres que se rebelaban contra el hombre y, sin embargo, lo *necesitaban*, eran abominables y toda la historia *repugnante;* sólo me haría volverme reaccionario». Con esto sacó de quicio a Marianne.[59] Ella le reprocha una evidente falta de experiencia de la vida al teólogo, quien pretende que su matrimonio se vea como «en el fondo muy feliz»,[60] mientras que, según Marianne, «todo el mundo tiene la impresión de un matrimonio muy desdichado».[61] Porque si ya no era capaz de satisfacer ciertas «necesidades de género» de su esposa, a diferencia del Max Weber más sabio, por pura torpeza masculina él no hacía absolutamente nada para promover los intereses «objetivos» de aquélla, ya fuese en materia cultural o del movimiento feminista. Y sin embargo, él sufría «de un

modo terrible por el temperamento totalmente descontrolado de ella», le escribe en 1903 a Helene; «la pobre criatura por lo visto no tiene un contrapeso moral ni intelectual para soportar la renuncia que el destino le impone». Y un año más tarde: «¡Qué tontos son los hombres! Ellos mismos educan a sus mujeres para nulificarlas intelectualmente!».[62] Siete años más tarde, en su diario, relaciona reflexiones de filosofía natural con la tragedia del matrimonio Troeltsch:

> Qué nervios tan fuertes debe tener para soportar la vida tan tensa sobre el volcán, junto a un ser al cual, pese a todo su amor, arruina psíquicamente. Ella riñe con su hado, que la priva de la dicha a la cual cree tener derecho y que necesita como ninguna otra para su desenvolvimiento moral. A ella, que es toda naturaleza, sólo lo «natural», la realización de su destino de mujer, podría apaciguarla. Todas las demás ayudas y tesoros de la vida no existen para ella. Es una tragedia, porque todo lo malo que tiene—y no es poco—[…] crece y lo bueno se asfixia.[63]

La mujer eróticamente insatisfecha como «volcán»… ¡como cataclismo andante! Marianne, quien en aquel entonces ya estaba enteramente bajo la impresión de la desenvoltura erótica de Elsa Jaffé, llegó a la conclusión de que la mujer sensual, que es «toda naturaleza»—y no, como opinan los moralistas, una aberración de la naturaleza—, necesitaba la satisfacción sexual para poder desarrollarse moralmente. También dentro de sí misma sentía la naturaleza femenina, y renunciar a ella no le fue fácil: eso bien lo delata este apunte, aunque sea en forma indirecta. Fascinada y desconcertada por la «naturaleza» desenfrenada de la esposa del teólogo, Marianne por lo visto subestimó las cualidades intelectuales de la misma. Ella sigue pensando demasiado en términos de una oposición entre el espíritu y la naturaleza impulsiva. A la muerte de Troeltsch (1923) sale a relucir que Marta, a pesar de que todavía sigue intimidando a otros por su «naturaleza impetuosa, descontrolada», estaba «perfectamente […] familiarizada con los escritos y la escritura de su esposo» y, al igual que Marianne, supo administrar con habilidad su legado.

Sin embargo, a esas alturas Marta Troeltsch ya no estaba

tan insatisfecha como en su primera década de matrimonio. A principios de 1913 Marianne se entera, para su perplejidad, de que Marta está «en estado de buena esperanza». «No sabemos gracias a qué milagro de la creación […] Pero sea como fuere es un milagro increíblemente liberador; la mujer, por así decir, se lo ha arrancado al cielo, lo ha conseguido *porfiando;* ella misma así me lo ha dicho.»[64] No hace falta ser psicólogo para imaginarse lo desconcertante que era esta experiencia para Marianne: que en un matrimonio aparentemente asexual, después de 12 años finalmente acabara por ocurrir ese «milagro». Troeltsch se había sentido culpable de los «padecimientos nerviosos» de su esposa al desatender sus «obligaciones maritales».[65] De parte de Max Weber no existe ninguna documentación de semejantes complejos de culpa, a pesar de que la opinión de que las mujeres sexualmente insatisfechas se volverían histéricas era del dominio de la psicología popular mucho antes de Freud, y pese a que el propio Weber había constatado, en el caso de una pareja, el aspecto «terriblemente apagado» de la mujer debido a la «flojedad del marido».[66] Cuando se produjo el colapso de Weber, de todas maneras quedó dispensado de las «obligaciones maritales», y cuando Marianne se involucró en el movimiento feminista, su falta de hijos obtuvo un sentido superior.

Como lo muestran los ejemplos de los matrimonios académicos, los Weber no estaban solos con sus frustraciones conyugales, si bien es cierto que, tras la invitación a navegar juntos por el «proceloso mar de las pasiones», Marianne debe de haber esperado algo muy diferente de su matrimonio de lo que fue en realidad. Pero en casa de académicos muchos aspectos de este matrimonio eran en aquel entonces más normales de lo que parecen ante la mirada actual. Esto es válido también, por ejemplo, con respecto al tutelaje

recíproco de los cónyuges, del hombre por la mujer en cuestiones domésticas, y de la mujer por el hombre en los asuntos políticos e intelectuales. Tampoco requiere explicación psicológica el juego de roles conforme al cual Max Weber en ocasiones trataba a su mujer verbalmente como niña, lo cual ella aceptaba de buen grado, a pesar de que en realidad llevaba las riendas del hogar e incluso tachaba de los manuscritos de su marido expresiones ofensivas como «sujeto cobarde» o «ese viejo cerdo» (refiriéndose a Aristófanes).[67] Mientras que en los viajes otros hombres suelen tener el mapa en sus manos, Weber pretendía que Marianne decidiera la ruta de viaje y, más aún, si debía aceptar o rechazar el nombramiento para una cátedra. Y para colmo se disgustaba si ella no se sentía capaz de tomar semejantes decisiones (*L* 203).

Curiosamente, el paseo común no forma parte de la vida matrimonial de los Weber. Cuando en una ocasión el marido recién casado se aviene a pasear toda una hora con su joven esposa, eso es para él «un auténtico sacrificio», como Marianne le escribe, triste, a Helene.[68] En el otoño de 1895 Weber asume el hábito de un paseo de 20 minutos después de la comida, pero «sube corriendo el Schlossberg tan rápidamente que no me quiere llevar», se vuelve a quejar la esposa con la suegra.[69] Sin embargo, a Marianne le gustan mucho los paseos extensos, pero ella no se atreve a ir sola al bosque: «Max tiene que regalarme un perro grande o un revólver».[70]

Algún tiempo después de la boda Marianne se queja de que a causa de las frecuentes visitas por las noches, que hablaban tanto y no se iban, casi nunca estaban solos. «Max dijo, en tono consolador, ¡¡¡que hasta las bodas de oro teníamos 50 años de tiempo!!!».[71] Para Marianne este comentario fue puro

escarnio, porque en sus premuras de trabajo su marido siempre hacía ver que no tenía tiempo. Una economía de tiempo tan extrema en aquel entonces todavía no era usual en el mundo académico, menos aún si uno había logrado el nombramiento para una cátedra vitalicia* y por consiguiente ya no estaba sujeto a la presión de tener que presentar oposiciones. En algún momento del otoño de 1894 se produjo una de las muy pocas discusiones matrimoniales violentas que menciona Marianne. Una vez más se siente desatendida y Max le responde que era afortunada porque él trabajaba «durante parte del día en la casa», y que justamente en los últimos días ella había «tenido mucha presencia» suya, «más que el 90% de las mujeres casadas». En el futuro fácilmente podría ocurrir que él tuviese que «salir seis noches por semana», «por ejemplo si asumía una actividad política».

> Eso me estremeció bastante, ya que yo creía que durante nuestro primer año de matrimonio le había dejado suficiente y holgada libertad y no puedo imaginar como ideal un matrimonio en que todavía haya menos tiempo para compartir, y finalmente—él estaba pálido y yo también—ya no pude controlarme, tuve que salir y llorar muchísimo.[72]

Por lo visto no le vino a la mente la idea de llorar en presencia de su esposo y hablar con franqueza sobre cómo podrían conciliarse concepciones de la vida tan diferentes. Probablemente ni se podía imaginar cómo podría continuar una conversación de este tipo. A fin de cuentas, Max Weber defendía de manera cada vez más decidida la opinión de que no había conciliación posible entre concepciones radicalmente diferentes de la vida. Entonces, en el fondo, nada se podía hacer si no había la posibilidad de dirimir el asunto por medio de la lucha. La avezada Helene no necesitaba mucha imaginación para darse cuenta de que algo andaba mal en ese matrimonio, aunque ella consideraba que ante todo era la nuera quien tenía que hacer algo. Marianne llamó entonces a la «madre del alma» la «voz del profeta en el desierto».[73]

Max y Murx

No deberíamos olvidar el único ser totalmente animal en el joven hogar de los Weber: la perrita Murx. A pesar de que se trataba de una «perrita plebeya», sin pedigrí, adquirida originalmente para la criada Bertha, se convierte en la consentida de Weber, y Marianne habla de Max y Murx como de sus «cosas predilectas» (*L* 216). Con su hocico negro, la pequeña Murx da cuenta de «zapatos viejos, alfombras, borlas, etc. Max juega con ella, yo la educo y Bertha la malcría». Sin éxito trata Marianne de enseñarle abstinencia sexual a la perrita, al igual que más tarde a las juventudes obreras. En otoño de 1895 Murx le causó aprietos:

> Porque ahora es la otoñal primavera amorosa de los perros; desde hace 14 días Murx es la atracción de la zona; 10 perros están sentados día y noche alrededor de nuestra casa […] A Murx la tenemos encerrada lo más que se puede, pero ya ha perdido su inocencia y se ha vuelto una chica «mala». La espada de Damocles pende diariamente sobre nosotros… tarde o temprano tendrá que morir por cloroformo y luego servirá como víctima a la ciencia anatómica.

Por lo visto a Max no le preguntan; sólo a Helene, quien recomienda que mejor regalen la perrita, a lo que Marianne se pregunta quién querrá semejante obsequio funesto. Finalmente Murx no es victimada, sino que obsequia a los Weber, el 16 de enero de 1896, «tres pequeños murxes», dos de los cuales Marianne ahoga «sintiéndolo en el alma».[74] De ahí en adelante la perrita desaparece de los anales weberianos. Más tarde la casa de los Weber estará poblada por gatos, y también Max recibe de Marianne el apodo de «mi queridísimo gordo gato Schnurr».[75]

En la obra tardía de Weber aparecen perros en repetidas ocasiones. Desarrolla una predilección por la idea de que ciertas similitudes en la conducta entre el amo y el perro no se explican por una imitación perruna del amo, sino por una disposición natural común y una afinidad interna. Al fin, «no se trata de una imitación del hombre cuando el perro—su más viejo compañero—se deja “inspirar” en su conducta por

él» (*WuG* I 243; *EyS*260). «También el perro» tiene «sentido del deber» (W*L* 379). En general, la parte animal del hombre nunca desaparece del pensamiento de Weber. La *comprensión* siempre significa para él la comprensión también de lo instintivo, no sólo del pensamiento. Aunque se hubiese visto en la necesidad de aceptar una concepción asexual del matrimonio, supo liberarse del resentimiento de quien sale perdiendo, y de ninguna manera asumió la idea de que el sexo fuera una cualidad secundaria del hombre o un atributo que no fuera definido por la naturaleza sino por la sociedad. La manera actual de hablar de la sexualidad como de una hipótesis social de trabajo era totalmente ajena a su enfoque: para él no existía un sujeto de acción llamado «sociedad» que fuera capaz de crear sexos.

Polaridad de los sexos en el pensamiento de Weber

Por muchos años Weber tuvo que definir su propia masculinidad de manera no sexual; pero aun así—o acaso precisamente por ello—la virilidad tenía un alto valor para él. A pesar de toda su furibunda polémica contra los juicios de valor, y en especial contra los prejuicios misóginos, en sus escritos una y otra vez se desliza una equiparación de «masculino» con «valiente» y «de pensamiento claro» contrapuesto a la equivalencia de «femenino» con «cobarde» e «irracional». Esto incluso tiende a acentuarse hacia el final de su vida; las citas más enfáticas sobre lo masculino en el conocimiento se encuentran en «La ciencia como profesión», de 1919.

Cuando en 1905, en el Congreso de la Asociación para la Política Social en Mannheim, defiende el derecho de huelga, estigmatiza el derecho que protege a los esquiroles contra cualquier amenaza de los huelguistas como «derecho para

viejas». «Protege la cobardía.» Según el derecho romano, el «derecho del pueblo más viril de la tierra», sólo tendrán relevancia jurídica aquellas amenazas «que también pudiesen influir en el más impávido e imperturbable de los hombres» (I/8, 256-256). Bajo las circunstancias alemanas, «el fortalecimiento de los sindicatos» implicaría «la garantía de una autonomía política libre y viril en el seno del partido» (I/8, 279). ¡«Política, libre y viril»! De los sindicatos esperaba Weber el fortalecimiento del espíritu de la autoayuda obrera, mientras que el Partido Socialdemócrata le inspiraba el temor del empeoramiento del tutelaje burocrático del ciudadano.

Más tarde, en su tratado sobre las religiones de la India, le importaba subrayar que la naturalidad con que los seguidores de Buda trataban a las mujeres de ninguna manera implicaba un carácter «femenino» del mensaje de Buda, sino que éste, por el contrario, destacaba por su «claridad masculina». (I/20, 341-342). En una valerosa memoria con la que en 1901 un confucianista le reprochaba errores a la emperatriz china, Weber reconocía una «belleza varonil», a la vez que del lado contrario ubica a los eunucos y la magia (I/19, 329-330).

Todo esto, visto en conjunto, es más que unos deslices ocasionales; muestra una imagen coherente de un mundo en el que lo masculino y lo femenino no constituyen un producto de la sociedad, sino una razón última natural y el origen de aquellos valores que ocupan el rango más alto para Weber: valor heroico, veracidad intrépida. En relación con los antiguos germanos, Weber comenta en 1905 en una interpretación cuestionable de Tácito[76] que «la división de trabajo entre los sexos» era antiquísima y radicaba «en la naturaleza de las cosas»; sería el arquetipo de la «diferenciación» social; el hombre se rehusaba regularmente a realizar trabajos típicos de la mujer (*SWG* 536)… tampoco a

él jamás se le habría ocurrido asumirlos. Cuando Marianne afirma que su marido siempre habría visto en la mujer «primero al ser humano y apenas después al otro sexo», las pruebas que puede aducir al respecto no son muy convincentes (*L* 117). Con la mirada del psiquiatra, el viejo Jaspers, quien en su momento había glorificado a Weber como el «único» y «último gran hombre»,[77] reconoce en él una «virilidad violenta potenciada». Y comenta al respecto que la «dependencia del hombre de su sexualidad», justamente cuando ésta no es «normal», era experimentada de manera «potenciada» como dependencia de las mujeres.[78]

[1] Ana 446 Escrito 20 IV, folios 48-49; antes, folio 59.

[2] Falta hasta el día de hoy una biografía de Göhre. Su legado se encuentra en el Archiv für Soziale Demokratie [Archivo para la Democracia Social], Bonn-Bad Godesberg. Los datos biográficos más detallados, de los cuales también proceden las siguientes declaraciones, los encontré en Internet (de Matthias Wolfes, www.urz.tu-dresden.de) y en la edición del manual *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. 2.

[*] Terratenientes aristócratas de Prusia. [T.]

[3] Peter Theiner, *Sozialer Liberalismus und deutsche Weltpolitik. Friedrich Naumann im Wilhelminischen Deutschland (1860-1919)*, p. 38.

[4] Troeltsch escribió en su obituario a Weber que sólo con Göhre había sostenido éste «una amistad marcadamente emocional» (*WuZ*). Así pues, ni siquiera su propia relación con Weber la considera Troeltsch como una amistad profunda. Incluso con el filósofo Heinrich Rickert, que Weber conocía de sus años escolares, Weber se hablaba después de usted, cuando ambos eran colegas.

[5] Rita Aldenhoff, «Max Weber und der Evangelisch-soziale Kongress», en *WuZ*293: «A través de Göhre, Weber se topó a comienzos de la década de 1890 con planteamientos de ciertas interrogantes y métodos sociológicos que habrían de ser determinantes para su obra posterior».

[6] Theodor Heuss, *Erinnerungen 1905-1933*, p. 27; en general acerca de Göhre: Joachim Brenning, *Christentum und Sozialdemokratie. Paul Göhre: Fabrikarbeiter—Pfarrer—Sozialdemokrat*.

[7] Paul Göhre, «Meine Trennung von den Nationalsozialen», *Die Zukunft*, pp. 281-295. Que el futuro se le abriera a Göhre como foro da fe de su renombre público. Naumann le contestó en *Die Hilfe*, pp. 3-5 («Gegen Göhre»). Resulta notable cómo ambos contrincantes evitan toda ofensa personal.

[8] II/9, Max a Marianne Weber, 7 de abril de 1916.

[9] *Ibid.*, folio 60.

[10] En ocasiones Marianne reconoce abiertamente que también ella tenía un cierto esnobismo, por ejemplo cuando escribe acerca del viaje en barco a Nueva York: «Por cierto que el barco nos parece muy bonito y bastante en concordancia con nuestra posición social; las damas ciertamente no son *first rate* y no se hace la *toilette* pero entre los señores hay algunos muy refinados» (a Helene Weber, agosto de 1904, SG). La sensibilidad hacia las formas de vida «en concordancia con nuestra posición social» probablemente se vio agudizada por la renuncia de Max a su cátedra universitaria (1903), lo cual ponía a los Weber en riesgo de descender en la escala social.

[11] *Ibid.*, folio 19.

[12] George Taylor (seudónimo de Adolf Hausrath), *Elfriede, ibid.*, pp. 87-88.

[13] *Ibid.*, folio 51.

[14] GStA Nl. M Weber, núm. 30 vol. 1, Max a Marianne Weber, a mediados de enero de 1893: Marianne debía seguir quedándose en la casa en Charlottenburg: «Por eso, creo yo, es correcto que yo me vaya. Me mudaré a Berlín y te veré los domingos, más brevemente que hasta ahora […] No puedo verte *con demasiada frecuencia* a los ojos».

[15] Ana 446, Marianne a Helene Weber, 4 de septiembre de 1893, acerca de Max: «sus particularidades intelectuales de soltero todavía habrán de atribularlo de cuando en cuando». Y se podría decir que ésta fue una manera discreta de expresarlo.

[16] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, s. f.

[17] Ana 446 Escrito 20 IV p. 11.

[18] *Ibid.*, p. 19.

[19] M. Rainer Lepsius («Mina Tobler, die Freundin Max Webers», en Bärbel Meurer [comp.], *Marianne Weber, ibid.*, p. 87), observa atinadamente: «Marianne cortejó a Max Weber ya antes de su matrimonio con él, y su cortejo duró hasta el día en que él murió».

[20] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1, Max a Marianne Weber, 7 de abril de 1893.

[21] Como pude comprobar, el texto se corresponde, a excepción de algunos detalles sin importancia, de manera exacta con el original.

[22] Ingrid Gilcher-Holtey («Max Weber und die Frauen», en Christian Gneuss y Jürgen Kocka [comps.], *Max Weber. Ein Symposion*, p. 144), encuentra en este pasaje una «fuerte degradación de lo natural, lo sensual, lo corporal». Puede ser; pero más fuerte aún es la impresión de *superioridad* de la naturaleza.

[*] «Ven, ven, aprieta el paso, ven, compañero, nos unimos a la marcha.»

[23] II/9, Max a Marianne Weber, 6 de mayo de 1916.

[24] Karl Linnebach (comp.), *Karl und Marie von Clausewitz, ibid.*, pp. 97 y ss., entre otras.

[25] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, Marianne Weber a Jaspers, 8.9.1926.

[26] Siegfried A. Kaehler, *Wilhelm von Humboldt und der Staat, ibid.*, pp. 48-49, 64, 93, entre otras. Acerca del efecto, Hans-Ulrich Wehler, *Die Herausforderung der Kulturgeschichte, ibid.*, pp. 89-90.

[27] Esto contradice radicalmente la afirmación de Christa Krüger (*op. cit.*, p. 56) de que «el contrato matrimonial formulado por Max» había determinado «las relaciones de propiedad, en la medida de lo posible, a favor de la mujer». No queda claro que haya sido el propio Max Weber quien formulara este contrato, que él mismo, según una versión, encontraba «brutal»; hay indicios de que el abuelo de Marianne —de cuya fortuna se trataba, en última instancia—acordó el contrato con el padre de Weber, que era su hermano menor.

[28] Bruno Müller (Carl Weber & Co.) a Max Weber, 8 de febrero de 1894.

[29] *Verhandlungen des zweiten deutschen Soziologentages* (1912), p. 189.

[30] Ana 446 Escrito 20 IV, folio 22.

[31] *Ibid.*, folio 13.

[32] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, Max a Helene Weber desde París, 29 de septiembre de 1893.

[33] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, núm. 113 v.

[34] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, 9 de marzo y 7 de julio de 1895. 29 de enero de 1902 (?), SG: «Es horrible pensar que, después de tantos años, tengas que seguir invirtiendo tanto tiempo y energía en la maquinaria doméstica, cuando los necesitarías para tareas tanto más importantes».

[35] Marianne a Helene Weber, 5 de noviembre de 1918.

[36] Ingrid Gilcher-Holtey duda de que en ese punto se pueda confiar en el juicio de Jaspers. Por el contrario, Dieter Henrich, quien está casado con una nieta de Else Jaffé, considera acertada su observación.

[37] Hermann Glockner, *Heidelberger Bilderbuch*, p. 101.

[38] Jürgen Kuczynski, *Memorien. Die Erziehung des J. K. zum Kommunisten und Wissenschaftler*, p. 61, menciona a Glockner como el «alumno estrella» de Rickert.

[39] La relación entre Rickert y Weber era por momentos muy cercana, pero al mismo tiempo tensa; Weber calificaba la doctrina de Rickert como «sensiblera» (Wilhelm Hennis, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, p. 199).

[40] Ana 446 Escrito 20, VII.

[41] Ana 446 Escrito 20, VI, folio 50, 11.8.1911.

[42] *Ibid.*,23.2.1911.

[43] Ana 446 Escrito 20, IV, folio 10.

[44] Marianne a Helene Weber, 29.6.1909.

[45] August Bebel, *Die Frau und der Sozialismus*, pp. 126, 133.

[46] No fue sino hasta *Politik als Beruf* que Weber reconoció a Bebel como la última gran personalidad del movimiento obrero, «por muy modesto que haya sido su intelecto» (I/17, 221).

[47] Ana 446, Marianne a Helene Weber, 9 de julio de 1893.

[48] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, Max a Helene Weber, 29 de septiembre de 1893; anotación de Marianne en una tarjeta que Weber envió de París, *ibid.*, núm. 30.

[49] E. Demm, *Von der Weimarer Republik zur Bundesrepublik*, p. 8. Sobre Rickert *cf.* George W. F. Hallgarten, *Als die Schatten fielen*, p. 108.

[50] Marianne a Helene Weber, 12 de abril de 1912.

[51] Ana 446 Escrito 20 VI, 12 de abril de 1911; Max Weber le escribe el 25 de abril de 1916 a Mina Tobler (II/9) acerca de Sophie Rickert: «tenemos una relación más cercana con ella que con su esposo; ella es un ser con una vida interior desusadamente elevada y una vida inauditamente difícil y sacrificada, con un alma de artista condenada a no poder desarrollarse».

[52] A Meinecke los comentarios de Marianne sobre la relación de Weber con Troeltsch en la *Biografía* le parecen notoriamente pobres, tomando en cuenta la importancia de esa amistad (*WuZ* 146). En los recuerdos de Gertrud von le Fort (*Hälfte des Lebens*, pp. 87 y ss.), alumna de Troeltsch, quien se convirtió

en su «mejor amigo», el teólogo es descrito como un hombre sensible y tolerante, tendiente al misticismo en su vida particular: una señal de que las horrendas narraciones que Marianne le hace a Helene Weber deben tomarse con reservas.

[*] El sufijo *-chen* corresponde al diminutivo en alemán. [T.]

[53] Marianne a Helene Weber, 8 de marzo de 1900, SG. Antes «nuestro pequeño Troeltsch» le había hecho la «concesión» de aceptar «que no quería una mujer dependiente». Él «ya se había preguntado con frecuencia si debería casarse, y sentía gran temor de que a la mujer que estuviera a su lado siempre le faltara algo. Entonces le dije que la falta de *pasión* no era perjudicial, que eso ya vendría, sólo que entonces tanto más importantes debían ser las afinidades intelectuales». Una y otra vez resulta evidente cómo Marianne contempla las dificultades de Troeltsch con las mujeres como un espejo de sus propias experiencias matrimoniales.

[54] H.-G. Drescher, *op. cit.*, p. 106: como era de esperarse, Hausraht y Troeltsch hablaban mal uno del otro.

[55] Marianne a Helene Weber, julio de 1900, «En todo caso, quiere una mujer a como dé lugar; el pobre hombre me da una pena infinita». Troeltsch tenía una predisposición homosexual que le había hecho muy difícil la vida durante sus tiempos de estudiante. Al respecto, Friedrich Wilhelm Graf, «Polymorphes Gedächtnis. Zur Einführung in die Troeltsch-Nekrologie», en Friedrich Wilhelm Graf, *Ernst Troeltsch in Nachrufen*, p. 168.

[56] H.-G. Drescher, *op. cit.*, pp. 110-111.

[57] «Todavía resuena su magnífica risa en estas montañas», escribe Harnack en 1899, después de haber viajado con Troeltsch a Siebenbürgen y los Cárpatos. Agnes von Zahn-Harnack, *Adolf von Harnack*, p. 437.

[58] Marianne a Helene Weber, 11 de julio de 1901, SG. De manera general, véase al respecto F. W. Graf, *Polymorphes Gedächtnis*, pp. 119 y ss.

[59] Marianne a Helene Weber, 23 de febrero de 1900.

[60] *Ibid.*, p. 171 n.

[61] Marianne a Helene Weber, 9 de junio de 1903.

[62] Marianne a Helene Weber, 10 de mayo de 1903 y 6 de marzo de 1904, SG. La última observación se refiere al historiador Erich Marcks, quien—según Marianne—tenía «miedo» de que su mujer fuera «contagiada por "mujeres libertinas"».

[63] Ana 446 Escrito 20, 11 de enero de 1911.

[64] Marianne a Helene Weber, 25 de enero de 1913.

[65] Hans-Georg Drescher, *Ernst Troeltsch in Nachrufen*, p. 171 n.

[66] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4.

[67] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, 9 de marzo de 1895; W. Hennis, *Weber und Thukydides*, p. 44.

[68] *Ibid.*,24 de abril de 1894.

[69] *Ibid.*,5 de noviembre de 1895.

[70] Ana 446, Escrito 14, Marianne a Helene Weber, 8 de noviembre de 1894.

[71] *Ibid.*,Marianne a Helene Weber, s. f. (1893, después de la boda).

[*] En Alemania los profesores son funcionarios públicos y, como tales, inamovibles. [T.]

[72] *Ibid.*,Marianne a Helene Weber, s. f. (otoño de 1894).

[73] *Ibid.*,7 de julio de 1895.

[74] *Ibid.*,7 de julio de 1895 (?), 20 de noviembre de 1895, 20 de enero de 1896.

[75] Marianne a Max Weber, 13 de junio de 1903, SG.

[76] Tácito (*Germania* 15) se asombra de que entre los germanos sean precisamente los hombres más valientes quienes más holgazanean y delegan en los viejos el cuidado de la casa, la granja y el campo, cuando no están peleando una guerra o de cacería. Pero resulta bastante osado sacar de ello conclusiones generales de una división natural del trabajo entre los sexos.

[77] J. Radkau, «Der Mann Weber und die erotische Emergenz der Soziologie», en Karin Tebben (comp.), *Abschied vom Mythus Mann, op. cit.*, p. 23-24. También Troeltsch concluye su obituario a Weber con los versos finales del *Julio César* de Shakespere: «De tal forma convergieron/en él los elementos, que la Naturaleza / pudo erguirse y proclamar al mundo: / Ése era un hombre» (*WuZ* 46).

[78] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers núm. 113 v.

De hijo de papá a hijo de mamá y finalmente el escándalo familiar

Mundo paterno, mundo materno

Si entre las formas primigenias de la sociedad figuran tanto la comunidad doméstica familiar como el pacto de hombres combativos, cabe preguntarse cómo se compagina la una con el otro. ¿Debería uno pensar que se trata en ambos casos de subsistemas de un sistema social dentro del cual el individuo —y en particular el hombre—debe asumir diferentes roles? Max Weber, sin embargo, no pensaba en términos de una lógica de sistemas sociales; para él, la unidad elemental era el individuo, y no «la sociedad». Según su criterio, el proceso de socialización se desarrollaba, desde el principio, en diferentes direcciones, que podían entrar en conflicto una con otra. En su familia y con sus parientes vivió una y otra vez la tensión entre los mundos de la política y de las ciencias, en sus tiempos todavía dominados por completo por el ambiente varonil, por un lado, y el mundo femenino de la esfera hogareña, por el otro.

Con sus padres Max Weber presenció un caso casi ideal-típico de contraste entre un mundo marcadamente masculino y un mundo femenino que aspiraba a rebasar los límites del hogar. El padre, un hombre de la política y la administración

pública; la madre, una mujer entregada con creciente fervor a una religión muy personal y a las actividades caritativas. Hasta hace poco conocíamos al padre sólo a través de los ojos de Marianne, y la literatura sobre Weber hizo suya una y otra vez, de manera acrítica, la imagen del patriarca jovial, aunque tiránico en casos de conflicto, una imagen que concordaba con los cartabones de la época. Fue apenas el autor Günther Roth quien buscó intensamente un acercamiento auténtico a la figura paterna.

Max Weber padre: la política como profesión

Pero aun así la imagen de Max Weber padre (1836-1897) permanece curiosamente opaca y desprovista de un perfil definido, lo cual resulta tanto más sorprendente si tenemos en cuenta sus múltiples actividades y sus cargos destacados. A diferencia de Max Weber hijo, el padre fue el más joven de seis hermanos. Mientras que su hermano mayor, Carl David, abuelo de Marianne, heredó la empresa en Oerlinghausen, él tuvo que abrirse paso en la vida por su propio esfuerzo. Su hijo llegaría a pronunciar más tarde su famoso discurso sobre «La política como profesión»; el padre, en cambio, pudo decir en 1872, en un discurso electoral, que ya como estudiante había «avizorado la política prácticamente como profesión» (*R* 374) y, a diferencia del hijo, él puso en práctica tal intención.

> Combinó una carrera parlamentaria con otra de política municipal. A los 26 años, a finales de 1862, empezó como concejal asalariado en Erfurt y a la edad de 33 años logró, en 1869, el gran avance a una posición de primera línea, como concejal de la que se estaba convirtiendo en capital del Reich. Coincidiendo con su mudanza a Berlín, logró ingresar a la Cámara de Diputados de Prusia, y tres años más tarde fue diputado del Reichstag. Formó parte del Reichstag durante casi 10 años y casi 20 años de la Cámara de Diputados de Prusia […] En ambos parlamentos fue miembro de la más importante de las comisiones, la de presupuesto, a la cual representó en varias ocasiones como relator. [*R* 372.]

Como experto en asuntos financieros y tributarios, había escogido la parte más pesada de la política. Si más tarde el hijo solía advertir a los estudiantes que la política significaba

«taladrar lentamente gruesas tablas de gran dureza», el padre lo sabía de sobra por su propia experiencia. Además, Max Weber padre, ya en sus tiempos de estudiante de derecho, había llegado a la conclusión de que la política de su época no era ciencia aplicada y que el «parlamento de académicos» de 1848 era cosa del pasado. Citemos una vez más su discurso electoral de 1872, uno de los poquísimos testimonios personales relevantes que se conservan de él:

> Por un momento titubeé si debía volver atrás para emprender una actividad en la docencia académica, pero me pareció que hoy en día, cuando afrontamos la necesidad de resolver tareas muy reales y frías de la política, ya no son los profesores quienes están llamados preferentemente para ejercer la actividad política, como había sido el caso en una época, en la que se trataba de modo primordial de la difusión de ideas políticas. *R* 381.]

Los padres de Max Weber.

Su hijo, sin duda, le hubiera dado la razón… pero aun así no optó por el camino de la política sino por el de la ciencia.

Cabe dudar, no obstante, de que Max Weber el joven haya

visto a su padre como un político de pura cepa. Porque si se considera el ambiente público como el elemento por excelencia de la política, el padre no causaba una impresión muy destacada. Su trabajo primordial lo desempeñaba a puertas cerradas, en la administración y en las comisiones parlamentarias (*R* 444). A fin de cuentas fue a un mismo tiempo parlamentario de orientación nacional liberal y funcionario público asalariado. Cabe suponer que su hijo lo conoció más que nada en la faceta de funcionario.

En sus años mozos el padre pudo haberse sentido llamado a tareas de más altos vuelos, puesto que en 1860-1861 había sido redactor del *Preussisches Wochenblatt [Semanario Prusiano]*, órgano del entonces influyente Partido del Semanario (Wochenblattpartei), cuyos contactos llegaban hasta los círculos más altos del poder y con el que simpatizaba el entonces príncipe heredero y posterior káiser Guillermo I. Al igual que Bismarck, este partido no era contrario a una unificación de Alemania «a sangre y hierro», pero, a diferencia de su contrincante, el partido ultraconservador del Diario de la Cruz (Kreuzzeitungspartei), perseguía una línea proinglesa y antirrusa. Para Bismarck ese grupo era el rival más peligroso en la búsqueda del poder, como puede apreciarse por la extensión de las expresiones hostiles que le dedica en sus memorias. Si el Partido del Semanario se hubiese llevado la victoria, a Weber padre se le habría abierto el camino a las altas esferas del poder. No obstante, el ascenso vertical de Bismarck tuvo como consecuencia que Weber se quedara estancado en una posición inferior en comparación con tales aspiraciones.

Los socialdemócratas berlineses se ganaron su aprecio en el quehacer político cotidiano, sobre todo cuando se trataba de imponer reglamentos de construcción y asuntos de interés común contra el frente poderoso de propietarios de

inmuebles y especuladores de la construcción. Todavía en el año de 1907 Max Weber hijo recordaba, en una discusión sobre constitución y administración municipal de la Asociación para la Política Social, que antaño siempre le había causado «una profunda impresión, cuando mi padre, quien definitivamente no era un amante de la socialdemocracia […] me decía una y otra vez que, en última instancia, en el Departamento de Obras de Berlín su apoyo *más seguro* contra el embate de los intereses de los especuladores solía ser el diputado Paul Singer» (*S* 408), aquel político socialdemócrata altamente profesional que dirigía el asilo para personas sin techo en Berlín y operaba al mismo tiempo una próspera fábrica de abrigos para damas.[1] Weber sabía ya de boca de su padre que la imagen enemiga de los «rojos», que conservadores y liberales cultivaban por igual, se debía a ignorancia y que, por el contrario, entre aquéllos existía un tipo de político más útil para el trabajo constructivo que más de uno de los integrantes de los partidos de la burguesía y la nobleza.

La burguesía: ¿importante durante el Imperio?

Bajo la influencia de Weber y de otros críticos liberales del Imperio, se afirma con frecuencia que las estructuras neofeudales del Reich bismarckiano habrían impedido que representantes valerosos de la burguesía, como el propio Weber, alcanzasen la posición política que merecían. Pero esto sólo es una verdad a medias. A fin de cuentas, entre los parientes de Weber figuraban dos ministros: Theodor Adolf von Möller, ministro prusiano de Comercio de 1901 a 1905, y Julius Jolly, ministro del Interior del Gran Ducado de Baden de 1866 a 1868 y a partir de ese año, hasta 1876 inclusive, ministro presidente de ese Estado. Weber también tenía a la

vista la carrera de Johannes von Miquel, correligionario y en ocasiones rival de su padre, quien recibió un título nobiliario y, tras una exitosa gestión como primer alcalde, llegó a convertirse en ministro de Hacienda de Prusia (1891-1901) y estratega del cártel de poder integrado por conservadores y liberales. Cuando ya era ministro, Miquel invitó en una ocasión al joven Weber a su casa e incluso lo sentó al lado de su hija (*JB* 358). Él fue quien le dio a entender que el señorío tradicional del este «ya no producía lo suficiente para mantener a una familia noble» (*S* 369), apreciación que para Weber se convirtió en clave de la economía política de la Alemania prusiana. No obstante, cuando en 1899 Miquel, quien se había vuelto partidario de los terratenientes, se refirió de manera despectiva a la investigación de Weber sobre los trabajadores agrícolas, éste lo denostó en una carta a Schmoller llamándolo canalla (*Schubiack*) (I/4, 680). Una y otra vez se refiere a este hombre como dechado de falta de carácter (I/10, 411). En 1917 comenta que aquellos parlamentarios «como Miquel y Möller» que llegaron a ministros debieron primero haber «renunciado a sus principios políticos» (I/15, 480). De hecho, Miquel, quien se había iniciado muy a la izquierda, era considerado más tarde como la personificación del camaleón político, y su reforma tributaria, que si bien gracias a la introducción del impuesto progresivo sobre la renta se convirtió en el modelo que hizo época en toda Europa, no dejó de doblegarse ante las presiones de los terratenientes acostumbrados a obtener privilegios en vez de pagar impuestos.

Aun así, el Reichstag sin duda no era un mero parlamento de apariencia, sin poder propio, a pesar de que no nombraba al gobierno. Precisamente *porque* no eran elegidos por el parlamento, los gobiernos del Reich de aquella época no contaban automáticamente con una mayoría parlamentaria,

sino que tenían que ganársela cada vez de nueva cuenta. Las grandes épocas del parlamentarismo en la historia coinciden a menudo con periodos en los que el parlamento se enfrentaba al gobierno y en los que la división de poderes entre legislativo y ejecutivo era mucho más tajante que en la actualidad. Desde la perspectiva de 1917 Weber consideraba que precisamente los años setenta del siglo xix, es decir, el apogeo de la era bismarckiana, habían sido «la época de mayor florecimiento del Reichstag», y furioso atacaba como la «más desvergonzada distorsión de la verdad» que algunos «literatos políticos»—en este caso de la nueva derecha —«pretendan hacerle creer a la nación que el parlamento alemán no había logrado aportar hasta ahora grandes talentos políticos» (I/15, 441). Y eso que Weber mismo, en otros momentos, había dudado a menudo de que el Reichstag, bajo las circunstancias del Imperio de Bismarck, fuese capaz de gestar una elite política. La imagen negativa de su padre debió alimentar semejantes dudas.

La administracion autónoma en el Reich alemán: modelo de autonomía ciudadana

Cuando Max Weber se refería al «parlamentarismo ficticio» en tiempos de la Duma de la Rusia zarista, en realidad su blanco eran las circunstancias políticas en Alemania. No obstante, el Reichstag del Imperio alemán realizó un trabajo legislativo considerable, aun si se lo compara con parlamentos democráticos posteriores, y a menudo discutía cuestiones políticas a un nivel elevado. Con el correr del tiempo fue debilitando de manera discreta la hegemonía prusiana en el Reich.[2] La opinión pública les prestaba a los debates del Reichstag mayor atención que la que se dispensa hoy en día a las deliberaciones del Bundestag.

Quien habla de parlamentarismo ficticio en la Alemania imperial y subraya un rezago cívico frente a Occidente suele pasar por alto que la burguesía contaba con un campo de acción política mejor desarrollado en Alemania que en Inglaterra y Francia, a saber, la administración autónoma municipal. De todas maneras, para la inmensa mayoría de los ciudadanos era muchísimo más grande la oportunidad de ejercer influencia en el nivel municipal que la opción demasiado hipotética de llegar a ser electo jefe de gobierno. El rezago cívico que a menudo se atribuye a la burguesía alemana en comparación con las potencias occidentales no se sostiene ante un examen más detenido,[3] tanto menos por cuanto esta hipótesis suele partir de una idealización del parlamentarismo occidental, sin tomar en cuenta la oligarquía fáctica de las elites londinenses y parisinas.

En principio, las administraciones municipales contaban con un radio de acción mucho más amplio que el Reich, con sus competencias muy restringidas en el interior. En particular, frente a los grandes nuevos retos de la «higiene urbana» y la «tecnología urbana» que se planteaban en el contexto de la industrialización a gran escala y de la urbanización—con las redes urbanas de abastecimiento de gas, agua y electricidad, los sistemas de drenaje y eliminación de desechos, los servicios de transporte urbano, hospitales, rastros, balnearios públicos y espacios verdes—, la política comunal vivió su último gran auge hasta el momento presente, aun cuando no quedara más que un pálido reflejo de la autonomía de las ciudades medievales.

La historia de las grandes ciudades alemanas de fines del siglo xix y principios del xx ofrece una nutrida lista de grandes alcaldes reformadores. No obstante, no hay que olvidar que, a diferencia del parlamentarismo a nivel del

Reich, la administración municipal se gestaba sobre la base de un derecho electoral altamente antidemocrático. Como en tiempos premodernos, la comunidad cívica abarcaba sólo una parte mínima de los habitantes, la cual fue reduciéndose aún más con el crecimiento del proletariado. En Hamburgo, entre 1875 y 1892, la proporción del electorado se contrajo de 8.74 a 4% de la población.[4] Este derecho electoral elitista, sin embargo, no representaba ningún perjuicio desde la perspectiva del joven Weber. Cuando en 1884 su padre fracasó en el intento de reelegirse para el Reichstag, Weber manifestó su indignación en una carta a su tío Hermann Baumgarten: «El problema de fondo radica sin duda en el obsequio funesto del cesarismo bismarckiano: el sufragio universal, un auténtico atentado contra la igualdad de derechos *en el verdadero sentido de la palabra*» (*JB* 143). Debido al sufragio universal prosperarían partidos como la socialdemocracia y el centro, que luego deberían mantenerse a raya con recursos policiacos.

El padre: prototipo delpolítico municipal

Como concejal de Berlín, Max Weber padre se encontraba en el centro mismo del acontecer. Precisamente en el año de 1873, cuando se hizo cargo de la dirección de obras de Berlín, el Concejo Municipal decidió, después de fuertes controversias, la construcción de una red de drenaje que abarcaría toda la ciudad.[5] Esto constituyó en su momento uno de los proyectos de construcción más grandes de Europa y un modelo para las metrópolis del mundo. El director de la obra, James Hobrecht, se hizo famoso por su sistema radial, diseñado para permitir futuras ampliaciones, tanto más por cuanto la eliminación de aguas servidas de una urbe de millones de habitantes, ubicada en una planicie con un manto

freático elevado y a gran distancia del mar, representaba un problema especialmente difícil.[6] El hermano de Hobrecht, Arthur, durante una época alcalde de Berlín, era correligionario político de Weber y frecuentaba la casa de Charlottenburg. Pero a pesar de que este tipo de obras públicas eran de su área de competencia, el nombre de Weber no aparece en la historia del drenaje de Berlín, lo que demuestra hasta qué grado estos nuevos grandes sistemas técnicos se habían convertido en coto reservado de los expertos. De todos modos, en su calidad de diputado local y del Reich, Weber padre seguramente tenía ocupaciones de sobra como para no poder familiarizarse con los pormenores de esta compleja tecnología que requería al experto. En la propaganda electoral de su adversario conservador Weber aparece como un mequetrefe ávido de acumular cargos (*R* 428), algo que no podía impresionar a su hijo, quien ansiaba ser todo un experto en el estilo de los nuevos tiempos.

Max Weber hijo decepcionó a su padre por su escaso interés por «las grandes obras que estamos realizando aquí» (*JB* 162). Si bien en aquel entonces hubo una amplia discusión de expertos en toda Europa sobre los diferentes sistemas de drenaje y el manejo óptimo de los detritos municipales, a diferencia del siempre presente tópico de Bismarck esto no fue tema de conversación en las reuniones en casa de los Weber. Si bien el hijo más tarde llegaría a encomiar la técnica de una urbe moderna como elemento característico de las artes y la cultura modernas, no la tomaría en cuenta como oportunidad para una política comunal de altos vuelos. De todas maneras, la autonomía berlinesa estaba sujeta a ciertos límites en materia de obras públicas: la inspección de obras estaba a cargo del comandante de la policía, y no del ayuntamiento (*R* 391). El papel desempeñado por el Concejo Municipal en relación con estos proyectos onerosos de

higiene urbana no fue precisamente el más destacado, ya que muchas obras sólo se llevaron a cabo a consecuencia de presiones del Estado o de los eminentes médicos Rudolf Virchow y Robert Koch.

El concepto de política de Max Weber y la política municipal

Aparte de lo anterior, llama la atención que la administración autónoma municipal, orgullo de muchos otros investigadores de ciencias políticas, nunca constituyese un tema importante para Max Weber.[7] En su visión dramática de la política como la gran batalla, en la que se esgrimen decisiones valorativas extremas, la política local, con su transición difusa al campo de la burocracia que tanto llegaría a detestar, representaba para él un área marginal. Las ciudades-república autónomas del Medievo, cuyas libertades, según Weber, procedían en el fondo de la usurpación del derecho propio y no de una concesión del soberano, constituían para él el origen del camino especial de Occidente en la historia mundial; en cuanto a la administración municipal moderna, en cambio, parece haber tomado en cuenta primordialmente la dependencia del Estado y de la administración pública.

En uno de los raros casos en que Weber se refiere a la «administración municipal», lo hace en un tono de desinterés y desprecio, rematando con el comentario de que si bien se la veía con justificado orgullo en Alemania, era, no obstante, «un tremendo error de los literatos» imaginarse «que la *política* de un gran Estado se resumía, en el fondo, en la *autoadministración* de una ciudad mediana cualquiera. La política es *lucha*» (I/15, 460). En el Congreso de la Asociación para la Política Social en Viena se burla del «disparate de decir que la autoadministración debía ser menos onerosa

porque se ejerce a título honorario». Allí pronuncia aquella frase apodíctica que en el fondo da testimonio de resignación: «La superioridad técnica del mecanismo burocrático es inconmovible, al igual que la superioridad técnica de las máquinas frente al trabajo manual» (*S* 413).

A partir de la información privilegiada de su padre, debe haber llegado a la convicción de que el nervio central de la tan encomiada administración autónoma era la burocracia.[8] Entre los expertos en ciencias políticas de aquel entonces se discutía vehementemente si por sus características la administración autónoma municipal era administración pública estatal o todo lo contrario. Según el especialista en derecho público Hugo Preuss, la Prusia de aquellos años estaba promoviendo una confusión terminológica al definir como «órganos de la administración autónoma» a entidades estatales de nivel municipal, porque en ellas participaban también notables locales en una actividad honoraria,[9] como sería el caso, más tarde, de Helene Weber. Cabe suponer que, teniendo presente a su padre, también Max Weber consideraría un disparate conceptual semejante tipo de «administración autónoma».

De la historia del Imperio romano Weber sabía que la administración autónoma de las ciudades bien podía constituir una fachada engañosa que ocultara algo muy diferente. El Estado despótico de la Antigüedad tardía responsabilizaba a los decuriones de la recaudación de impuestos. Si éstos trataban de sustraerse a ese cargo huyendo de la ciudad, «los municipios perseguían […] a sus concejales fugitivos como podían haber corrido tras el toro municipal que se hubiera escapado» (*SWG* 302). Éste es uno de los pasajes más cómicos de la obra de Weber, quien plantea esta comparación del concejal con el toro municipal precisamente

en la época en que estaba enfrascándose en una ira cada vez más violenta contra su padre, el ex concejal.

¿Patriarcado en la casa de los Weber?

En los buenos tiempos, cuando aún desempeñaba sus cargos, Max Weber padre seguramente era el gran ejemplo y superyó para su primogénito, que llevaba su mismo nombre: la encarnación de poder político, competencia técnica, sensualidad y vida abigarrada, todo lo contrario de la madre. Durante muchos años, muy a su pesar, Helene Weber no lograba una buena comunicación con el mayor de sus hijos, al que tantos cuidados le había dispensado. Una de las causas fue—desde una perspectiva posterior del hijo—«la secreta arrogancia intelectual de aquellos años»: «De hecho, la madre no tiene nada que ofrecer a la aventajada inteligencia precozmente desarrollada» (*L* 64). Como era natural, el joven Max quería llegar a ser un hombre vigoroso, exitoso y ducho en todas las cosas de mundo, como su padre. También se mencionan largos paseos de ambos: una manera más afín a la juventud de vivir la naturaleza que los arrebatos de religiosidad naturalista ante las flores primaverales.

Cabe suponer que Weber inició su carrera gracias a contactos paternos. Si fue llamado a realizar la encuesta sobre trabajadores agrícolas de la Asociación para la Política Social sin que mediaran trabajos anteriores en la materia, resulta lógico suponer que una de las razones fue el hecho de que el padre formaba parte de la comisión del parlamento prusiano encargada de preparar la «ley polaca» para la colonización interna.[10] Y el contacto paterno con el todopoderoso funcionario ministerial Althoff, un burócrata carismático con facultades de decisión sobre las carreras académicas,[11] presumiblemente tuvo que ver cuando Max Weber, aún poco

conocido, antes de los 30 años, pasó a integrar el círculo de personajes tomados en cuenta cuando se trataba de ocupar cátedras vacantes. La ira que Weber manifestaría más tarde por el tutelaje de Althoff sobre las universidades—que en verdad a menudo beneficiaba más a la ciencia que la autonomía de las facultades—contiene algo de la vieja ira por la dependencia del padre. De todas maneras, la protección dispensada por Althoff también se basaba en razones objetivas, ya que el joven Weber desempeñó un papel brillante como docente.[12] En aquellos años impresionaba más verbalmente que por escrito.

El padre, un liberal anticlerical y muy dado a los placeres mundanos, y la madre piadosa, que da cauce a una necesidad insatisfecha de amor en actividades caritativas, constituyeron una constelación típica de aquellos tiempos que el joven Weber no sólo presenció en el hogar paterno, sino también en diversos casos del círculo familiar cercano, donde esto causaba a menudo tensiones maritales que llegaron hasta la lucha entre los sexos.[13] En Heidelberg, Adolf y Henriette Hausrath; en Estrasburgo, Hermann e Ida Baumgarten; siempre el mismo juego de roles; las tres hermanas, Ida, Helene y Henriette, se apoyaban recíprocamente contra sus respectivos esposos, que a su vez no se solidarizaban entre sí (*R* 335 y ss.). Adolf Hausrath, admirador de toda la vida de Treitschke, sintió profundo desprecio cuando Baumgarten entró en controversia con éste y se burló ante el joven Weber, quien a la sazón tenía apenas 19 años, preguntando «cuántos Baumgarten cabían en un Treitschke» (*JB* 74).

En su entorno familiar Weber presenció más solidaridad entre mujeres que entre hombres. La conciencia de su propia valía de las tres hermanas se basaba en un sentimiento de superioridad religiosa y en el patrimonio heredado de la

familia Fallenstein/Souchay. Ida y Helene, en particular, trataban de obtener una mayor injerencia en la administración de su herencia como base de su propia labor social cristiana. El alegato apasionado en favor del pleno derecho de disponer de su patrimonio heredado se convertiría más tarde en uno los aspecto tratados con mayor detalle en la gran obra de Marianne (*EM* 458-495). Quien recuerde las invectivas furibundas de Max Weber contra el patriarcado industrial del «rey Stumm», que reduciría a la cobardía a los hombres que estaban a su merced (*B* 520 y ss.), leerá atónito lo que Marianne expone a lo largo de cuatro páginas, citando a Stumm como defensor ejemplar de los derechos de la mujer, cuyas «reivindicaciones en materia de derecho matrimonial coinciden en casi todos los aspectos con las de la extrema izquierda», y quien manifiesta en público afirmaciones tales como «El matrimonio será tanto más normal cuanto más se equipare la mujer al hombre», y «La ley tiene que proteger a la mujer no tanto *a través* de su esposo, sino *de* éste» (*EM* 479 y ss.). El enigma tiene una solución obvia: Stumm había perdido a su único hijo varón y la idea de que sus hijas casadas con oficiales pudieran verse constreñidas por sus esposos en la posesión del patrimonio heredado de Stumm enfurecía a éste.[14] De este modo, la perspectiva feminista de Marianne iba a contrapelo de la visión de su esposo cuando se trataba del polémico tema de Stumm.

En el principio la rebelión contra el matriarcado doméstico

Cuando Weber adolescente se percata de la creciente tensión que reina entre sus padres, durante un buen tiempo parece haber asumido más bien el partido de su padre, sin caer en una afrenta directa contra la madre. Max Weber

recibe una bofetada materna al regresar a casa después de su primer semestre en la universidad, marcado por los estragos de francachelas y duelos estudiantiles; ésta parece haber sido la reacción ante el hecho de que el estudiante se ostentaba físicamente de manera más evidente que nunca antes como hijo de su padre. Más tarde, en ocasiones Weber reacciona con irritación ante la manía materna de inmiscuirse en las relaciones de pareja de sus hijos ya mayores de edad.[15]

Cuando durante su servicio militar en Alsacia Weber visita a los Baumgarten en Estrasburgo, le repugna la «concepción de la vida» reinante en la casa de éstos, por más que tales visitas constituyen una interrupción gratificante de su rutina militar. Su crítica al respecto se refiere a la tía Ida, porque las conversaciones con Hermann Baumgarten sobre temas históricos y políticos representan vivencias intelectuales culminantes para el joven Weber. Las cartas que envía a Helene permiten reconocer en qué grado los comentarios despectivos sobre Ida tienen un sesgo indirecto contra su propia madre, a la que nunca ataca en forma directa. Desde su infancia Helene estuvo fuertemente sometida a la influencia de su hermana mayor con todo y su decidida religiosidad. Weber se percata del «peligro» de que tales ideas «conduzcan a ciertas excentricidades», «que fácilmente *podrían*—aunque no necesariamente *debían*—hacer mella en la felicidad de los afectados». Ella «seguramente no habría de negar» que tal era el caso con respecto a su hijo Otto Baumgarten, el teólogo (*JB* 80), que se había casado con su prima Emily Fallenstein, achacosa y siete años mayor que él, lo cual, sobre todo a los ojos de la parte masculina de la familia, equivalía aparentemente a renunciar a una vida amorosa normal.[16] Aunque los matrimonios entre primos no eran infrecuentes en estos círculos, Emily fue motivo de un conflicto violento entre Hermann e Ida Baumgarten, que perduró incluso más

allá de la muerte precoz de aquélla; Hermann la consideraba una desgracia para la familia, mientras que Ida le atribuía «cualidades sobrenaturales» a la mujer de inclinaciones místicas (*JB* 122).

La evolución que observó en Otto constituyó para Max Weber un indicio de que el clima en la casa de los Baumgarten tenía un cariz pernicioso: «un alejamiento de la realidad y el consiguiente desprecio de la consideración»; «*realidad*» representaba un concepto clave para Weber, no sólo en la vida sino también en las ciencias. La falta de sentido de realidad daría lugar a que los Baumgarten «no traten ni vean a las personas tal como son, sino como *debían* ser según su concepción muy rigorista» o «según parecía que debían *pensarse* con arreglo a deducciones lógicas». He ahí lo que llegaría a ser el pecado capital de la teoría de las ciencias weberiana: la confusión del ser con el deber ser y la deducción de lo concretamente real a partir de abstracciones. La vehemencia de su polémica académica posterior nace de experiencias tempranas. Weber se manifiesta tan detalladamente acerca de los Baumgarten para «protestar» al mismo tiempo contra la manera en que Helene había encomiado, en una carta previa, «la concepción de la vida de los Baumgarten por encima de la que reina en nuestra familia» (*JB* 81). Desde luego ese «reina» se refiere concretamente a la concepción de la vida del padre. Se trataba, por consiguiente, de una defensa del padre por parte del joven Weber, en contra de la madre.

En esta situación, el joven Weber se erige en abogado de lo natural y de un sano sentido de realidad frente a un espiritualismo esotérico. Pero aun así se sintió a gusto en la casa de los Baumgarten. Más tarde Marianne llega a colegir (probablemente a partir de un autoanálisis del propio Max Weber) que «sin percatarse conscientemente de ello» Weber

en Estrasburgo, habría caído bajo la influencia de Ida y de su decidida religiosidad, lo cual lo habría llevado a entender mejor a su madre (*L* 90, 97). La fascinación que Weber expresara en otras fases de su vida por la ética puritana parecería darle la razón a Marianne. Ida era de una personalidad coherente mientras que Hermann tenía un carácter desgarrado, tanto en lo que se refiere a su liberalismo incoherente como en la admiración ambivalente que sentía por Bismarck. Aunque Weber aprendió mucho de él, Hermann Baumgarten nunca se convirtió para él en un modelo a seguir.

Aún menos lo fue el otro tío catedrático que acompañó los estudios de Weber: Adolf Hausrath, en Heidelberg. Si bien Weber sintió algún interés por él, sin duda nunca lo vio como un modelo sino más bien como una advertencia de que un patriarcado insensible no sólo perjudica a la mujer, sino también al hombre. De visita en casa de los Hausrath, a principios de 1895, Marianne le escribe a Helene una carta que parece un grito de terror: «ah, si se ha respirado ese aire paralizante, en el que […] resulta prácticamente imposible cualquier expresión de una opinión propia, la más leve oposición y la más ínfima actividad práctica, se acaba entendiendo perfectamente a la tía Henriette en todo su desgarramiento y su desesperación actuales». Henriette, añade, siente una nostalgia «indescriptible» por Helene, pero su marido le prohíbe viajar.[17] Aquí ya se plantea el punto de discusión en torno al cual estalla dos años más tarde el conflicto en la casa de los Weber: el derecho de la mujer a viajar.

Seis semanas después de la angustiosa carta de Marianne, Henriette sufre un infarto mortal. Resultaba natural atribuirle a su esposo parte de la responsabilidad moral por su muerte e

incluso experimentar cierta preocupación por Helene, puesto que ella sentía cada vez más su matrimonio como una constricción apremiante, y hubo épocas en que los hijos vieron a esta mujer en un estado de disolución nerviosa. A principios de 1897 no sólo Max,[18] sino también Alfred, registró preocupado «una muy deficiente capacidad nerviosa» en su madre, que atribuyó no en última instancia a los «constantes pleitos con papá».[19] Podemos suponer que la muerte de Henriette constituyó una advertencia que contribuyó a agudizar la crisis en la casa de los Weber.

La vuelta contra el padre

Aun así, el cambio de opinión radical del joven Weber requiere una explicación: esa vuelta total que lo lleva a un odio casi mortal contra el padre, a quien antes admiraba. Normalmente la rebelión contra el padre se gesta en una etapa más temprana de la vida, en la fase de terquedad infantil y durante la pubertad, y no cuando el hijo ya ocupa una cátedra y no tiene necesidad de imponer su posición frente a la del padre. Sin embargo, en el caso de Weber no se informa de ninguna rebelión infantil o adolescente contra el padre. El distanciamiento se produce mucho más tarde, durante aquellos siete largos años (1886-1893) que volvió a pasar en el hogar paterno de Charlottenburg, después de los alegres años de estudiante.

Weber debe de haber pensado y leído mucho en ese lapso, pero aun así fueron años «cuya desagradable aridez recuerdo con espanto», como le escribe en 1893 a Emmy Baumgarten. El «confinamiento entre libros» de aquel periodo no estuvo acompañado de una creatividad gratificante, sino que lo precipitó en una «absoluta resignación, no exenta de cierta amargura». Se sintió envejecido antes de tiempo y recordaba

con nostalgia los alegres tiempos pasados (*JB* 367). Cuando en 1893 escribe, acerca del campesinado precario del este, que «el peor de los horrores» era una mísera dependencia en casa, peor incluso que la miseria en tierras extrañas (I/4-1, 189, y nuevamente 461), esas expresiones trasuntan la reciente experiencia propia. En parte fue la actividad como pasante en el juzgado la que recordaba «con espanto», y que le daba la sensación de que ésta, «con un peso de plomo, lo postra a uno en el lecho de la comodidad y la frugalidad intelectual» (*JB* 338-339); en esa situación, más de una vez debe de haber maldecido su decisión de dedicarse a la jurisprudencia, emulando a su padre.

Al mismo tiempo, sintió con «inmensa amargura» la dependencia económica del padre (*L* 197). Éste era para él un reproche viviente, puesto que a una edad en la que el hijo seguía dependiente, en casa, él ya se había desempeñado con éxito en la vida y consideraba, por lo visto, que el hijo tenía edad suficiente para valerse por sí mismo. La madre, en cambio, parece complacida de tener en casa a su primogénito. Weber escribe en 1893 que la imagen de la madre le había alentado en «esos años áridos y a menudo carentes de perspectivas» (*JB* 374). Ella no lo apremiaba para que se enfrentara a la vida, sino que, por el contrario, le brindó la oportunidad de una regresión a la gratificante situación de un niño atendido con solicitud. Como hijo de mamá se podía permitir más que como hijo de papá. Además, la madre era de una personalidad más fuerte que el padre, y un Max Weber se sometía de preferencia a una mujer poderosa.

Mucho más tarde, Marianne comenta en sus reflexiones sobre el amor: «Especialmente el primogénito reclama a menudo la dedicación exclusiva de la madre y sufre de celos cuando tiene que compartirla con los hermanos menores. Incluso pueden surgir celos contra el padre, como personaje

principal del hogar, cuyos reclamos contra la madre tienen prioridad frente a los suyos».[20] Imposible imaginar que no pensase en Max al escribir estas líneas. En 1901 le escribe a Helene desde Roma que Max esperaba que fuera a pasar seis semanas con ellos en dicha ciudad. De otro modo, «Max se enfurecería. Él dice que nosotros *también* somos tus hijos y que ahora tenemos derechos prioritarios para contar contigo».[21] Durante su niñez Max no tuvo motivos para sentir celos, ya que debido a su enfermedad la madre estuvo pendiente más que nada de él. Pero entonces las cosas habían cambiado. En la única referencia de Max Weber padre de la que se tiene noticia con respecto al conflicto con su hijo, éste comenta escuetamente y sin mayor irritación: «Max y Marianne quisieran tener a Helene exclusivamente para ellos y que de preferencia no esté ningún otro familiar». Max, a su vez, atribuía a su padre «que sólo sus celos eran el motivo de la desavenencia» (*R* 528-529).

Un primer distanciamiento entre padre e hijo ya se había producido mucho antes, justamente en un viaje conjunto a Venecia. Allá, en la ciudad del carnaval y de las lunas de miel, el joven Max, entonces de 17 años, pretendió regresar solo a casa porque «no soportaba la pretensión de que expresara constantemente su entusiasmo» (*L* 68), un episodio bastante peculiar. A diferencia de lo que suele afirmarse, Max Weber sin duda no fue víctima de la sociedad burguesa—supuestamente represiva y hostil a los placeres—de la Alemania imperial. Por el contrario, fue la sociedad de la diversión, con su hedonismo ostentoso, la que le enervaba. Apenas 28 años más tarde descubrió a Venecia como ciudad del amor.

Cuando en 1877 la hermana menor de Max, llamada Helene, como la madre, murió a la edad de cuatro años, la

madre cayó en una persistente depresión. En su duelo se sintió sin apoyo por parte de su esposo. «Él no participaba.» «Quería ser alegre» (*L* 39-40). En aquel entonces muchos niños morían durante los primeros años de vida. Hoy en día se suele decir que los padres de aquella época, en que se tenían muchos niños y no se contaba con antibióticos, debían estar anímicamente preparados para tales pérdidas y *debían* ser menos sensibles ante las mismas. Tal fue el caso del padre de Max Weber, pero no el de la madre. Weber debió llegar a la convicción—en un principio de manera esporádica y con el correr del tiempo más persistente—de que su propio camino en la vida se asemejaba más al de la madre que al del padre: no aferrarse a las bellas ilusiones, no pretender ser siempre feliz, sino tener presente también—y por encima de todo—, con una claridad desprovista de ilusiones, los aspectos sombríos de la vida. Y la convicción, fundamental para su obra científica posterior, de que la religión en el fondo no es una mera patraña sino que tiene sus raíces en lo más profundo de la persona, lo fue distanciando del padre y acercando a la madre. Hacia finales de 1910 le comenta a su hermano Arthur que para su padre la religión era «*en el fondo* = hipocresía» y los «teólogos hipócritas» (II/6, 763).

El día del juicio y la muerte del padre

La experiencia de la impotencia sexual en el matrimonio pudo haber consolidado definitivamente en Max Weber la opinión de que sólo encontraría su amor propio de manera radicalmente diferente a su padre. Es posible que a ello se sumara la sospecha de que la inhibición sexual de Helene, que ella transmitió a su hijo, fue en parte consecuencia de una impertinencia insensible de su esposo. De alguna manera Weber debió achacarle en aquel entonces la culpa de su

propia infelicidad a su padre, y no a su madre. Que el padre no quisiera permitir que la madre viajara sola a visitar a sus hijos enfurece al hijo. Cuando en junio de 1897 el padre vuelve a acompañar a Helene a Heidelberg, el hijo explota: en presencia de toda la familia increpa al padre y le echa en cara que no quiere tener nada que ver con él si no le permite a su esposa pasar cada año cuatro o cinco semanas con los hijos, como ella quiera. El hijo convierte la escena en un juicio contra la falta de sinceridad y la mendacidad del padre… en un acto de lucha por la verdad.[22] El encuentro termina sin avenencia ni reconciliación.

En sus cartas a Alfred en aquel entonces Max Weber se enfurece una y otra vez contra la «necesidad de placer» y de «diversión» del padre, y considera que en ello radica el motivo por el cual no quiere permitir que su mujer viaje sola.[23] Más tarde, en una nota de pie de página de *La ética protestante*, se explaya sobre el «aldeano ambiente patriarcal» que en Alemania permea hasta la «aristocracia espiritual» (entrecomillado también por Weber) y que contrasta con «las flores de la caballerosidad matrimonial» de los pueblos educados en la fe puritana (*PE* 127; *EP* 250, n.). El término «aldeano»—que Weber omite en una edición posterior—pretende sugerir: «con la pretensión obvia de relaciones íntimas cotidianas».

Con un enfoque más amistoso, la conducta paterna hubiera podido interpretarse como testimonio de fidelidad conyugal: los hombres que tienen una amante se complacen de que sus esposas se vayan de viaje. Además, el planeado viaje a Heidelberg coincidía con la fecha del aniversario de bodas de sus padres.[24] Sin embargo, a la manera de un feminista masculino, Max Weber sólo ve el lado patriarcal de esa conducta. En sus cartas vocifera furibundo que ya era hora de

darle a entender a su padre que debía dejar de tratar a la madre «como un sacabotas y una botella de vino».[25] Seguramente el padre jamás habrá pretendido que Helene le calzase las botas ni la habrá importunado con órdenes en la casa. El comentario sólo puede referirse a que la hubiese utilizado para su satisfacción sexual sin que ella lo desease.

Cuando su hermana Klara—la Klärchen (Clarita) antaño tan querida—se dispone a defender al padre, Max la amenaza con retirarle el padrinazgo a su hijo. El hermano Karl, quien en ese entonces se encuentra más cercano a la madre, trata de mediar en el conflicto, pero Max califica al hombre de 27 años de «niño tonto» que debe callarse la boca. Parece haber hecho completamente a un lado toda reflexión de que a fin de cuentas no es él, sino su madre, que tiene que seguir viviendo con el padre, quien pagará las consecuencias del escándalo provocado por el hijo. Infructuosamente, Helene trata de disuadirlo de echarle en cara al padre lo que piensa de él.[26] Frente a Alfred, Max menciona incluso la posibilidad de renunciar a su cátedra y regresar a Berlín para defender a la madre contra el padre (*R* 530).

Al día siguiente Max Weber le confiesa a Alfred que después de esa hora de la verdad se siente «mejor». Cabe dudar de la persistencia de esa satisfacción. Marianne constata más tarde, en retrospectiva, que ese giro, que inició bajo la influencia de los Baumgarten, y acabó por desembocar en el gran escándalo familiar, se contraponía «a partes de su forma de ser» (*L* 91). En años posteriores Max parece haberse dado cuenta de que a partir de aquel tiempo en que despreció y condenó el carácter de su padre, también había violentado su propia naturaleza.

En 1906 Marianne le expresa a Helene un cumplido ambivalente: «Ya ves, a final de cuentas todos tus hijos acaban

siendo como tú los *quieres*, aunque sea más tarde de lo que deseabas».[27] En una carta dirigida a Alfred, con cuya comprensión podía contar, Marianne había manifestado ya en julio de 1897, con una sinceridad inusitada, que la inminente visita de Helene, tan rabiosamente defendida por Max, a ella en realidad le crispaba los nervios. Esa efusión sentimental—que dicho sea de paso representaba un sorprendente alegato en favor del principio del placer y un documento de las reflexiones sobre cuestiones de nervios en boga en aquel entonces—da la pauta de en qué medida la mayor parte de sus cartas a la «queridísima madre» deben leerse con cierta reserva y muestra al mismo tiempo que Helene, aun en vida de su esposo, no se veía seriamente restringida para «vivir» sus inclinaciones humanitarias:

> A veces ciertamente tengo la sensación de que Mamá no puede «descansar» de verdad, ni tampoco concentrarse por ejemplo en una lectura difícil, como si hiciese falta mucho más tiempo de descanso para relajar sus nervios y encontrar sosiego de esa constante vibración interior. En su actividad, Mamá enfatiza tanto todo lo «personal», el servir en lo pequeño y lo ínfimo, que se busca tareas por doquier para vivir ese afán. Y una y otra vez se dan situaciones en que Mamá se exige esfuerzos nerviosos extraordinarios […] Para mí estos encuentros personales tan extensos para el intercambio recíproco resultan fatigosos, y dado que *odio* toda tensión nerviosa que tiene por consecuencia sentimientos de desgano e irritabilidad, prefiero limitarme en algunos puntos. Desde el punto de vista de Mamá, semejante «miramiento» es una falta de interés por los demás y un consentirse a sí mismo que debería combatirse por todos los medios. Es así que a menudo le he dicho en son de broma que si hay dos caminos para llegar a un fin, ella sin duda siempre tendrá por mejor el más difícil, fiel al principio cristiano de «crucifica tu carne».[28]

Es así como la visita de la madre representa para ella una «semana de tranquilidad» perdida.

En la novela autobiográfica *Mister Noon*, de D. H. Lawrence, que versa sobre experiencias de la familia Weber, figura un diálogo significativo, en el que la mujer se queja de las madres modernas:

> Las madres hoy en día son terribles ¿no le parece a usted? […] ¿Por qué? ¿No le parece que todas ellas quieren devorar a sus hijos como en el mito griego? […] Hoy en día no hay hombre con el que valga la pena convivir y que sea capaz de desligarse de su madre. Sus madres todas están enamoradas de sus hijos y éstos enamorados de ellas […] Una busca un hombre sólo para sí y lo que encuentra es un hijito de mamá.[29]

Marianne, sin embargo, supo manejar esta situación asumiendo ella misma el papel maternal, al menos de vez en

cuando; para Max acaso no fue con la frecuencia suficiente.

El 10 de agosto de 1897, a menos de dos meses del «día del juicio» de Heidelberg, fallece el padre, lejos de la familia, durante un viaje a Riga—«de paralización cardiaca» según se dice—, sin haber vuelto a ver a su hijo (*R* 533). ¿Se sintió Max Weber hijo como parricida, y explica eso el estallido de su mal un año más tarde? Amor por la madre, celos del padre, parricidio y autocastigo: todo cuadra demasiado bien dentro de la teoría freudiana del complejo de Edipo, y Marianne, quien más tarde llegó a conocer muy bien la doctrina de Freud, sugiere esa interpretación en su *Biografía*. De hecho, Arthur Mitzmann cogió al vuelo esa idea y la planteó en su biografía psicoanalítica de Weber con una variante ampulosa: Weber habría reprimido su deseo parricida «clavándose él mismo en la cruz del yo paterno».[30] En la correspondencia de la familia Weber de aquellos años, sin embargo, no se encuentra ninguna mención de que alguno de ellos se haya sentido particularmente afectado por la muerte del padre. En la *Biografía* de Marianne la causa se convierte en una «hemorragia estomacal» con la mención de indicios previos de la enfermedad (*L* 245); de ser así, no se le podría atribuir un peso letal a una carga psicológica aguda. A la edad de 95 años, Elsa Jaffé responde, en 1969, a una pregunta al respecto, que no creía «que Weber hubiese cargado toda su vida con un sentimiento de culpabilidad».[31] Cabe tener presente que Weber tenía un espíritu de contradicción muy marcado, y en 1897 sin duda sentía que él tenía razón frente al padre.

Seguramente con el afán de incitar a su madre a la inflexibilidad frente al padre y de convertir la falta de armonía en algo así como un deber filosófico, ya en 1894 Max había aleccionado a Helene de una manera nada tímida:

> Puntos de vista contrarios de la vida generan diferencias que uno no debe tratar de zanjar, porque peligraría la tarea vital […] Cualquier intento de recuperar la grata sensación de unidad renunciando a la autonomía interior sin duda—a la larga—se edifica sobre arena […] No tengo la menor duda de que

mi opinión a este respecto es acertada.[32]

Aquí ya encontramos el sentido de la vida como razón última de la acción, y derivado del mismo la intransigencia de los puntos de vista: la disputa eterna de los dioses. Pero en ese caso, ¿no hubiese sido una falta de carácter de parte del padre si éste hubiese cedido? En cierto sentido su punto de vista implicaba un reconocimiento de las limitaciones de la acción humana: la idea de que, mientras el ser humano se desempeñaba adecuadamente dentro del entorno de su profesión, tenía el derecho de gozar de su vida sin angustiarse con pensamientos sobre la muerte y el sufrimiento en el mundo. La postura contraria, el sentimiento de una responsabilidad ilimitada por el sufrimiento en el mundo, contiene, en el fondo, un cariz de megalomanía, y en eso consiste precisamente su secreto encanto.

En épocas posteriores, Max Weber se sentía molesto, igual que antaño su padre, con los gastos excesivos de Helene para fines caritativos, los cuales pone en tela de juicio.[33] Y finalmente sintió—así al menos lo dice Marianne—«la explosión hostil contra el padre […] como una culpa irreparable» (*L* 393). Paralelamente con su propia reconciliación con la naturaleza, justificó el comportamiento de su padre como efecto de la naturaleza de aquél,[34] tal como ya lo había hecho Helene antes, y lo relacionó con lo usual en su generación y su tiempo.

En 1914, con motivo del septuagésimo aniversario de su madre, un Weber completamente transformado, que ávido de la vida pasaba una temporada junto al lago Maggiore, le dedicó un recuerdo casi solemne a su padre: «Todos nosotros hoy seguramente lo vemos con justicia y, ya olvidadas todas las tensiones difíciles, podemos alegrarnos de lo que fue, con ese sentido cívico firme y puro, ciertamente nada común, y [podemos] saber que las rupturas en su vida fueron la

tragedia de toda su generación, a la que, en cuanto a sus ideales políticos y de otra índole, nunca se le ha hecho justicia del todo […] que había perdido la vieja fe en las autoridades, pero que aun así seguía pensando autoritariamente en asuntos en que nosotros no podíamos hacerlo» (II/8, 616-617). En 1908 reprendió a Michels, entonces todavía socialista, que se había manifestado en tono despectivo sobre los viejos liberales: «Yo conocí perfectamente a la generación mayor y tuve con ella mis […] luchas internas más difíciles. (Pero desde el punto de vista *ético* fueron ciertamente mucho más hombres que 2/3 de sus líderes)» (II/5, 641).

En su momento, a la muerte del emperador Federico III, esperanza de los liberales, el padre se había definido a sí mismo en una de las pocas cartas que de él se conservan como miembro de una «generación» de liberales de la vieja guardia y de una «estirpe» que «ha perdido irreparablemente a *su* emperador». Aun así, Max Weber padre no se detuvo largamente en una retrospectiva dolorosa, sino que esperaba con ilusión la velada veraniega para celebrar sus bodas de plata, en la que tomaría «un delicioso clericot de fresas a la luz de la luna en el jardín».[35] También eso era parte de la buena tradición burguesa.

[1] Hedwig Wachenheim, *Die deutsche Arbeiterbewegung 1844-1914*, p. 219.

[2] Ampliamente al respecto Manfred Rauh, *Die Parlamentarisierung des Deutschen Reiches.*

[3] Los historiadores de la Universidad de Bielefeld se dedicaron de 1986 a 1998 a un campo especial de investigación, Sozialgeschichte des neuzeitlichen Bürgertums: Deutschland im internationalen Vergleich [Historia social de la burguesía moderna: Alemania en la comparación internacional]. Wolfgang Mager, que participó en la investigación, llegó a la conclusión, tras los primeros ocho años, de «que una suposición central mostró ser insostenible: la tesis del "camino especial de Occidente". Los estudios acerca del desarrollo de la burguesía ilustrada alemana en los siglos XVIII y XIX conducen al resultado inequívoco de que los expertos formados en las instituciones de educación superior, con su conocimiento aplicable, tanto en su función de elites como en cuanto a su "relevancia como grupo dominante en la cultura" (M. Weber), no deben temer la comparación con los correspondientes grupos burgueses de Europa occidental. Resultaría imposible hablar de un "déficit de burguesía". No sería excesivo hablar incluso de una manifiesta historia de éxitos de la burguesía alemana» (en Peter Lundgren [comp.], *Reformuniversität Bielefeld 1969-1994*, p. 327).

[4] *Ibid.*, p. 537.

[5] Acerca de la importancia que la canalización y otros grandes proyectos de la técnica urbana han tenido en la historia de la técnica, y en la historia en general, *cf.* J. Radkau, *Technik in Deutschland. Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, pp. 204 y ss.; J. Radkau, «Zum ewigen Wachstum verdammt? Jugend und Alter grosser technischer Systeme», en Ingo Braun y Bernward Joerges (comps.), *Technik ohne Grenzen*, pp. 76 y ss.

[6] James Hobrecht, *Die Kanalisation von Berlin.*

[7] También según Hans Boldt, «"Den Staat ergänzen oder sich mit ihm versöhnen?" Aspekte der Selbstverwaltungsdiskussion im 19. Jahrhundert», en Edith Hanke y W. J. Mommsen (comps.), *Max Webers Herrschaft ssoziologie*, pp. 139, 163 y ss.

[8] La gran obra de Heinrich Heffter, *Die deutsche Selbstverwaltung im 19 Jh.*, da inicio con la declaración de que la «idea de la autoadministración» había «gozado siempre de una buena reputación en la moderna historia de Alemania», pero sobre todo en su calidad de «idea», en la que se podían depositar muchas cosas. «Esta notoria fuerza de atracción de la idea que no proviene por cierto de la prosaica cotidianeidad administrativa, en la que se lleva a cabo la práctica.» Es precisamente esa cotidianeidad administrativa la que Max Weber contempla.

[9] Hugo Preuss, «Die kommunale Selbstverwaltung in Deutschland», en Paul Laband *et al.* (comps.), *Handbuch der Politik*, vol. 1, p. 207.

[10] Dirk Käsler, «Der retuschierte Klassiker», en Johannes Weiss (comp.), *Max Weber heute, Erträge und Probleme der Forschung*, p. 41.

[11] Al respecto, de manera más detallada, *cf.* Arthur Mitzman, *The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber*, pp. 109 y ss.

[12] Theodor Spitta, *Aus meinem Leben. Bürger und Bürgermeister in Bremen*, p. 151, acerca de las cátedras impartidas en Berlín por el joven Weber: «Era el docente más brillante e ingenioso que haya yo tenido en mis tiempos de estudiante».

[13] Max a Arthur Weber, diciembre de 1910 (II/6, 763). Para el padre, «religión era en el fondo = hipocresía, los teólogos eran hipócritas. Las terribles cartas surgidas de esta opinión hicieron que en ese entonces me distanciara totalmente de papá».

[14] *Cf. EM* 480-481; Lutz conde Schwerin de Krosigk, *Die grosse Zeit des Feuers*, vol. 2, p. 174; Fritz Hellwig, *Carl Ferdinand Freiherr von Stumm-Halberg*, p. 560, entre otras.

[15] En un comentario a una carta de Alfred a Marianne del 2 de abril de 1902, SG, en la que cuenta que Helene se había quejado de que Arthur y su novia se habían comportado mal con ella, Max Weber escribe al margen: «¡Siempre estas complicadas interpretaciones! Para la muchacha ahora existe sólo el novio […] Dejarlos en paz».

[16] Al conocerla, año y medio antes, Max Weber había encontrado encantadora a Emily Fallenstein: «Emily tiene algo de lo más atrayente y adorable».

[17] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, 28 de enero de 1895.

[18] Max a Marianne Weber desde Poznass, 17 de marzo de 1894 y 5 de abril de 1894 (GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1). Weber afirma que en ese momento su madre sufre «la recaída de esos largos años de enfermiza tensión nerviosa». Declara que es una «tontería» la creencia de la madre «de que yo era para ella

de alguna manera un apoyo» y que ahora le faltaba ese apoyo. Había que hacerle sentir al padre su «responsabilidad» por el mal estado en el que se encontraba la madre. Cuando Max Weber convierte al padre en blanco de sus ataques, se está defendiendo al mismo tiempo de una indirecta atribución de culpa por parte de su madre.

[19] Alfred a Max Weber, s. f. (principios de 1897), SG.

[20] Marianne Weber, *Die Frauen und die Liebe*, p. 14.

[21] Marianne a Helene Weber, 25 de mayo de 1901, SG.

[22] *L* 243; una carta que Max le escribió a Alfred Weber al día siguiente (GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, 15 de junio de 1897) contiene una detallada descripción de la escena familiar desde su perspectiva: «La disputa sucedió por la tarde. De forma muy impetuosa y sin llegar a acuerdo alguno, es decir, que la interrumpí por considerar que carecía de sentido. Papá puso de manifiesto una tan enorme falta de sinceridad y tantas francas mentiras, que en un principio Mamá se quedó del todo consternada para después confirmar cada uno de los hechos por mí expuestos. Papá afirmó que "algunos de mis hermanos compartían su opinión"—lo cual al parecer era cierto—, tras lo cual yo declaré que rompería con ellos. Él demandaba ser el único que dispusiera… cuándo Mamá podría venir aquí, pues eso le correspondería a su posición como padre de familia, etc., etc… Tú mismo podrás imaginarte lo que yo respondí y en qué forma… Papá se encuentra en un estado extremo de paroxismo por celos y de obstinación infantil». Desde la distancia podría uno preguntarse si este último diagnóstico no se le podría aplicar igualmente al hijo.

[23] Varias cartas en GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4.

[24] Hace referencia a ello A. Mitzman, *The Iron Cage*, pp. 151-152.

[25] *Ibid.*, a Alfred, 15 de junio de 1897.

[26] *Ibid.*

[27] Marianne a Helene Weber, 27 de febrero de 1906, SG.

[28] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Alfred Weber, 28 de julio de 1896.

[29] D. H. Lawrence, *Mr. Noon*, p. 182.

[30] A. Mitzman, *The Iron Cage*, p. 162.

[31] Hideharu Ando, «Interviews mit Else Jaffé, Edgar Salin und Helmuth Plessner über Max Weber *1969/70», Kölner Zeitschrift für Soziologie*, p. 599.

[32] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, Max a Helene Weber, 8 de marzo de 1894.

[33] *Ibid.*, Max a Alfred Weber, 8 de marzo de 1905: «El hecho de que el tren de vida de mamá, tan modesto […] todavía ahora siga devorando de 14 a 15 mil marcos al mes […] resulta escandaloso. O bien se trata de un robo sistemático que viene de alguna parte o la razón son sus obras de caridad, que resulta imposible seguir solventando de esa manera».

[34] Max Weber a Lili Schäfer, 25 de julio de 1910 (II/6, 589). Si se removieran los «viejos asuntos», «siempre habría que temer se cometiera una injusticia contra nuestro padre, que, hay que aceptarlo, era de una naturaleza totalmente diferente y que, por su particular forma de ser y su trayectoria de vida, no tenía deltodo la posibilidad interna de comprender de manera correcta las particularidades de Mamá y de tomarlas en cuenta».

[35] Alfred Weber, *Ausgewählter Briefwechsel, AWG*, vol. 1, pp. 62 y ss.

Desencadenamiento de la creatividad a través del anclaje de la cultura en la tierra

Aterrizaje de la Antigüedad

En la mitología griega, Hércules lucha contra Anteo, hijo de Gaia, quien resulta invencible mientras mantiene contacto con su madre, la Tierra: cada vez que parece estar a punto de sucumbir, adquiere nuevas fuerzas gracias al contacto con la tierra. En 1896 Weber emplea este mito como metáfora para interpretar el ocaso de la cultura antigua. La cultura urbana de la Antigüedad clásica habría sido siempre una estructura frágil, basada en una economía de subsistencia que habría perdido su capacidad de regeneración al no poder reabastecerse de esclavos. «De este modo se desvaneció la envoltura enrarecida de la cultura antigua y la vida espiritual de la humanidad occidental cayó en una larga noche. Su ocaso, sin embargo, se asemeja a aquel gigante de la mitología helénica que recobraba fuerzas al descansar en el seno de la Madre Tierra» (*SWG* 310). El tan lamentado ocaso de la Antigüedad, por lo tanto, sería realmente un acto de regeneración.[1] Weber convierte el mero contacto con la tierra en un reposo en el seno de la Madre Tierra. Omite, ciertamente, que Hércules al fin levanta al gigante Anteo por los aires y acaba estrangulándolo.

Durante años Weber se siente «encadenado a la práctica relativamente árida de la jurisprudencia», según comenta en una carta a su madre.[2] En esta situación, se compara con Prometeo encadenado a la roca, sólo que ese Prometeo moderno siempre conserva una cierta predilección por su roca. Desde la juventud, la imaginación weberiana se nutría de imágenes de la Antigüedad clásica. Por regla general los estudiantes que se interesaban por lo más moderno de la modernidad a menudo abandonaban el bachillerato con un profundo resentimiento por el tiempo perdido en el estudio de las lenguas muertas;[3] no así Max Weber. Mientras que un pionero de las ciencias naturales como Ostwald estigmatizaba el bachillerato dominado por los filólogos como «un crimen perpetrado en nuestra juventud intelectual», Weber hizo a un lado las voces alarmistas que advertían contra la «excesiva carga escolar» como «patraña» que sólo tenía su origen en el hecho de que se «arrastraba a muchos estudiantes de poco talento», y abogaba enfáticamente en favor del bachillerato humanista todavía en 1919, cuando los reformadores del sistema escolar pensaban que había llegado el momento del cambio.[4] Durante toda su vida se sintió familiarizado con la Antigüedad clásica y la del Antiguo Testamento, mundo al que fue capaz de referirse «en cualquier momento con la mención de personajes y "citas"» (Wilhelm Hennis).[5] Sin duda esta familiaridad era menos inusitada en aquella época que hoy. Cuando el historiador Meinecke visitó al canciller del Reich, Bethmann Hollweg, durante la primera Guerra Mundial, este último afirmó en tono lúgubre que esa guerra «no se debe comparar con las guerras entre Roma y Cartago, sino con la del Peloponeso», en la que Grecia se despedazó.[6] En ocasiones, la visión de la Antigüedad emergía en el presente.

Cultura antigua y naturaleza humana

Al igual que muchas personas con una cultura humanista, también Weber abriga con gran naturalidad la idea de que en los pensadores de la Antigüedad se pueden encontrar, en forma clásica, muchas de las ideas fundamentales que conforman nuestro mundo intelectual, y que en la historia de la Antigüedad se observan muchos patrones básicos del acontecer histórico con una claridad que en la complejidad de los tiempos modernos apenas tiene que redescubrirse trabajosamente. No sólo Maquiavelo desarrolló su doctrina política comentando a Livio; también Foucault elaboró su historia del discurso de la sexualidad basándose en autores de la Antigüedad clásica. En el fondo subyace a la obra weberiana la convicción de los humanistas de que la Antigüedad clásica, en cuanto *origen* de nuestra cultura, también evoca la *esencia*, la *naturaleza* misma de ésta, en vista de que la sensual tersura del mármol de las estatuas griegas representaba en todo momento la unidad ideal de cultura y naturaleza. Incluso se encuentra en Weber la idea típicamente clásica de una naturaleza inmutable del ser humano. *Naturam expellas furca, tamen usque recurret*, «Por más que expulses a la naturaleza con la horquilla del estiércol, ella siempre regresará». Este verso de Horacio fue un *adaggio* socorrido en la época de Weber, quien a la edad de 14 años le escribió a Fritz Baumgarten que prefería a Homero entre todos los autores «por la gran naturalidad con que relata todas las acciones» (*JB* 9).

Desde la perspectiva actual, Weber fue pionero de la comprensión de la Antigüedad ante todo por su aguda visión de la omnipresente base de economía natural en la civilización antigua, y por desechar todas las engañosas analogías entre el capitalismo antiguo y el moderno y la

innovación técnica antigua y la moderna.[7] Dado que tenía ideas muy concretas de la ciudad mercantil y artesana de la Edad Media, vio con mayor claridad que muchos expertos en historia clásica que no eran los mercados y los edificios gremiales, sino los templos y los baños, los que constituían el núcleo de la ciudad antigua. Tanto más evidente se hizo para Weber que el vínculo naturalista constituía el rasgo *elemental* de la economía antigua. En su inclinación hacia la Antigüedad clásica radica cierta nostalgia por una cultura natural. Cuando al final de *La ética protestante* habla de la «jaula de hierro» del capitalismo moderno, esta metáfora famosa remite al mito antiguo de la era de oro, de plata y de hierro… es decir, la declinación del bello mundo clásico.

Quien en su fuero interno vive en la Antigüedad no tiene afinidad con la moderna fe en el progreso; en todo caso, conoce un progreso hacia el «Renacimiento», ese resurgimiento de la Antigüedad. Un pesimismo universal era para Weber señal de nobleza intelectual. En 1900, el peor de sus años, busca consuelo en la *Historia de la cultura griega* de Jakob Burckhardt. A Carl Neumann, discípulo de Burckhardt y, como él, un melancólico enfermo de los nervios, le escribe que en particular le parece «maravillosa» la descripción que Burckhardt hace del «pesimismo específicamente helénico». Esa carta, dictada a Marianne durante el año en que las más de las veces se sentía incapaz de escribir, contiene una de sus confesiones más rotundas de afinidad con el espíritu de la Antigüedad clásica. Piensa ante todo en la «atmósfera de constante peligro existencial» que generó la «lucha de todos contra todos» entre las ciudades-Estado griegas, y establece un vínculo con un pensamiento cristiano de cercanía de la muerte: «En medio de la vida nos abraza la muerte».[8] En todo momento considera como aspecto central que la lucha y la muerte marcan la conciencia íntegra de los habitantes de las

polis griegas, idea irritante para los amantes de la Grecia antigua y del todo ajena a la mente de los turistas que plácidamente recorren las ruinas antiguas. Una lucha dispuesta a llegar hasta la muerte será siempre para él un elemento medular natural de la existencia humana, aun cuando hasta 1914 esta coerción elemental era ocultada en la visión de Weber por ilusiones engañosas.

Weber, naturalmente, reconocía un progreso en la técnica y la racionalidad formal (*WzG* 86), pero no así en cuanto a la humanidad y a formas superiores de la existencia. Tampoco creía en un progreso hacia la democracia en el verdadero sentido de la palabra, sino, en todo caso, en una mejor selección de los líderes bajo condiciones de lucha democrática por el poder. También esta actitud de Weber contenía una porción de espíritu antiguo. Si bien el concepto de la «democracia» se originó en la Grecia antigua, allí no estaba vinculado a ninguna fe en un progreso evolucionista. La democracia ateniense condenó a Sócrates a beber la cicuta. Pese a que esta democracia, según la tradición de Tucídides, aparece como un ideal en los discursos de Pericles, quienquiera que conozca la historia real sabe de la inestabilidad de la democracia helénica. Con Weber, la aristocracia romana sale mucho mejor librada que la democracia griega.[9] Grecia ofrecía ejemplos francamente clásicos de cómo la democracia deviene en dictadura a través de la demagogia. Weber consideraba que ese ciclo constitucional seguía teniendo vigencia en la actualidad. Menciona como un hecho conocido que de la democracia a menudo surge un «cesarismo» (*WuG* 707; *EyS*721). Probablemente hubiera sentido confirmada esa opinión por los acontecimientos posteriores a su muerte que tuvieron lugar en Alemania. Durante su servicio militar en Estrasburgo, en 1887, había presenciado cómo una gran parte

de la opinión pública francesa, harta de la democracia, pedía a voces al dictador Boulanger.

En forma póstuma, Weber fue venerado como paladín de la democracia, pero como tal sólo se lo puede considerar en comparación con contemporáneos suyos abiertamente antidemocráticos.[10] En el fondo, siempre sintió predilección por la aristocracia, entendida en un sentido intelectual y del carácter. A los *Junker*, los nobles rurales prusianos, los despreciaba por encima de todo porque, por mucho que se dieran aires de artistócratas, adolecían de una falta de cultura que en el fondo los convertía en plebeyos. Ya en el joven Weber se percibe un horaciano *Odi profanum vulgus et arceo* («odio a la plebe vil y la repelo») al renegar de «gamberros odiosos» y «gentuza» (*JB* 37, 46), y más tarde, cuando le repugna que los alemanes no sean un pueblo de amos sino de «plebeyos» (*B* 240). Como comenta Hennis: «En el mundo weberiano todavía existían "héroes"; todavía hacían falta, aunque fuesen héroes "en un sentido muy modesto de la palabra".»[11] Weber admira el heroísmo de una congruente ética de convicciones, por más que ésta no le parezca necesariamente inteligente. Y con desprecio observa una falta de «energía catilínica» entre los socialdemócratas (*S* 410). Sin duda no es el único egresado del bachillerato humanista que, ante el exceso de los textos de Cicerón, se inclina por el enemigo de éste: Catilina. Probablemente bajo la influencia de Mommsen, el joven Weber pretende descubrir en Cicerón a su propio antitipo (*JB* 26 y ss.): el literato de retórica grandilocuente que no sabe del lenguaje de los hechos. «Ese disgusto por Cicerón»—cree más tarde Eduard Baumgarten—habría sido «el alfa y el omega de toda la ciencia posterior de Max Weber», el disgusto por la retórica sin consecuencias prácticas.[12] Y, sin embargo, él nunca llegó a ser un César, sino, en el mejor de los casos, un Cicerón, y aun eso sólo en pocas

situaciones de su vida.

En un pasaje famoso de «La ciencia como profesión» (I/17, 101) Weber dice: «Los numerosos dioses viejos, desencantados y convertidos en poderes impersonales, se alzan de sus tumbas, buscan alcanzar poder sobre nuestras vidas y se trenzan nuevamente en su eterna lucha». El mismo ofrece una profunda impresión de la religión politeísta muy personal de Weber, y también de su imagen circular de la historia, vinculada al espíritu antiguo: una imagen de eterno retorno. Incluso la burocratización moderna no le parece a Weber más que una repetición de lo que ya se había vivido en el antiguo Egipto, en la antigua China y en el Imperio romano (*SWG* 278). Para él y para otros científicos de su tiempo—incluyendo a economistas—[13] la Revolución industrial no constituye todavía el gran parteaguas de la historia mundial, a partir del cual ésta transcurre según nuevas leyes. Y es probable que con esa perspectiva viese las cosas con mayor claridad que aquellos que piensan demasiado estrechamente en términos de la «Revolución industrial» y creen que la historia relevante para nosotros apenas comienza en el siglo XIX.

Seguramente existieron también para Weber—y precisamente para él—procesos profundos de modernización, de «racionalización», «desencanto», «despersonalización», pero éstos, desde su punto de vista, no generaron a un hombre nuevo, sino sólo a un hombre atrofiado. En eso radica en buena parte el sentido de su aversión contra el evolucionismo, a pesar de que él mismo no está del todo exento de patrones de pensamiento evolucionista. Desde un enfoque estricto, la suposición de una evolución progresiva irreversible de las cosas humanas hubiese impedido cualquier analogía entre la Antigüedad y el presente. En ese punto,

Weber pensaba diferente. Para él, la Antigüedad clásica seguía siendo parte del presente, al menos en cierto sentido. Sabía muy bien que, a pesar de que se generó en las ciencias naturales, el evolucionismo dentro de la historia humana no era más que un mero seudonaturalismo que pasaba por alto lo que en tiempos históricos se mantuvo constante en la naturaleza humana.

La familia Mommsen en Marchstrasse, Charlottenburg, Berlín, durante la fiesta de bodas del hijo Karl, mayo de 1891. En los escalones, de izquierda a derecha: los hijos Ernst y Hans, Klara (de soltera Weber, esposa de Ernst), la señora Wilamowitz-Möllendorf (de soltera Mommsen) y su esposo Ulrich, un invitado no identificado. Sentados, de izquierda a derecha, las hijas Hildegard, Luise y Anne, los esposos Marie y y Theodor, la hija Adelheid; de pie, detrás de Mommsen, están sus hijos Konrad y Karl; entre ambos, la futura esposa del segundo.

Weber, embarnecido a consecuencia de las borracheras estudiantiles, creía haber adquirido una «fisonomía militar, un poco al estilo de Nerón o de Domiciano» (*JB* 163). Parece haber apreciado a la Roma imperial como el Estado «más viril» de la historia, por encima de la *polis* griega, y su predilección especial recaía en la *stoa*, la filosofía de la aristocracia senatorial romana. Relacionaba la concepción estoica de la vida con actitudes que tenía en alto aprecio: orgullo, incluso heroísmo, una claridad del espíritu exenta de ilusiones y aceptación de lo inevitable. Al describir más tarde a la elite confuciana de la China antigua da a entender parte

de su propia filosofía; según ésta, la nobleza de espíritu implica creer en un destino prestablecido y en ese «heroísmo estoico» que está dispuesto «a aceptar lo inevitable con ecuanimidad y poner a prueba, de esta manera, el carácter de un noble caballero» (I/19, 418). Tal como lo sabía Weber, en la *stoa* también tenía su origen la idea del «derecho natural»: una idea del derecho ciertamente «racional» (*WuG* 614; *EyS*619). En el Congreso de Sociología celebrado en Fráncfort en 1910 Weber pronunció un extenso comentario a la ponencia de su amigo Troeltsch sobre el «derecho natural estoico cristiano». Algo que el movimiento ecologista moderno ha dejado en el olvido estaba muy presente en la mente de Weber: que el ideal de una «vida en concordancia con la naturaleza» proviene del antiguo pensamiento estoico, y que esa «naturaleza» no sólo se refiere a la naturaleza floreciente, sino también a la «naturaleza de las cosas» y a la naturaleza en el hombre, y que de ella forma parte también la muerte.

La Historia agraria romana

Si la tesis doctoral de Weber sobre las asociaciones mercantiles en la Italia septentrional no había determinado un inicio exitoso de una carrera académica, su tesis de habilitación* de 1891 sobre el nexo entre agrimensura y constitución agraria en la Roma antigua sí le deparó cierta sensación de éxito y marcó además el inicio de un interés por la base agraria de la cultura humana que no abandonaría en toda su vida; éste constituye el elemento más persistente en la obra de Weber, aunque mayormente no ha sido tomado en cuenta por aquella investigación que considera como ajeno al espíritu weberiano el naturalismo presente en su obra. Mientras que en sus escritos sobre la bolsa de valores

redescubre el antiguo valor del honor en la realidad moderna, en su tesis de posdoctorado sobre la historia agraria romana se aprecia el patrón contrario: una aproximación a la Antigüedad clásica con el instrumental más sobrio y moderno, basado en el análisis de la técnica de agrimensura. Las imágenes de la infancia clásica son disecadas con los instrumentos afilados del adulto y, con ello, la Antigüedad, ídolo de los idealistas, por así decir se para nuevamente con los pies en la tierra.

El acercamiento weberiano a este tema había sido preparado por una edición de los *Escritos de los agrimensores romanos* (234).[14] A diferencia de muchos historiadores de la Antigüedad de su época, cuyos textos en buena parte no eran otra cosa que una repetición ligeramente modernizada de los relatos de historiadores antiguos, Weber—formado por sus estudios de jurisprudencia y por el experto en estadística agraria August Meitzen—trata de sorprender al lector con una profusión tal de tecnicismos jurídicos y agronómicos que aun hoy, incluso para un historiador experimentado, no resulta fácil entender cuál fue la intención del autor en este tratado.[15] Afirmaciones posteriores de Weber hacen pensar que él en aquel entonces estaba tratando de dilucidar la base agraria del arte de gobernar en la Roma antigua: el método romano de crear «colonias», en el sentido de fincas rurales romanas, en los territorios conquistados (*SWG* 219). No obstante, en 1890 lo importante para él no parecen ser determinadas hipótesis, sino ante todo la manera de penetrar en la historia romana a través de la agrimensura y la adjudicación de tierras.

Cuando se tiene presente la obra posterior de Weber, uno siente la tentación de ver ya en ese estudio de la distribución romana de tierras en formas geométricas una búsqueda del

origen histórico de la racionalización. Pero ¡cuidado! Esto todavía no es su tema en aquel entonces. Si nos atenemos a expresiones de esa época del propio Weber, lo que buscaba eran aspectos originariamente comunes entre el campesinado romano y el germano.[16] Lo germánico y lo romano, el frío y el calor, conforman un campo de tensión pletórico de simbolismo que inspira el alma de Max Weber, como la de muchos alemanes.[17] A través de un inventario estadístico agrario moderno, Meitzen, en esa época, derivaba conclusiones sobre las condiciones agrarias entre los antiguos germanos, celtas, romanos y eslavos. Weber, por lo tanto, se movía en la estela de Meitzen, al estudiar y comparar las circunstancias en el agro germano y el romano.[18]

En su misma tesis de habilitación, Weber es lo suficientemente honesto para reconocer el carácter hipotético de sus reflexiones. Cuando Theodor Mommsen le reprocha al joven científico en una nota de pie de página «la confusión de la concepción gromática con la jurídica», Weber comprende el carácter fundamental de esta crítica, que atañe al aspecto medular de su método: la equiparación de técnicas de agrimensura con el orden jurídico. Incluso cree reconocer toda una «campaña» en su contra, encabezada por Mommsen, a pesar de que éste, en principio, considera promisorio el acercamiento a la Antigüedad «por la vía del derecho y de la economía política».[19]

También Mommsen proviene del área de la jurisprudencia, y para cuestiones de historia jurídica de la Antigüedad romana difícilmente podía encontrar a un interlocutor más competente y sagaz que el joven Max Weber, a quien conocía también por su relación familiar: en 1896 su hijo Ernst se casaría con la adorada hermana «Klärchen» de aquél. Ya en 1889, en su examen doctoral, Weber planteó algunas hipótesis

de su posterior tesis de posdoctorado, provocando la oposición de Mommsen. Sin embargo, después de enfrascarse ambos en un largo e intenso debate, el historiador de 72 años lo dio por terminado con un gesto digno del gran teatro, admitiendo que los jóvenes a menudo tenían nuevas ideas que a los viejos se les hacía difícil seguir. «Pero el día en que me toque ir a la sepultura no hay nadie a quien le dijera con mayor gusto "hijo, toma mi lanza que para mi brazo se ha vuelto demasiado pesada" que a Max Weber, a quien tengo en altísima estima» (*L* 121). El joven Weber seguramente extendió con gusto la mano para recibir la lanza del viejo Mommsen, aunque no aceptó la oferta de éste de asumir su paternidad académica y de facilitarle una carrera como historiador de la Antigüedad.[20] Mommsen era una especie de jerarca científico, que exigía sumisión a sus discípulos. A más tardar después de su posdoctorado Weber debe de haberse dado cuenta de que eso no era lo que quería.

En cuanto a su método, Weber aclara al inicio de su tesis que no se puede atener en todo rigurosamente a las fuentes, sino que, en parte, tiene que construir las condiciones de la realidad agraria basándose en «conclusiones derivadas de la "naturaleza del asunto"». Opina que el sector agrario sigue sus propias leyes, que son las de la labranza de la tierra,[21] y que éstas sólo admiten un número limitado de opciones de constitución agraria: la naturaleza les impone ciertas reglas a los asuntos humanos. Siguiendo el ejemplo de su maestro Meitzen, se vale del «método deductivo» que busca reconstruir estados anteriores basándose en condiciones modernas, perfectamente documentadas, del sector agrario, dando por supuesto que la labranza de la tierra posee un momento de inercia natural, por lo que los estados posteriores contienen a menudo remanentes de los anteriores (I/2, 97, 101).[22]

Weber fue el primero en tratar de utilizar intensamente como fuentes históricas a los antiguos autores agrarios romanos—en especial Catón, Varrón y Columella—que habían sido redescubiertos como ejemplos clásicos sobre todo por los reformadores agrarios. Weber respetaba a estos reformadores que se acercaron a la Antigüedad con un interés de corte práctico. En su trabajo sobre la historia agraria romana, Weber aprendió más de lo que admitió en su momento de Rodbertus (Carl von Rodbertus-Jagetzow, 1805-1875) aquel intelectual extraño y original, que oscilaba entre socialismo temprano y reforma social conservadora, admirador de la filosofía natural de Schelling, pero dedicado también exitosamente a la agricultura práctica. Lasalle lo ensalzó como el mejor de los economistas políticos alemanes, pero también el «socialista de Estado» conservador Adolf Wagner lo veneró como el «Ricardo del socialismo», mientras que él mismo se mofaba de los «socialistas de cátedra» de Wagner, tildándolos de «socialistas de agua azucarada».[23] Rodbertus reclamaba haber elaborado «una visión del mundo totalmente nueva en cuanto a la naturaleza y la historia».[24] Para él, la sociedad ideal era un gran organismo en el cual, sin embargo, no se convertía por sí misma, sino bajo la conducción del Estado, que constituía, por así decir, la cabeza del organismo.

Según confesiones posteriores (*SWG* 7, 10-11), Weber tomó de Rodbertus la idea de la «autarquía del *oikos*», la economía doméstica autoabastecida como estado histórico elemental. En Rodbertus se origina también el excesivo énfasis que pone Weber en la base de economía de subsistencia de la Antigüedad, así como muchos otros aspectos del enfoque weberiano de la Antigüedad clásica. No fue en los textos de Meitzen o de Mommsen, sino en las «Investigaciones sobre la economía nacional de la Antigüedad

clásica», de Rodbertus, donde Weber encontró un acercamiento a los escritos agrarios antiguos con competencia económica y fiscal.[25] Si bien se distanció de las hipótesis especulativas de Rodbertus, lo elogió como «gran pensador […] cuya exuberante imaginación siempre recuperaba en forma instintiva el terreno firme de una reflexión eminentemente práctica aun después de grandiosos pasos en falso» (I/2, 98), un cumplido de doble filo que Rodbertus, de haber vivido todavía, hubiera podido devolver a Weber.

Pero a diferencia de aquellos reformadores agrarios que—basándose en citas individuales—erigieron en ejemplo a los romanos, Weber tuvo en cuenta la gran masa de la documentación y reconoció también las debilidades de la práctica agraria en la Italia antigua. Así, por ejemplo, señala con razón que según el testimonio de las fuentes, aparentemente casi no se practicaba la rotación de cultivos en la agricultura antigua (I/2, 297-298). Sin comentarios, documenta el cinismo de los maestros romanos, para quienes sólo contaban los intereses capitalistas de los latifundistas: «Varrón aconseja […] que en zonas insalubres se emplee a trabajadores libres, cuya eventual enfermedad y muerte no afecta al señor […] Columella recomienda que […] se haga trabajar a los esclavos hasta el total agotamiento, ya que entonces sólo pensarán en dormir y no en otras cosas» (I/2, 312-313, 315). Sólo que bajo tales circunstancias los esclavos se mostraban tan poco dispuestos a la reproducción como el propio Max Weber, quien para aflicción de Marianne no se acostaba hasta tarde por la noche, totalmente agotado. Fue esta falta de sustentabilidad—por expresarlo en términos modernos—la que, según Weber, causó la ruina del Imperio romano, una idea que para Santo Mazzarino, fundador de una escuela italiana de historiadores de la Antigüedad clásica, fue todavía dos generaciones más tarde un rasgo de ingenio

que inspiró toda la investigación ulterior.[26] Posteriormente, sin embargo, Weber opina, sin mención de una fuente, que fue «la promiscuidad total» en materia sexual la que inhibía la reproducción de los esclavos (*SWG* 244); con esto, la existencia de los esclavos adquiere un cariz de voluptuosidad.

En una conferencia dictada en 1896 Weber recuerda la frase de Plinio, «Latifundia perdidere Italiam»: «Los latifundios arruinaron a Italia». Con sorna se refiere a la idea propagada por los partidarios de los terratenientes alemanes en el sentido de que el latifundio sería la base sólida del Imperio, y la ridiculiza con la afirmación de que «con la moción Kanitz los césares seguirían en su trono hasta el presente» (*SWG* 290). La moción Kanitz (1894), de la que Weber se mofa públicamente como producto ajeno a la realidad de un «sabio de gabinete» (I/4-2, 781), proponía un monopolio cerealero del Reich para desvincular los precios de los cereales alemanes del mercado mundial en beneficio de los terratenientes. En su tesis de habilitación Weber se abstiene de una polémica sobre la política de su época, pero aun así la misma contiene pasajes donde se aprecia entre líneas que el blanco de sus comentarios contra los latifundios romanos son, en realidad, los terratenientes prusianos. En repetidas ocasiones menciona que los latifundios romanos, igual que las grandes fincas al este del río Elba de su tiempo, alteraban el organismo natural de la actividad agropecuaria. «Mientras que *Catón* trata la ganadería todavía en un nexo orgánico con la agricultura, en *Varrón* el tema pecuario ocupa ya una posición independiente» (I/2, 306). Al igual que los reformadores de su tiempo, Weber tenía en mente una combinación de agricultura y ganadería que conservase la fertilidad del suelo.

Si el autor Viktor Hehn, tan entrañable para el joven Max

Weber, había ensalzado el matrimonio mediterráneo de la vid y el olivo con todo un florilegio de bellas citas literarias, lamentando la orden del emperador Domiciano de erradicar las vides en beneficio del cultivo de cereales con una cita de Apolonio, como emasculación de la tierra,[27] Weber caracterizó de manera sobriamente desilusionante el «cultivo de vid y olivo», que fue proliferando en el Imperio romano, como ramas intensivas en capital de la agricultura, enfocadas al comercio, es decir, elementos típicos del capitalismo agrario (I/2, 302-303). Probablemente fue exagerado el enfoque de gran capitalismo que Weber les atribuyó a los autores agrarios antiguos. En sus viajes posteriores a Italia pudo apreciar con sus propios ojos la manera en que en el terreno ondulado la vid y el olivo fungen como respaldo de las pequeñas empresas agrícolas.

La parcela longitudinal germana y el arado

Quince años más tarde Weber retoma una vez más el tema de las parcelas agrícolas de Meitzen, con su tratado sobre la «Disputa en torno al carácter de la constitución social de los antiguos germanos» (1905). La disputa se refería a si la constitución de los antiguos germanos habría sido señorial o cooperativista, es decir, si las relaciones de dependencia feudal se remontaban a la época de la antigua Germania o si habría habido una era primigenia de los germanos caracterizada, por así decir, por «libertad, igualdad y fraternidad». En este debate no sólo se trataba de la historia primitiva sino también del presente; fue una disputa entre una interpretación conservadora de la historia y otra liberal. En los tiempos primitivos se procuraba encontrar la esencia de lo alemán. Un rasgo peculiar de la controversia consistió en que algunos representantes de la hipótesis señorial

suponían que los germanos habrían sido seminómadas y que de entre los dueños de grandes hatos de ganado habrían surgido los señores feudales, mientras que los germanófilos liberales se imaginaban a los antepasados de los alemanes como campesinos ligados a la tierra.

La hipótesis señorial era en aquel entonces la postura más moderna; tenía el atractivo de un neoconservadurismo escéptico que hacía pedazos la vieja exaltación germanófila liberal. En este contexto, Weber hizo suya la postura de su antiguo maestro Meitzen, a quien le parecía más plausible la vieja idea de la «igualdad campesina de comuneros parcelarios libres (*Flurgenossen*)», en la que se vio confirmado también por el análisis de mapas parcelarios que él mismo estaba promoviendo (*SWG* 512). Con argumentos bien fundados, Weber señaló que el tan discutido pasaje de la «Germania» de Tácito, *arva per annus mutant* (que él traducía como «anualmente cambian sus parcelas de tierra»), no debía interpretarse en el sentido de un seminomadismo germánico, sino más bien como una agricultura trashumante, como se observa aún en el presente entre «pueblos autóctonos», y que por cierto no era necesariamente una forma primitiva de cultivo desde el punto de vista técnico (*SWG* 543, 530 n.). Weber, quien contaba con bastante información sobre la etnología de su época, desecha el planteamiento evolucionista de la historia, que ubica en los principios el nomadismo, a partir del cual se habría desarrollado la agricultura, opinando que el cultivo de la tierra se remonta «hasta un pasado remoto». También desde una perspectiva actual, el nomadismo presupone a los ganaderos sedentarios, aun cuando la tesis del nomadismo original de la humanidad todavía sigue muy presente, particularmente en la cabeza de aquellos científicos que consideran como «natural» su propia permanente itinerancia.

No obstante lo anterior, Weber desaira el entonces tan popular romanticismo germanófilo al tratar de demostrar, con más argucia jurídica que plausibilidad histórica, que las instituciones típicas del «capitalismo agrario», como la hipoteca territorial, no se originaron en el derecho romano sino en el germano. Es un tema que le gusta retomar cuando trata de lanzar indirectas contra el culto al cooperativismo germano al estilo de Gierke y de desquiciar la idea romántica de que «el retorno al derecho germano» implicaría «la solución de la cuestión social».[28] Según Weber, la igualdad de derechos de los comuneros parcelarios no se derivaba de un primitivo sentido de justicia de los germanos, sino apenas de una situación en que la tierra se había vuelto escasa y motivo de reñidas disputas (*SWG* 548 y ss.). Y por lógica—arguye Weber—la tierra tampoco pudo convertirse en base del señorío territorial sino hasta que llegó a escasear.

La tierra es base de la historia, pero también lo es la técnica. Más que en todos los otros escritos de Weber se menciona en este texto el *arado*, y también en este punto se muestra seguidor de Meitzen. Destaca como uno de «los más brillantes méritos» de Meitzen el haber reconocido el nexo entre el arado y las parcelas longitudinales de los germanos, al igual que el condicionamiento de la diferente distribución de la tierra entre romanos y eslavos por el arado en forma de gancho que obligaba a arar en diferentes direcciones (*SWG* 520). En esta como en muchas otras partes de la obra weberiana aparece el factor de la técnica, a veces como un artefacto objetivo, pero más aún como *know-how*, como técnica de trabajo. Éste es otro elemento de Weber que la investigación weberiana, marcada por la brecha entre las «dos culturas» de Snow, dejó en gran parte desatendido. Marc Bloch, en cambio, uno de los fundadores de la escuela francesa de historiadores de los Annales orientada hacia una

histoire totale, hizo suyas las ideas de Meitzen de un nexo entre arado y distribución de la tierra. En medida todavía mayor, éstas se convirtieron en experiencia iniciática para el medievalista estadunidense Lynn White, quien se transformó, gracias a ellas, en uno de los padres fundadores de la moderna historia de la tecnología y del medio ambiente.[29] La controversia entre la hipótesis señorial y la cooperativista, en cambio, no ha avanzado demasiado hasta el día de hoy, debido a una falta de fuentes precisas sobre los antiguos germanos. Para un Max Weber que amaba las grandes encuestas y que gustaba de servirse de una abundancia de fuentes, los tiempos primitivos, a la larga, no eran el terreno adecuado.

Servicio militar como experiencia de la tierra

Para Weber, tanto como para Meitzen, ocuparse de la tierra tenía algo de una experiencia sensorial. A juzgar por las cartas que se conservan, el servicio militar, en el que el recluta tenía que arrastrarse cuerpo a tierra por el lodo, fue la experiencia corporal más directa del joven Weber—ansioso buscador de la «realidad»—, y ésta fue siempre también una experiencia con la tierra y sus campesinos. Weber prestó su servicio militar primero en Alsacia y luego en Poznan, lo que le permitió conocer de la manera más ilustrativa posible el contraste extremo entre el campesinado occidental—semifrancés—y el oriental, polaco a medias o en sus tres cuartas partes. Más tarde solía lamentarse de que Alemania, por sus condiciones agrarias, se hallara dividida en dos partes. En tiempos de su encuesta entre los trabajadores agrícolas llegó a conocer la agricultura de Alemania oriental, no sólo a través de los cuestionarios, sino también muy directamente, en tres ocasiones, gracias a ejercicios militares.

Mientras que Lujo Brentano como catedrático en Estrasburgo se dedicaba predominantemente, a partir de 1882, a ganar para el Reich alemán a la clase obrera local mediante la política social alemana y a desenmascarar los conjuntos habitacionales para obreros, presentados por industriales alsacianos en la Exposición Mundial de París, como Pueblos de Potemkin,[30] el recluta Max Weber desarrolló una profunda antipatía contra los alsacianos de clase baja, que describió como «chusma repugnante», «repulsivamente sucia» (*JB* 129). En cambio le simpatizaba muchísimo el «estupendo pueblo campesino» (*JB* 135), la «clase de gente más peculiar» que había conocido, el trato con la cual resultaba «sumamente interesante» (*JB* 139), a diferencia de la población urbana, a menudo hostil a los alemanes. En la región de Poznan no encontró nada que se pareciese a ese campesinado. Poznan fue para él un «tugurio apestoso»[31] y un choque cultural negativo. Transplantar al este una cultura campesina del viejo corte renano alemán se convirtió para él en un ideal concreto.

Ciencia vs. «*política de reconciliación*»

Este pensamiento coincidía con el objetivo de la política de asentamiento prusiana en el este, que fue adquiriendo forma por primera vez con el proyecto de ley sobre las regiones orientales de 1886, y que procuraba establecer en las provincias del este una clase media campesina como baluarte contra el avance de los pueblos eslavos. Pero la situación podía verse también desde una perspectiva muy diferente; hasta ese entonces los habitantes polacos de Prusia no habían dado motivos para dudar de su lealtad hacia el Estado prusiano. Con un punto de vista histórico, se hubiera podido ver a los polacos incluso como baluarte humano contra los

rusos y los pueblos esteparios, y la afluencia de braceros polacos a la cosecha de remolacha en las grandes fincas como resultado normal de las leyes económicas. Los numerosos apellidos de origen eslavo en Alemania, incluyendo al propio Treitschke, ídolo de los chauvinistas alemanes, no dejaban duda de que los eslavos también podían convertirse en buenos ciudadanos alemanes. Pero el nuevo nacionalismo alemán lo veía de otro modo, al menos en la situación de aquel entonces en las provincias del este, y se fue encontrando cada vez más con un creciente nacionalismo polaco que lo confirmaba y al que, al mismo tiempo, fue alimentando con motivos de conflicto político.

A partir de 1945, como muy tarde, la persistente y dura polémica contra la inmigración polaca en el este y el desprecio por los polacos que asomaba en ella se convirtieron para muchos admiradores de Weber en el aspecto más vergonzoso de su vida. En este contexto no se solía prestar mayor atención a un acento secundario: la premisa—presente también en Weber—de que el campesinado constituía la base de un pueblo sano. Igual que el gigante Anteo, en opinión de Weber también el pueblo vive del contacto con la tierra.

Asomos de semejante ideología de la sangre y la tierra no sólo se daban en aquel entonces entre los nacionalistas románticos. Incluso un teórico del revisionismo socialdemócrata como Eduard Bernstein opinaba que también el trabajador industrial necesita el «contacto con la Madre Tierra», y que la existencia en los «horribles» barrios obreros de las grandes urbes era «infinitamente menos atractiva» que la del trabajador agrícola «que no estuviese justo en el escalón más bajo de su clase».[32] Desde luego, tanto Weber como Bernstein sabían que para Alemania no existía la opción de volver a ser un país agrícola. Fue precisamente

Weber quien, con su discurso ante el Congreso Evangélico-Social de 1897, con el que atacó a los nostálgicos del Estado agrario, marcó el comienzo de la larga controversia «Estado agrario *vs.* Estado industrial» que en ocasiones pretendía hacer creer que en el Reich alemán de hecho no se había tomado ya esa decisión de manera irrevocable en favor del Estado industrial.[33] Después de que Weber cayera enfermo, fue ante todo Lujo Brentano quien continuó la controversia y ridiculizó a sus contrincantes con su aventajado estilo sarcástico en su escrito sobre los *Horrores del prevaleciente Estado industrial* (1901), título que, por supuesto, era mera ironía. Weber, por su parte, no ridiculizó a la parte contraria y seguía llamando «amigo» a su adversario Oldenberg (I/4-2, 640). Lo que reprochaba a los terratenientes no era su rechazo del Estado industrial, sino la deshonestidad de hacerse pasar por defensores de los intereses nacionales y campesinos y obstaculizar, al mismo tiempo, el surgimiento de un campesinado alemán en el este.

A diferencia de los terratenientes de su tiempo y de lo que propugnaban más tarde los ideólogos de la sangre y la tierra, Weber coincidía con su maestro Meitzen en no defender una ideología de fideicomiso ni de heredad inajenable; no creía que la calidad del campesinado dependiese de la indivisibilidad e inenajenabilidad de las grandes fincas. De la región renana sabía que no sólo el derecho sucesorio que daba la finca indivisa al mayor o al menor de los hijos, sino también la división real, que repartía la tierra entre los hijos, era una vieja tradición alemana que respondía a un sentido natural de justicia en el seno familiar; precisamente el «comunismo familiar».[34] Era allí donde se encontraba un campesinado capaz que, gracias a una economía intensiva y a la cercanía de mercados urbanos, lograba que también el minifundio fuese rentable, y que por lazos matrimoniales y

por una buena gestión en ocasiones volvía a conjuntar extensiones de tierra mayores. No era sólo el contacto con la tierra, sino también la energía estimulada por el mercado y la competencia, lo que generaba buenos campesinos. Para Weber la agricultura no debía constituir un sector separado que fuese privilegiado con derechos especiales frente al resto de la economía. Por el contrario, trataba de disuadir a los políticos de la idea fija de que constantemente había que otorgarles privilegios a los terratenientes.

Pero aun así, la cercanía a la naturaleza de la economía campesina también le confería una calidad especial a los ojos de Weber. En 1892, en un texto destinado a la capacitación de pastores protestantes rurales por parte del Congreso Evangélico-Social, Weber escribe que parecía «como si estuviésemos al principio de una "coyuntura campesina"» y que era necesario reconocer «el empobrecimiento de determinados aspectos de la vida espiritual y del alma» causado por la vida urbana (*B* 372, 371). La sensación, muy difundida en aquel entonces, de vivir en una «era nerviosa»—el propio Weber no tardaría en verse afectado por el mal de su tiempo—, por regla general estaba acompañada de simpatía por la vida rural y de escepticismo frente a las grandes urbes, por más que de ninguna manera eran concluyentes los indicios de un efecto patógeno de la ciudad.

La encuesta de trabajadores agrícolas de la Asociación para la Política Social

El 13 de marzo de 1892 la comisión de la Asociación para la Política Social designó a Weber como colaborador en la encuesta de trabajadores agrícolas, encomendándole la parte más importante y políticamente álgida de dicho estudio: las provincias prusianas del este, a pesar de que hasta ese

momento Weber no tenía ningún tipo de experiencia en la materia. La evaluación de la encuesta debía imprimirse a tiempo, antes de la conferencia que la asociación había programado realizar en Poznan a finales de septiembre, la cual fue finalmente pospuesta medio año debido a una epidemia de cólera (I/3-1, 22);[35] cabe suponer, por lo tanto, que se esperaba más bien un simple inventario, y no un ambicioso y detallado análisis científico.

Weber, en cambio, elaboró «con premura vertiginosa» (*L* 136) una gran obra de dos tomos con una sustanciosa conclusión que seguramente dejó atónitos a quienes se la habían encargado. Se trataba de una verdadera explosión de creatividad, la primera de este tipo en su vida. Él mismo debe de haberse sentido como Anteo, al que el contacto con la tierra le confería fuerzas insospechadas. Durante casi dos décadas, hasta su extensa contribución al manual sobre las «Condiciones agrarias en la Antigüedad», redactada en 1909, la cuestión de los campesinos y la tierra lo inspiró en una medida en que nunca lo lograron los temas del derecho mercantil y de la bolsa de valores, a los que se dedicó después de los trabajadores agrícolas. Junto con la religión, el tema agrario representa la mayor continuidad en la obra de Weber. Eduard Baumgarten percibe en la encuesta de los trabajadores agrícolas afectos, si bien ocultos, «con la calidez de la sangre» (*B* 419).

Tanto en la ciencia como en la política, Weber siempre tuvo predilección por las grandes encuestas, que constituyeron también la parte medular de la actividad de la Asociación para la Política Social. Ese estilo de investigación respondía a lo que Weber consideraba una «ciencia de la realidad», a pesar de que en lo personal no era precisamente un trabajador ideal en equipo y de que, no obstante todos sus

planes, nunca logró realizar por sí mismo un gran proyecto de esta índole. Su ideal hubiera sido que las encuestas se institucionalizasen en forma regular en la política alemana. Su modelo a este respecto eran las comisiones de estudio del parlamento británico, que también le dieron nuevos impulsos a la economía británica precisamente en tiempos de Weber en la London School of Economics, que llenó la brecha entre la teoría y la práctica económicas.[36] La Asociación para la Política Social concibió sus investigaciones como sustituto de las encuestas parlamentarias inexistentes en Alemania.[37] Hoy, cuando las ciencias económicas han llegado a un grado de abstracción nunca antes visto, se aprende a apreciar nuevamente esas encuestas.

Weber vivió con la sensación de una abundancia de la realidad que resultaba inabarcable para el individuo y que no hubiera podido construir meramente a base del pensamiento aislado en el gabinete. Si hubiese concebido el objeto de su ciencia como algo esencialmente espiritual, hubiera podido creer en la posibilidad de penetrarlo sin otro recurso que el intelecto. Sin embargo, su imagen del mundo era otra. Cuando en 1895 Marianne Weber le presentó a su esposo una lista de preguntas relativas a la posición de la mujer en la sociedad, él le respondió que «para eso se requiere una encuesta, porque hasta ahora nadie parece saber bien a bien cuál es la situación».[38] También en épocas posteriores gusta de elaborar largas listas temáticas para grandes encuestas que, sin embargo, nunca llega a realizar.

Para Weber no fue nada fácil aportar algo propio a la encuesta de trabajadores agrícolas de 1892, porque la misma se realizó con gran premura, y él no había participado en la elaboración de los cuestionarios. Además, éstos eran enviados preponderantemente a los terratenientes, y no a los

trabajadores que eran materia del estudio, defecto metodológico vergonzoso desde el punto de vista actual, que ya en su momento fue criticado por la izquierda. Heinrich Herkner, quien se perfilaba en la Asociación para la Política Social como experto destacado en la «cuestión obrera», en su estudio sobre la situación en las fábricas alsacianas ya en aquel entonces había usado con éxito el recurso de la «encuesta privada secreta» para llegar a los trabajadores sin intervención de los empresarios,[39] pero para una encuesta oficial de la Asociación para la Política Social semejante procedimiento era imposible.

Weber sabía, naturalmente, que los terratenientes eran parte interesada en las cuestiones de las que se trataba. El «problema de la gente» del cual se quejaban era problema de ellos, no de la «gente» que ahora podía escoger entre diferentes patrones; «condiciones verdaderamente míseras» eran aquellas en las que la «gente» encontraba «trabajo en cualquier parte» (I/3-2, 739). Bajo estas circunstancias, la sutileza de Weber consistió en leer las respuestas prácticamente a contrapelo y derivando de ellas también aspectos que no eran del gusto de los autores. Por fin logró el artificio para presentar un trabajo que alcanzó amplio reconocimiento, desde los círculos conservadores hasta Kautsky, el principal ideólogo de la socialdemocracia. Se mostró muy comprensivo con la tragedia de los terratenientes aristócratas, que en sus buenos tiempos habían sido el sostén del Estado prusiano y cuya forma de vida tradicional se vio minada por la competencia capitalista, pero aun así el estudio derivó en un aguda crítica del viejo y obsoleto sistema que se había vuelto perjudicial para la nación. En conferencias y artículos populares posteriores al informe de la encuesta Weber expresó su crítica en términos aún más agudos. En su opinión, el mayor escándalo radicaba en el desplazamiento de

los estratos inferiores del campesinado por trabajadores rurales polacos traídos por los terratenientes.

Es dudoso que el diagnóstico final de crisis emitido por Weber se justifique por entero con los hallazgos empíricos. A lo largo de muchas páginas del informe presenta su material casi en estado bruto; es evidente la premura con la cual fue elaborado el texto. En buena parte, los puros hechos no suenan precisamente dramáticos, si es que se puede dar crédito a las respuestas. En comparación con los problemas que enfrenta Alemania en la actualidad, con la inmigración de millones de extranjeros procedentes de culturas diferentes, los problemas culturales de aquel entonces con los trabajadores polacos parecen relativamente insignificantes. En las respuestas rara vez se mencionan tensiones entre las nacionalidades. En todo caso se puede inferir de modo indirecto que los migrantes polacos y rusos[40] contribuyeron a la *Sachsengängerei* de los alemanes (así solía llamarse entonces la migración hacia Occidente) por permitir el mantenimiento de condiciones de trabajo ínfimas.

Desde una perspectiva actual, podría plantearse más de una objeción a la forma en que Weber evaluó la encuesta. En su tiempo, sin embargo, Georg Friedrich Knapp, el principal historiador agrario del este prusiano y mejor conocedor de la materia,[41] se mostró rotundamente entusiasmado con esta obra elaborada en tiempo récord y confesó que la misma le había hecho sentir «que nuestra pericia ha llegado a su fin y debemos empezar a aprender desde el principio».[42] El estudio le pareció un momento estelar de la Asociación para la Pol ítica Social, y expresó que nunca antes una de las asambleas generales de la asociación había estado tan bien preparada (*B* 362).

Hoy en día no resulta fácil comprender semejante

entusiasmo. Seguramente a Knapp le impresionó el salto audaz de Weber, que lo llevó desde el empirismo más árido—la materia más fangosa, por así decir—hasta el elevado reino de los ideales. Desde un enfoque filosófico-psicológico se trataba de un acto de acrobacia intelectual comparable al que Weber llevaría a cabo más tarde entre la bolsa de valores y el honor. Presumiblemente al economista agrario Knapp le fascinó la relación que establecía Weber entre diferentes calidades de suelo y valores espirituales, con la cual prometía elevar la ciencia agraria al rango de ciencia cultural. El 21 de marzo de 1893 Weber, que aún no cumplía los 29 años, fue cooptado como miembro de la comisión de la Asociación para la Política Social y pasó a formar parte del círculo dirigente de ésta (I/4-1, 160). En la Alemania de entonces esta asociación era la red decisiva para las carreras en el ámbito de las ciencias políticas y económicas. En los meses siguientes no tardó en manifestarse que el joven estudioso se había vuelto candidato a ocupar una cátedra.

El tema de Weber fue en ese entonces un asunto de máxima importancia política y la situación política en que se publicó su obra era delicada. Mientras que por mucho tiempo las relaciones entre el Estado prusiano y sus habitantes polacos habían transcurrido sin mayor dramatismo, a partir de 1885 la política prusiana decidió poner un alto a la inmigración de trabajadores agrícolas polacos y eslavos de otras regiones al oriente, a pesar de que eso contrariaba los intereses materiales de los terratenientes del este, entre los cuales figuraba el propio Bismarck. Desde el punto de vista nacional, esto era, al menos en lo que se refería a Bismarck, un ejemplo de «idealismo». En cambio, el sucesor de Bismarck, Caprivi, emprendió un nuevo rumbo, lo que en 1891 lo motivó a revertir las restricciones para ofrecer a los terratenientes una compensación por la reducción de los

aranceles aduanales sobre los cereales. Ésa fue la situación en medio de la cual la Asociación para la Política Social decidió realizar su encuesta. El informe de Weber sobre los trabajadores agrícolas cayó en medio de la «política de reconciliación» aplicada por Caprivi en relación con Polonia. Además, se dio en momentos en que la asociación estaba en vías de retirarse de la lucha política para asumir una distancia científica,[43] giro que el propio Weber defendería enérgicamente más tarde.

Ante este trasfondo, la quintaesencia del informe de Weber consistió en la urgente recomendación de regresar a la política restrictiva de finales de la era de Bismarck, lo que de hecho se puso en práctica más tarde. En 1907 Ludwig Bernhard afirmaría, en su extenso estudio sobre la «cuestión polaca», que «a partir de 1896» los alemanes habrían adquirido conciencia de la superioridad polaca en «la lucha por la tierra».[44] Según esto, Weber habría descubierto en 1893 algo que para la mayoría había pasado inadvertido. Desde el punto de vista de Bernhard, la superioridad polaca, sin embargo, no se debía a una sobriedad primitiva sino a un sistema cooperativista en extremo eficaz, o sea, a aquel mismo espíritu cooperativista que Gierke y sus seguidores consideraban típicamente germano. La mayor parte del extenso libro de Bernhard trata del auge del cooperativismo polaco. A diferencia de Weber, que no hablaba polaco, había utilizado extensamente fuentes polacas y llegado a conocer a los polacos en su faceta más sagaz, aunque su afán germanizante no era en absoluto inferior al de Weber. A la muerte de éste, a quien consideraba el gran espíritu de la política de germanización, Bernhard le guardó un apego sentimental,[45] aunque en vida Weber lo había tratado bastante mal y se había opuesto rotundamente a su nombramiento como catedrático.

Un determinismo ecológico paradójico

Sin embargo, el acercamiento weberiano al problema de las «comarcas del este» fue por entero diferente del de Bernhard. Precisamente esta comparación permite apreciar en qué medida Weber partía siempre de la tierra y del ambiente campesino—temas que casi no aparecen en la obra de Bernhard—y cómo reconstruye los acontecimientos en cierto modo como un proceso natural y no como uno dirigido intencionalmente por las cooperativas. En su investigación sobre los trabajadores agrícolas destaca, no obstante, un determinismo ecológico de tipo paradójico. El motivo central de la evaluación de los resultados consiste en que son precisamente las *buenas* tierras las que no retienen a la gente, porque en las buenas tierras están los alemanes que ya no soportan la vieja sumisión. En las tierras de menor valía, en cambio, radican los pobres polacos que se dan por bien servidos con tal de contar por fin con un pedazo de tierra. El nuevo capitalismo agrario incide mucho más en las tierras buenas que en las malas, con la consecuencia de que «la ventaja de la bondad del suelo beneficia mucho más a los propietarios que a los trabajadores» (I/3-1, 359). Se establece así una relación continua entre la tierra y el comportamiento social humano, pero no se trata de una causalidad simple y directa.

Vacas y libertad

Un motivo reiterado de las respuestas consiste en que es, ante todo, la *vaca* propia la que retiene a los minifundistas y subcampesinos alemanes en su parcela.[46] Después de la vaca, es la mujer hacendosa la que ata al hombre a su terruño (I/3-1, 98). Pero ni la vaca ni la mujer tienen cabida en el balance

final de Weber; para él es el impulso humano primigenio de *libertad* el que mueve a los alemanes a migrar hacia el oeste. Sin duda alguna esta conclusión final no es un resultado directo de los hallazgos empíricos,[47] sino expresión de una convicción fundamental de Weber: deben ser pasiones intensas y profundas las que impulsan al hombre a cambiar por entero su modo de vida y abandonar su terruño. No puede tratarse sólo de hambre y de codicia material, sino que debe sumarse una pasión superior para romper la ley de la inercia humana. Ése es precisamente el axioma fundamental que plantea también más tarde en su *Ética protestante*. La tragedia radica en que la libertad anhelada en Occidente acaba por ser una ilusión. El viejo *pathos* liberal de la libertad sigue siéndole ajeno a Weber.

¿Cómo se compagina el balance weberiano con las respuestas de los terratenientes a los cuestionarios? Lógicamente, los mismos se cuidaban de no causar la impresión de que eran los míseros jornales y las pésimas condiciones de trabajo los que motivaban el éxodo de la «gente». Tal enfoque coincidía con la intención weberiana de no detenerse en una causalidad materialista tan simple. Bismarck relataba una y otra vez en el Reichstag que, cuando le había preguntado a alguna de su «gente» que se había mudado a Berlín por qué se habían ido si allá en casa habían vivido y comido tanto mejor, con «cierto rubor» ellos no habían atinado a dar más que como única «razón contundente»: «Un lugar así, donde hay música al aire libre y donde uno puede sentarse y tomar cerveza al aire libre, pues algo así no existe en Varzin».[48] Si se quiere, se puede interpretar esto como anhelo de libertad.

En 1893 el Congreso Evangélico-Social le encomendó a Weber, junto con Paul Göhre, otra encuesta de trabajadores

agrícolas, para la cual habrían de enviarse los cuestionarios a pastores protestantes rurales, como testigos comparativamente más objetivos. A Göhre le beneficiaban en este caso sus contactos con pastores socialmente comprometidos. Él y Weber presentaron un informe preliminar ante el Congreso Evangélico-Social celebrado en 1894 en Fráncfort, pero allí se puso de manifiesto el distanciamiento entre ambos: Weber expresó su desacuerdo con la radicalidad de las exigencias de Göhre, quien pedía que los latifundios se repartiesen entregando parcelas a los campesinos (I/4-1, 335 y ss.).

En esta encuesta Weber tenía la intención de manejar de manera profesional las estadísticas, pero con el correr del tiempo le perdió el gusto (I/4-2, 688). De todos modos no estaba dispuesto a realizar él mismo toda la labor de cálculo; eso era trabajo de mujeres, opinaba, en franca contradicción con el estereotipo vigente de que la racionalidad correspondía al carácter del hombre y la emotividad al de la mujer. Feliz de poder participar en la investigación, Marianne se dedicó a la tarea con enorme entusiasmo. En 1896 le escribió a Helene: «Toda mujer entre nosotros está dedicada al cálculo: cerdos, vacas, judíos, polacos, niños, prados, superficies, etc., etc. y esto nos ahorra una buena cantidad de dinero».[49] A ratos, ella se convirtió incluso en el impulso motor de este proyecto, al que Max Weber le perdió las ganas: «Siempre trato de "empujar" un poco a Max» para que los «diligentes pastores» que han llenado los extensos cuestionarios «no pierdan la paciencia».[50] Pero para Max esa materia, por lo visto, estaba agotada. No se le ocurría nada nuevo al respecto. No deja de provocar una ligera sonrisa el hecho de que incluso tan ardiente paladín del trabajo arduo en las modernas ciencias sociales considerase los «asuntillos de las cifras» como molestos trabajos menores que se delegan a ayudantes y se

utilizan para intimidar a eventuales críticos, sin permitir que inspiren el trabajo creativo. Marianne incluso llegó a creer que los cálculos lo cansaban excesivamente y que por ello su cerebro se bloqueaba.[51]

¿Racionalización o regresión?

Cabe preguntarse si Weber observó un progreso en el desarrollo agrario. Aquellos reformadores de quienes Weber, en sus estudios agrarios, se apropió de numerosas observaciones, habían sido todo lo entusiastas del progreso que podía esperarse de un reformador. Pero Weber ya tenía ante los ojos algunos efectos distantes de la reforma agraria propagada en torno a 1800, como por ejemplo la repartición y privatización de la tierra comunal, que privó a muchos campesinos precaristas de la posibilidad de tener una vaca propia, o el cultivo de la papa, tan alabado por los reformadores. En Irlanda se había visto cómo el cultivo de la papa contribuyó al aumento de minifundios precarios. La proporción entre el consumo de papa y el de carne fue siempre para Weber un indicador de pobreza o de existencia aceptable. La cosecha de la papa, para la cual los campesinos, con mujer e hijos, se arrastraban por el lodo, no tenía nada del encanto de la «modernización». Durante el Congreso Evangélico-Social de 1894 Weber señala que en el sudoccidente alemán se observa el «mayor arraigo de los trabajadores» en los lugares donde la repartición de la tierra comunal «está menos avanzada» (I/4-1, 320-321) y por lo tanto los estratos subcampesinos conservaban su derecho consuetudinario al suelo. En 1916 observa, durante un viaje por el este alemán, «cómo todas estas aldeas, al desintegrarse los asentamientos por la conversión de las tierras en parcelas de pastoreo, fueron privadas de todo carácter plástico de

uniformidad y desperdigadas por la campiña».[52]

Algunos de los aspectos que Weber describió en el informe sobre los trabajadores agrícolas los hubiera designado más tarde como «racionalización», pero en ese momento vio, ante todo, el avance de una cultura inferior. Concretamente, el «capitalismo» significaba allí el avance de la remolacha azucarera en lugar del cereal, y con ello un aumento de trabajo migrante y un retroceso social. En una carta a Lujo Brentano Weber preguntaba en 1893: «¿Constituye la *gran empresa*, dotada de suficiente capital y administrada racionalmente, un avance económico y social también para las condiciones *agrarias*?». A lo que él mismo respondía de inmediato: «Creo tener que negar *lo segundo en todo caso* y lo primero al menos para nuestras circunstancias *alemanas* en los tiempos actuales» (*JB* 364). Con ello coincide, por cierto, con un buen número de los investigadores agrarios de su época. Si bien se podía argüir que la moderna técnica agrícola exigía una explotación a gran escala, a ello se oponían en aquel entonces, y hasta principios de la década de 1950, las ventajas de una agricultura intensiva, de tipo hortícola, que requiere un campesino que, por interés propio, tiene la atención puesta en todos los aspectos. Aunque desde la perspectiva del arado de vapor y de la trilladora mecánica la explotación a gran escala representa el progreso, ése no era el enfoque de Weber. Todavía en 1918 reconoce una tendencia al *aumento* del campesinado (*S* 507).

En una conferencia ante juristas y economistas comprometidos con la política social, Weber habló en 1896 del «buen campesinado medio que descansa sobre las bases de la economía de subsistencia» (I/4-2, 808), en una indirecta contra los dueños de las grandes fincas que especulaban en los mercados de cereales. Las afirmaciones de este tipo no eran

meramente coyunturales. «El campesino fue para Weber el último hombre libre», cree Hennis;[53] al menos aquel campesino que a través del autoabastecimiento gozaba de cierta independencia frente a las coyunturas del mercado. En 1912 Weber escribió, en el primer punto de un documento para una manifestación de política social que Lujo Brentano había propuesto primordialmente en interés de los trabajadores, que «el aumento de la población rural, campesina, sedentaria, independiente con participación en la propiedad de la tierra [es] absolutamente deseable» (II/7-2, 749). Frente a estos campesinos, el «número irrefrenablemente creciente» de empleados de oficinas aparece como una clase humana inferior, «que debido a sus condiciones de trabajo en parte se ve aún más amenazada en cuanto a su desarrollo personal que algunos de los estratos superiores de los trabajadores, y que sobre todo está en peligro de […] convertirse en un estamento de seres mentalmente dependientes, intrínsecamente exentos de cultura, con una mezcla de sometimiento y pretensiones insatisfechas» (*ibid.*, p. 750): dosis concentrada de epítetos peyorativos en los que el autor parece olvidar que también la joven generación de académicos comparte más de uno de los rasgos de este desafortunado estrato poblacional.

¿Consistiría básicamente en la autonomía económica la «libertad» que en opinión de Weber constituye el valor del campesinado capaz de autoabastecerse? Él debía saber, no obstante, que en la realidad histórica la libertad del campesino a menudo no llegaba muy lejos. Aun cuando los campesinos fuesen jurídicamente libres, con frecuencia sufrían tanto más bajo la presión de deudas y gravámenes. Cabe suponer que fue ante todo la naturalidad de la existencia campesina la que le confería esa calidad especial a los ojos de Weber: la naturalidad con que el campesino crecía, realizaba su trabajo,

procreaba hijos y moría. «A nivel del campesino, el acto sexual es un asunto cotidiano—cree Weber más tarde—que en muchos pueblos primitivos ni engendra el más ligero sentimiento de pudor por la presencia de personas extrañas ni encierra ningún sentido de ser algo extraordinario» (*WuG* 468; *EyS* 473)… una idea exagerada de la «naturalidad» de la mayoría de los «pueblos primitivos», como sabemos hoy. Poco después describe la «salida» del hombre del «ciclo orgánico de la sencilla existencia campesina» como un proceso de racionalización y sofisticación de la vida que genera tensiones dolorosas. El «ciclo orgánico» no es para él meramente metafórico, sino también real; más de una vez le complace la idea de que el agricultor autosuficiente abone su tierra con sus propios excrementos.[54]

En términos prácticos ¿a dónde pretende llegar Weber con todo esto? Más tarde, a ninguna parte; entonces se da por satisfecho con el puro conocimiento. Pero en la década de 1890 su enfoque todavía es diferente. En ese tiempo participa comprometidamente en la Asociación para la Política Social, que en ese momento se consideraba todavía como el *think-tank* de la política social práctica—como se diría hoy en día—aun cuando hasta el presente se desconoce en qué medida realmente ejerció esa función. La respuesta depende en lo esencial del peso político que se quiera dar a la dominancia en los discursos públicos.[55] Precisamente la trayectoria del propio Weber revela en buena parte la dificultad de derivar consecuencias prácticas a partir de reflexiones científicas. Al cabo de años de sufrimiento, él se libera de ese problema precario, estableciendo una separación nítida entre ciencia y práctica.

Ya en la década de los noventa Weber, en realidad, no tenía mucho que ofrecer en cuanto a conceptos políticos concretos,

y esa deficiencia, a la larga, debió afligir a un hombre como él, deseoso de ser congruente. Wolfgang Mommsen nota ya entonces una tónica de «profunda resignación» cuando Weber reflexiona sobre perspectivas prácticas del futuro.[56] Su ideal eran las explotaciones campesinas pequeñas y medianas que producían cultivos intensivos para mercados urbanos próximos. Pero ¿qué hacer si tales mercados no existían en el este? Estaba lejos de exigir, como Göhre, la desintegración de los latifundios; bajo las circunstancias del Reich, eso de todas maneras no era concebible. Pero tampoco se inclinaba por predicar el evangelio de las cooperativas junto con Gierke. Para eso tenía una idea demasiado clara del individualismo elemental de los campesinos. Fue apenas Leo Wegener, su más entusiasta admirador entre los estudiantes de su primera época como profesor (*L* 257),[57] quien como pensador líder del cooperativismo alemán alcanzó una «popularidad casi fantástica» (Ludwig Bernhard)[58] en el este. En ocasiones Weber mismo abogaba, incluso en tono radical, en favor de una ampliación de las fincas estatales para establecer arrendatarios en ellas,[59] pero no fue mucho más allá. Exigía la intervención estatal pero reconoció al mismo tiempo que «en la vida social por regla general la intervención del Estado llega, igual que el arrepentimiento, como mensajero cojo… demasiado tarde» (I/4-1, 197).

El 13 de marzo de 1897 Weber habló en Friburgo ante la agrupación local de la Federación Pangermanista, de la que en ese entonces seguía siendo socio, sobre la «presencia polaca en las comarcas del este alemán». El informe en la prensa permite reconocer que Weber, en el fondo, considera insoluble el problema de crear allí un campesinado alemán con arraigo en la tierra (I/4-2, 822 y ss.). Tratar de asentar allí campesinos alemanes sin establecer condiciones adecuadas para motivarlos a quedarse era tiempo perdido. En su

ponencia ante la asamblea general de la Asociación para la Política Social, el 21 de marzo de 1893, Weber llega a la conclusión de que, en vista de la caída de los precios del cereal, «la pequeña explotación resulta hoy más viable que las grandes fincas que producen para el mercado. En el este, hoy, la mayor viabilidad es la del propietario que lleva su producto preponderantemente al lugar donde menos importa la conformación de precios del mercado mundial, es decir, a su propio estómago» (I/4-1, 191). He ahí, en estado embrionario, una idea que en el nivel actual de la «globalización» adquiere una nueva vigencia: que la creciente competencia mundial y el predominio del gran capital obligan a recurrir cada vez más a la economía de subsistencia a todos aquellos que se encuentran en total inferioridad de condiciones en esta lucha.[60]

Anteo enano: los polacos y su arraigo a la tierra

Si bien el campesino de nivel de subsistencia podía compararse con el Anteo mítico, que derivaba su fuerza de la tierra, en la economía moderna esto no requiere un gigante sino un enano. Los trabajadores migrantes polacos que se asentaron como minifundistas en las precarias tierras que les cedían los latifundistas del este fueron, efectivamente, personas que cuadraban con su tierra y cuyo avance, en este sentido, tenía algo de natural. Su infiltración incontenible en las viejas fincas aristocráticas que iban perdiendo su base económica debió haber hecho pensar a Weber en el ocaso de la cultura antigua, cuya caída en la barbarie, desde su punto de vista, era al mismo tiempo parte de un ciclo orgánico que la devolvía al «seno de la Madre Tierra». ¿No estaba ocurriendo algo similar también en el este?

El espectro de una nación polaca juvenil y rebosante de

vigor, con una sensualidad y un impulso de reproducción desinhibidos, erraba por las pesadillas de la burguesía ilustrada alemana. Esto lo relataría más tarde la dirigente del BD* Melitta Maschmann en sus memorias, que tratan de su camino al nacionalsocialismo. De niña vio una estampa en la que se ilustraba con imágenes simbólicas la situación reproductiva de los diferentes pueblos europeos. A los alemanes los representaba una «niñita azorada», a los polacos, en cambio, un «varoncito robusto» que «sobre sus cuatro extremidades gateaba con talante agresivo en dirección a la frontera alemana». «Mira a ese muchacho—le decía su padre—, rebosa de salud y energía. Algún día arrollará a la niña.»[61] Preocupaciones similares deben de haber asolado durante años también a Max Weber, quien no tenía descendencia y vivía dolorosamente en carne propia el nexo entre alto nivel cultural e inhibición de la sexualidad. Que los eslavos supuestamente tenían instintos sexuales más intensos que los germanos era una opinión generalizada. Cuando en la novela *Stechlin* de Theodor Fontane el personaje Czako, proclive a expresiones indecorosas, hace un comentario escabroso, un compañero oficial de origen alemán lo reprende jovialmente: «Czako, una vez más es usted frívolo… Es el carácter eslavo que no lo abandona, esa sensualidad latente».[62]

En ocasiones Weber seriamente da pie a la impresión de que alemanes y polacos tuvieran cuerpos diferentes, o al menos estómagos diferentes, por lo que los alemanes no tenían oportunidad de imponerse a los polacos compitiendo por los magros suelos del este. «No es posible hacer competir, en un mismo campo, como trabajadores, de manera totalmente libre, a dos nacionalidades con diferente constitución física… diferentes estómagos, para expresarlo concretamente […] Con nuestros conciudadanos polacos nos las sabremos arreglar; esperamos elevar al proletariado polaco

residente en el país al nivel de la cultura alemana, pero esto se torna imposible si la irrupción incesante de tropeles nómadas del este vuelve a desbaratar constantemente esa labor cultural y revertirla a su contrario» (I/4-1, 182). Y en la asamblea general de 1893 de la Asociación para la Política Social señala que «desde el punto de vista cultural» la «importación de los polacos» es «mucho más peligrosa» incluso que la importación de culis chinos, «porque nuestros trabajadores alemanes no se asimilan con los culis chinos, pero esto sí ocurre con los eslavos semigermanizados de nuestras regiones del este, los polacos».

En aras del efecto retórico, en ocasiones desvaría con fanfarronerías que serían más propias de los oficiales en Poznan que de una encuesta científica. Las maniobras militares en Poznan le habían instilado una verdadera repulsión contra esa región. En la ciudad de Poznan, polvo y hedor por todas partes, en los alrededores «tierras malas, arenosas, para papas» y un ambiente de embrutecimiento y letargo por doquier (*JB* 302-303). No es posible sustraerse a la impresión de que esa experiencia incidió por lo menos en igual medida que la evaluación de los cuestionarios en las conclusiones de su gran encuesta sobre los trabajadores rurales. Günther Roth cree «que la reputación de Weber como experto en materia agraria, tan rápidamente adquirida, se debió más a su grandilocuencia nacionalista que a su agudeza analítica» (*R* 50). Cuando en noviembre de 1896, en la asamblea de fundación de la Asociación Nacionalsocial de Nau-mann, Weber quiere disuadir a los filántropos protestantes de una política «miserabilista» de compasión e inculcarles una política de fuerza basada en el poderío del Reich, refuta con vehemencia la afirmación de que los polacos eran oprimidos a un nivel de «ciudadanos de segunda», vociferando que «la verdad es todo lo contrario: hemos

convertido a los polacos de animales en seres humanos» (I/4-2, 622),[63] para rematar con el llamado «¡Conde, endurécete!»

Un intelecto del calibre de Weber no podía dejar de percatarse, a la larga, de que en la cuestión polaca se había adentrado científicamente en un callejón sin salida, enredándose en diversas contradicciones. Si a alemanes y polacos en efecto los separaba una brecha física ¿cómo se explica que se asimilaran tan fácilmente? Acaso los polacos, en cuanto tenían dinero ¿no disfrutaban también de las exquisiteces? El antinaturalismo que Weber llegó a sostener en años posteriores bien pudo contener una porción de avergonzamiento por el hecho de que su emotividad descontrolada lo hubiese conducido a un naturalismo a todas luces anticientífico y, por encima de todo, políticamente inadecuado.

«Amor-odio» a los Junker

La postura de Weber no sólo fue cambiante conrespecto a los polacos, sino también frente a los terratenientes que trajeron a los polacos. Los *Junker* fueron, al igual que los judíos, uno de los grandes temas de controversia de la época, tanto para Weber como para muchos de sus contemporáneos; tema de controversia tanto más por cuanto suscitaba sentimientos encontrados. Como cualquier liberal típico, Weber podía dejarse llevar por la ira contra este estamento señorial del este alemán, contra esos hidalgos rústicos que se hacían pasar por pilares del Estado y en realidad sólo perseguían furiosamente sus propios intereses, de manera más mezquina incluso que el movimiento obrero «materialista»; que pretendían defender valores superiores y sin embargo a menudo hacían alarde de una desbordante incultura; que reclamaban para sí los rangos más altos de la

oficialidad, sin contar con la aptitud y la férrea disciplina que demandaba el oficio moderno de hacer la guerra; que en fecha reciente habían comenzado a externar manifestaciones nacionalistas y antisemitas, pero eran, a su vez, los mejores clientes de los prestamistas judíos y de cuya solicitud «patriarcal» por la servidumbre a menudo sólo quedaba la predilección de andar tras las faldas de sus criadas (I/3-2, 738-739.)

Pero aun así, Weber sentía antipatía contra el estereotipo que los liberales tenían de los *Junker*. Las invectivas weberianas contra los terratenientes del este a menudo se atribuyeron a la polémica liberal usual, sostenida en nombre del progreso hacia la sociedad industrial;[64] pero vistas de cerca se trataba de otra cosa. De por sí, a la mayoría de los grandes terratenientes de aquel tiempo no se les podía reprochar una falta de innovación tecnológica. En materia tecnológica incluso estaban a la cabeza de la agricultura europea, pero los «barones de la remolacha», líderes en este aspecto, le resultaban particularmente antipáticos a Weber. Los magnates capitalistas de la remolacha azucarera, que habían aprendido a calcular, ya no eran aristócratas rurales de la vieja guardia. «En su frente la rubicundez de la ira se alterna con la palidez del pensamiento», se burlaba Weber (I/4-1, 326), pero ¿no se aplicaba eso también a él mismo?

En épocas de Weber, la alternativa entre libre comercio y aranceles proteccionistas dividía a liberales y conservadores. En repetidas ocasiones Weber abogó en favor de aranceles moderados, ya que en caso de una libre competencia internacional en el mercado cerealero grandes extensiones del este alemán se convertirían en «desierto» (I/4-1, 334, 338, 343). Si ante la propaganda proteccionista de la organización agrarista Theodor Mommsen hablaba de la «banda de

granujas agrarios» dispuesta a la «rapiña»[65] frente a un Lujo Brentano que compartía sus opiniones, semejante vocabulario presumiblemente le habría repugnado a Weber para referirse a la «agonía» económica de la aristocracia rural, que en su opinión tenía el peso de una tragedia.

Cuando en 1890 Weber votó por primera vez en elecciones para el Reichstag, su voto fue conservador. Marianne Weber lo llamó «liberal conservador» (*L* 132); pero según averiguó Wolfgang Mommsen, en su circuito electoral no había más que un candidato conservador.[66] Este hecho demuestra en qué medida se había distanciado en lo político de su padre y de Hermann Baumgarten, su otrora mentor. En la asamblea general de la Asociación para la Política Social en la que se discutió la encuesta de los trabajadores rurales, en marzo de 1893, Weber le contesta en tono vehemente a un crítico de la izquierda (el periodista socialdemócrata Max Quarck) que él no se sentía capaz de «compartir ese estúpido odio contra todo lo que se llama propiedad de la tierra, y en especial propiedad de la tierra en el este». «Por el contrario, siento un goce, aunque en parte sólo histórico-estético, ante la constitución laboral del este alemán, tal como existió en el pasado, desde el punto de vista de una organización adecuada del trabajo» (I/4-1, 199).

El comentario puede tener un cariz táctico, pero cabe suponer que en efecto refleja una parte de los sentimientos que Weber abrigaba con respecto a los *Junker*. Estos viejos bravucones, que para el liberal urbano eran *Krautjunker* («señores rurales»), pero que cuando había sido necesario habían sabido desempeñarse en la lucha, encarnaban para Weber «las comarcas del este del Estado, precariamente dotadas por la naturaleza» (I/3-2, 927), y por ende la base histórica de la grandeza prusiana. Desde Friburgo, en 1895 le

escribe a Olden-berg—seguramente también como gesto amable—que frente a los «pequeñoburgueses del sur alemán» se veía «a menudo en la necesidad de hablar en defensa de nuestros *Junker*».[67] El «dominio de la pequeñoburguesía» representaba el verdadero peligro para Alemania (I/4-1, 341). Los «pequeñoburgueses» eran aquellos liberales del sur de Alemania que no se entusiasmaban por la gloria de Prusia, ni por los méritos que la aristocracia del este había alcanzado a ese respecto. En cambio, alguien como Max Weber, con mucha sensibilidad para el honor y para un heroísmo tosco, no podía estar exento de cierta debilidad por ese tipo de personaje. A finales de 1897 reconoció, en una de sus conferencias de Mannheim, que si no le quedaba más que elegir entre el dominio de los *Junker* del norte y el «de los pequeñoburgueses del sur de Alemania», acabaría por preferir el dominio de los primeros (I/4-2, 852). En *Economía y sociedad* describe el feudalismo no como un mero despotismo, sino que lo idealiza como relación feudal de fidelidad entre los señores y los vasallos (*WuG* II 795; *EyS*810 y ss.) Lo que más les reprocha a los *Junker* de su tiempo es que hayan dejado de ser señores feudales leales para convertirse en meros miembros de un grupo de presión que desatendía los intereses de la nación.

Aun hacia finales de 1917, en medio de su ataque general contra las condiciones anticuadas en la Alemania prusiana, les expresa a los grandes propietarios un cumplido casi confidencial, aludiendo a experiencias personales: «Quien conozca a los muy (injustamente) vilipendiados e igualmente muy (injustamente) ensalzados *Junker* del este sin duda en lo muy personal deberá complacerse de ellos: en la cacería, con el buen trago, con los naipes, en la hospitalidad de la finca; ahí todo es auténtico» (I/15, 381). A partir de ahí sigue en tono muy diferente, pero en ese punto permea un auténtico deleite

de Weber. Su lado vegetativo definitivamente siente empatía por los *Junker*, precisamente por su vitalidad rústica, que no se ve debilitada ni por el ascetismo del trabajo ni por la sofisticación del intelecto. Aun antes había relacionado la «feudalización» de la burguesía alemana con un relajamiento de la moral sexual (I/4-2, 634). En pocas palabras, en su «odio-amor por los *Junker* prusianos» (Helmut Plessner)[68] se refleja el amor-odio de Weber por la naturaleza.

Bismarck omnipresente

Los sentimientos de Weber para con los aristócratas rurales también son—¿cómo habría de ser de otro modo?—parte de sus sentimientos por Bismarck. Y Bismarck fue en la vida de Weber un *leitmotiv* desde la infancia, como lo fue, en general, en la vida de la mayoría de los alemanes políticamente conscientes de su época. En las conversaciones políticas en la casa paterna de Weber siempre estuvo presente Bismarck… incluso en momentos en que nadie hablaba de él. Friedrich Kapp, estadunidense de origen alemán, admirado por el joven Weber, incluso conocía al canciller de primera mano. Él se mostró asqueado por la «mayoría de eunucos» del Reichstag, que se habían dejado emascular políticamente por Bismarck, pero aun así se sintió fascinado por la «magia» de aquel poderoso. «Es que este hombre no ha sido vencido por la rutina del servicio, la rigidez del burocratismo.» A la gente del entorno del canciller, que andaba «con el collar puesto», la describió como masoquistas ansiosos de sumisión.[69]

No obstante, por lo visto para Weber Bismarck no fue el arquetipo del líder carismático; la mayoría de las cualidades que Weber atribuye al carismático no cuadran en absoluto con el canciller, que no tenía nada de obsesión profética ni de demagogia revolucionaria. En cambio, en el primo de Weber,

Otto Baumgarten, nacido en 1858, sí se aprecia el efecto de la magia de Bismarck. La vida política de Otto se divide en una primera parte, en que estuvo bajo el hechizo del *Canciller de Hierro*, y una segunda, en la que se libera enérgicamente de esa fascinación. Otto había vivido el frenesí de la victoria de 1870 en los primeros años de su pubertad: el día de Sedan, en que en toda Alemania tañeron las campanas y el Michel alemán* de un día para el otro ganó la estatura de un arcángel san Miguel. Fue una época «grandiosa» que marcó a toda la persona de manera similar a las primeras experiencias eróticas. A partir de entonces, «militarismo y monarquismo» habían «quedado profundamente grabados en mi joven alma», confiesa Otto Baumgarten en 1929, en una retrospectiva autocrítica.[70] Incluso escribió un libro sobre *La fe de Bismarck* en confrontación con su escéptico primo Max Weber.[71]

Éste abrigaba sentimientos diferentes con respecto al *Canciller de Hierro*. Había nacido en 1864 y por consiguiente no había vivido conscientemente las guerras bismarckianas. En aquel entonces, esos seis años representaban una diferencia generacional.[72] La reflexión sobre los temas generacionales era muy popular en aquellos tiempos, y la experiencia de las victorias de Bismarck eran hitos que definían a las generaciones. Ricarda Huch, nacida igual que Weber en 1864, y a su manera ciertamente dada a un pensamiento «nacional», no sintió más que «tedio» ante la constante rememoración de la «guerra del setenta», y para ella Bismarck representaba una «pesadilla».[73] En los tiempos de la batalla de Königgrätz el niño Max Weber, de dos años de edad, enfermó de meningitis, y en la época de Sedan apenas acababa de recuperarse. Por su fecha de nacimiento formaba parte de la generación de un Otto Hintze (nacido en 1861),

Friedrich Meinecke (1862), Werner Sombart (1863) y Ernst Troeltsch (1865); pese a todas las diferencias que los distinguían, este grupo de académicos, que se conocían muy bien entre ellos, comparten un aspecto generacional. A todos ellos los marcó profunda pero no obsesivamente la fundación del Reich por parte de Bismarck, y con el correr del tiempo fueron capaces de asumir una distancia crítica. Su conciencia política la alcanzaron en tiempos del gran desencanto después de la «primavera del Reich», durante la resaca posterior al «gran crack», cuando se puso de manifiesto que la guerra victoriosa y el nuevo Imperio habían suscitado más problemas sociales de los que habían logrado resolver. Para el conocedor de la historia de la Roma antigua eso no constituía ninguna sorpresa.

La noticia de la muerte de Bismarck, el 30 de julio de 1898, le llegó a Weber cuando estaba internado por su mal nervioso en el sanatorio Konstanzer Hof. A diferencia de muchos alemanes que rompieron en llanto, él recibió la noticia con frialdad. «Con toda la admiración que merece, para mí siempre será imposible pensar con auténtico gusto en ese gran estadista que, sin embargo, no fue un gran hombre.»[74] Muchos contemporáneos, profundamente desencantados con el emperador Guillermo II, cayeron entonces en ese nuevo culto de Bismarck que adquirió atractivo intelectual con la revista *Zukunft*, publicada por Harden. Max Weber se rehusó a ese entusiasmo y, para pesar de Marianne, tampoco se suscribió a la *Zukunft*,[75] que en aquel tiempo gozaba de una popularidad comparable a la que tuviera después la *Weltbühne* y más tarde aún el *Spiegel*.

Desde su infancia, Weber conocía al dedillo el lamento liberal sobre Bismarck. Alfred Weber recuerda en 1937: «Cuando Bismarck en 1878-1879 aplastó a los liberales, los

afectados deliberaban a menudo en nuestra casa. Yo tenía a la sazón 10 años y mi padre no tuvo reparos en que escuchara todo».[76] Y Max, de 14 años, seguramente aguzó el oído aún más que su hermano. Si Bismarck era alguien capaz de bajarles los humos a los grandes, eso no necesariamente lo volvía antipático para un adolescente. Cuando el tío Hermann Baumgarten se deshace una y otra vez en accesos de ira contra la política berlinesa, Weber se convierte en «un pararrayos mudo y por ende deficiente para los mismos» (*JB* 117), tanto más por cuanto al tío, en un momento de debilidad, se le escapa el suspiro de que «*nosotros* tenemos íntegra y exclusivamente la culpa de estos males, porque somos todos unos ceros a la izquierda». Podemos imaginarnos el efecto que tuvo esta confesión sobre Weber. «Ciertamente radica un gran poder en lo que dice Bismarck» (*JB* 153).

Lo que más irritaba a Max Weber a sus 20 años de edad no era tanto el militarismo y la actitud autocrática de Bismarck: «El error fundamental radica seguramente en el obsequio funesto del cesarismo bismarckiano: el sufragio universal, el asesinato de la igualdad de derechos de todos *en el verdadero sentido de la palabra*» (*JB* 143). Su padre acababa de ser víctima de ese sufragio universal al no ser reelecto para el Reichstag. La lógica de Weber en aquel entonces consistía en la convicción de que el sufragio universal derivaba en el crecimiento de la socialdemocracia y que esto, a su vez, imponía la ley sobre el socialismo y la restricción de los logros liberales.

Parte del weberiano amor-odio a la naturaleza se refleja también en su relación con Bismarck. Su gran estudio sobre los trabajadores agrícolas cierra—muy por encima del nivel de vacas y remolachas—con una mirada sobre Bismarck, en quien Weber reconoce también un vínculo con la tierra. «Hay

rasgos fundamentales de su naturaleza que no se entienden sin la tierra que lo vio crecer.» En la concepción weberiana, el suelo se convierte en un organismo integral, cuyos alcances penetran profundamente en la sociedad. Así, opina sobre Bismarck que «su profundo rasgo de misantropía» no en último término «nació sobre el suelo del sistema patriarcal y es propio precisamente de las naturalezas más grandes y enérgicas de su estamento» (I/3-2, 928). No es una naturaleza idílica, sino vigorosa. Pero el suelo se ha agotado; el tiempo reclama un nuevo tipo de líder.

Del suelo al agua

Las condiciones agrarias en repetidas ocasiones se convierten en el tema que le permite a Weber desarrollar una retórica atronadora y que lo tiene cautivado también desde el punto de vista científico. La última tesis que dirigió antes de abandonar el servicio universitario versaba sobre las condiciones económicas en Marsch y Geest.[77] La vinculación de la cultura humana con el suelo no sólo lo ocupaba en las ciencias y la política. Muchas de sus cartas escritas durante los viajes muestran que las reflexiones agrarias de Weber se basaban en la observación del paisaje, aunque no puede uno dejar de notar que él ante todo veía lo que *quería* ver. Mientras que en la Inglaterra rural el turista normal se regodea con el idílico paisaje al estilo de grandes parques, Weber aprecia ante todo los vestigios del desplazamiento de la población campesina y el consiguiente vacío en el paisaje (*L* 220, 503). Seguramente tenía presentes las viejas quejas contra los *enclosures*, según las cuales las ovejas desplazaban a los humanos, pero éstas no se justificaban en todas partes.

Si más tarde, en *La ética protestante*, se lee entre líneas una gran admiración por el puritanismo y el espíritu de trabajo

británico, la apreciación en las cartas de sus viajes es diferente; allí aparece Gran Bretaña como un país que ha expulsado a los campesinos de su tierra, cortando así su propio vínculo con la naturaleza. La impresión imponente de las iglesias normandas para Weber se debe al hecho de que se han vuelto con mucho demasiado grandes para las aldeas deplorablemente reducidas.[78] Les aplica a Inglaterra algunos motivos centrales de su crítica contra las condiciones reinantes en el este de Alemania. Desde Irlanda escribe, en 1895, que el movimiento independentista irlandés veía con justa razón «la raíz de todos los males» en la figura del *landlord* británico. «El corazón se me hacía un nudo al ver a esa gente en harapos […] pensando luego en esa increíble riqueza que se aprecia en los grandes parques.»[79]

Con beneplácito, en cambio, observa Weber, en 1897, el campesinado de subsistencia autosuficiente de la región del Limousin: Allí «el campo se emancipa de la ciudad: el campesino come todavía él mismo lo que cultiva».[80] En los viñedos de Francia meridional observa los estragos de la filoxera y a continuación, en el norte de España, donde se manifiesta cada vez con mayor intensidad su mal (*L* 246-247), encuentra, a pesar de ello, «suficiente oportunidad para reconocer el enorme contraste entre la laboriosidad de la población rural en estas bellas provincias y la vileza de la administración española». Los funcionarios le parecen holgazanes y corruptos. «El campesinado, en cambio, es seguramente uno de los más brillantes del mundo […] Toda la constitución social del país, sus costumbres sociales e instituciones, son bastante democráticas.»[81] Al conocedor de la historia española no dejará de sorprenderle esta afirmación. ¿Acaso no fue España, de toda Europa, el país con la aristocracia más arrogante y una economía agrícola particularmente primitiva? Pero para Weber no sólo

contaban las condiciones jurídicas, sino la autodeterminación en la existencia cotidiana, y ésa la encontraba más entre los campesinos españoles que entre los empleados alemanes. No en balde se fue desarrollando en España, precisamente en esa época, un anarquismo campesino.

La última cátedra que Weber dictó en Heidelberg, en el semestre de invierno de 1899-1900, versó sobre política agraria. Y también el más brioso de sus primeros trabajos, cuando se encontraba en vías de recuperación, retomaba la polémica agraria; se trata del extenso tratado sobre la «Cuestión de los fideicomisos en Prusia» (1904). Se sentía enfurecido por la intención subyacente a un proyecto de ley, presentado en aquel entonces, para volver más atractiva la adquisición de fincas aristocráticas indivisibles por parte de magnates adinerados. En este trabajo por regla general se suele atender primordialmente el reproche weberiano contra una feudalización de la burguesía. No obstante, su conclusión final consiste, al igual que años atrás, en el estudio sobre los trabajadores agrícolas, en que el favorecimiento de las grandes propiedades impedía el surgimiento de una «población campesina numerosa y llena de vigor» (*S* 393). Por lo demás, no se opone rotundamente a los fideicomisos, sino que, por el contrario, los considera útiles para la conservación de los bosques, y en efecto, casi la mitad de los fideicomisos consiste en terrenos silvícolas. A este respecto Weber aprecia «el gusto por el bosque, propio desde siempre del sentimiento feudal» (*S* 329). Mucho más tarde, en su discurso de despedida de Heidelberg, en 1919, alaba los bosques alemanes como un valor duradero, cuando «no pudo encontrar otra cosa realmente alentadora, como sustancia visible de la idiosincrasia alemana» (Jaspers).[82]

Después de los años de la enfermedad, es la religión la que

se convierte en el tema central de Weber, que le nace de lo más íntimo. Pero también en la sociología de la religión nos encontramos una y otra vez con campesinos y pastores, particularmente entre los israelitas del Antiguo Testamento. Durante la Exposición Mundial de St. Louis, en 1904, Weber no habló sobre la ética puritana sino sobre las condiciones agrarias alemanas. Cuando en 1905 centra su atención en la Revolución rusa, reconoce como meollo de los acontecimientos, mucho más que otros observadores, la «avidez de tierra» de los campesinos.[83] Luego de que alguien lo llamara despectivamente «discípulo de Schmoller», Weber respondió: «mi maestro fue Meitzen» (*WzG* 212).

Cuando en 1909, según el deseo de los sociólogos actuales, Weber debía de haberse concentrado por completo en *Economía y sociedad*, él convierte un artículo sobre las «Condiciones agrarias en la Antigüedad clásica», destinado a un manual, en un tratado de la extensión de un libro donde expone gran parte de la historia antigua de la sociedad a partir de la agricultura. Al principio de ese trabajo se queja de que el «maldito artículo» lo hacía depender nuevamente de los somníferos (II/5, 478), pero al leer el texto, con párrafos que a veces se extienden páginas enteras, se percibe la desbordante riqueza de sus ideas. Si bien no es de lectura fácil, este trabajo constituye, según Alfred Heuss, «la descripción más original, audaz e impresionante que jamás se haya realizado del desarrollo económico y social de la Antigüedad».[84] Esta obra, a la que los estudiosos de Weber por regla general le prestan poca atención, demuestra sin duda alguna que en las casi dos décadas transcurridas desde su *Historia agraria romana* y la encuesta de los trabajadores agrícolas, Weber ha seguido leyendo abundantemente tanto sobre el tema de la historia antigua como sobre la historia agraria.

Aparte de la tierra, resalta entonces el otro gran *leitmotiv* de la historia agraria: el *agua*. Weber subraya que la cultura antigua fue una cultura costera. Pone, entonces, mayor énfasis en el comercio, y resta importancia, en cierta medida, a la insistencia en la economía de subsistencia, que originalmente había tomado de Rodbertus.[85] Mientras que en años anteriores había asumido una actitud más bien hostil frente al papel científico de la geografía (*WzG* 191-192), destaca entonces la «naturaleza geográfica» en vez de la ética protestante como condición determinante del desarrollo específico europeo (*PE* I, 359). Particularmente alude en repetidas ocasiones a la importancia del cultivo de regadío para los regímenes burocráticos del antiguo Oriente (*SWG* 2, 11, 46, 53) y también de China. Esto inspiró a Karl August Wittfogel para su tan famosa como controvertida teoría de la «sociedad hidráulica».[86] Cuando Weber escribe que en el antiguo Egipto habría sido «la fatalidad técnico-económica de la distribución de las aguas» la que habría creado el «aparato de escribas y funcionarios» (*WuG* II 715; *EyS*729), exagera el determinismo ecológico, porque el Nilo regaba parte de su cuenca sin ninguna intervención de una burocracia hidráulica.[87] El carisma del emperador chino se debía en el fondo, según Weber, a su poder mágico sobre el agua, y se desbarataba con la ruptura del dique (I/19, 176-177). Pero dado que China seguía necesitando el carisma hidráulico, el poder imperial se reconstituye cada vez de nueva cuenta.

Hacia finales de su vida Weber reconoce el gran giro en la historia mundial, ya no en forma primaria en el avance victorioso de la ética laboral puritana, sino en que, a consecuencia de ella, la producción se libera «de las barreras orgánicas […] entre las cuales la tenía confinada la naturaleza». «Pero con ello también las crisis se han convertido en una parte inmanente del orden económico»

(*WG* 251).[88] El distanciamiento de la naturaleza convierte a la crisis en un elemento inherente a la economía… y también al hombre. En torno de ese proceso gira de ahí en adelante la experiencia weberiana del mundo y de sí mismo.

[1] Más prosaicas son las reflexiones de Weber al final de su *Römische Agrargeschichte [Historia agraria romana]* (I/2, 349, 352): «Pero resulta evidente que la separación de los esclavos y las haciendas constituyó un elemento de profunda depuración interna, que de ninguna manera fue comprada a un precio demasiado elevado con la recaída de la "clase superior" en una barbarie de cientos de años». La «recaída en la barbarie» como elemento de la «depuración»: tan poco le importaba a Weber todavía entonces hacer juicios de valor en medio de un tratado altamente científico.

[2] *Ibid.*, p. 57.

[3] Incluso Droysen, el historiador dedicado al estudio de Alejandro Magno y del helenismo, suspiraba de cuando en cuando: «En realidad fui un tonto al dedicarme a la insulsa Antigüedad que se cae a pedazos, en lugar de regodearme, mejor, en eras plenas, coloridas y dinámicas, no tan distantes»; y se entregó entonces a la modernidad de esa época. Albert Wucher, *Theodor Mommsen. Geschichtsschreibung und Politik*, p. 27.

[4] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, p. 319; Max Weber, reseña sobre Franz Eulenburg, «Die Entwicklung der Universität Leipzig in den letzten hundert Jahren», *Literatur-Anzeiger*, p. 673; *Das Gymnasium und die neue Zeit*, pp. 133-134.

[5] *Ibid.*, p. 16.

[6] Friedrich Meinecke, *Strassburg—Freiburg—Berlin 1901-1919*, pp. 246-247.

[7] Helmuth Schneider, en Helmut Schneider (comp.), *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit*, pp. 4 y ss., 12.

[8] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4; al respecto, W. Hennis, *Weber und Thukydides*, p. 40.

[9] Al respecto habla Wilfried Nippel, «Die antike Stadt in Max Webers Herrschaftssoziologie», en Edith Hanke y Wolfgang J. Mommsen (comps.), *op. cit.*, p. 194.

[10] Troeltsch en su obituario a Weber: «La democracia era para él tan sólo el destino del mundo moderno, que le significaba la pérdida de algo infinitamente grandioso y bello» (*WuZ* 45).

[11] *Ibid.*, p. 22.

[12] Eduard Baumgarten, manuscrito de su conferencia del 13 de octubre de 1948 (propiedad particular).

[13] Moritz Julius Bonn (1873-1965), economista con gran experiencia científica y práctica, quien estudió a principios de la década de 1890 en Berlín y Heidelberg, recuerda en sus memorias (*So macht man Geschichte*, p. 58): «No tenía yo la menor idea acerca de la "Revolución industrial", pues en Heidelberg ocupábamos nuestro tiempo formulando definiciones y desintegrando conceptos». Por el contrario, en 1893 escuchó en Múnich una cátedra de L. Brentano sobre «La Revolución industrial en Inglaterra».

[*] *Habilitation:* Posdoctorado requerido en Alemania para ser profesor universitario. [T.]

[14] Jürgen Deininger (comp.), *Max Weber: Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*, pp. 6, 182. Dieter Flach, *Römische Agrargeschichte*, pp. 1 y SS.

[15] Aloys Winterling, «"Mit dem Antrag Kanitz also sässen die Cäsaren noch heute auf ihrem Throne". Max Webers Analysen der römischen Agrargeschichte», *Archiv für Kulturgeschichte*, p. 422.

[16] Alfred Heuss, «Max Webers Bedeutung für die Geschichte des griechisch-römischen Altertums», *Historische Zeitschrift*, p. 534.

[17] J. y Orlinde Radkau, *Praxis der Geschichtswissenschaft. Die Desorientiertheit des historischen Interessen*, pp. 172 y ss.

[18] En 1910, tras la muerte de Meitzen, Weber hizo la observación de que aparte de él mismo, Meitzen no había tenido «ningún "discípulo" verdadero» fuera de Karl Lamprecht, a quien, a pesar de su fama, Weber no consideraba ya un científico sino un charlatán. No obstante, Weber declinó escribir un obituario para Meitzen (I/6, 382).

[19] Theodor Mommsen, *Historische Schriften*, 2 vols., pp. 93 n., 117; J. Deininger, *Max Weber: Die römische Agrargeschichte*, p. 185.

[20] Stefan Rebemich (*Theodor Mommsen. Eine Biographie*, p. 164) cree que en ese entonces Mommsen había «proclamado [a Weber] como su sucesor legítimo». No obstante, Weber había optado por resistirse. «No quería estar a la sombra de Mommsen.» Mommsen, a pesar de ser liberal en la política, era sumamente intolerante y autoritario en su materia. Karl Julius Beloch, cuyos nombramientos a cátedras siempre fueron obstaculizados por Mommsen, por lo que tuvo que probar suerte en Italia, hablaba con amargura de que Mommsen había creado una «estirpe de papagayos». Weber, quien en esa época votaba por los conservadores, se burlaba entonces del «odio francamente infantil por Bismarck» de los viejos liberales de la ralea de Mommsen (*JB* 346). Está claro que en ese momento quería salir de ese ambiente

político e intelectual.

[21] Winterling remite a la problemática de esta premisa que, sin embargo, Max Weber descartará posteriormente: «Mit dem Antrag Kanitz», p. 248.

[22] J. Deininger, *Max Weber: Die römische Agrargeschichte*, p. 168.

[23] Charles Gide y Charles Rist, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*, pp. 476 y ss. Adolph Wagner dice que la lectura de Rodbertus fue su experiencia «de Damocles», que lo había apartado del capitalismo de Manchester. F. Biesenbach, *Die Entwicklung der Nationalökonomie an der Universität Freiburg i. Br. 1768-1896*, p. 151.

[24] Erich Thier (comp.), *Wegbereiter des deutschen Sozialismus*, p. 132.

[25] *Ibid.*, pp. 170-171.

[26] Santo Mazzarino, *Das Ende der antiken Welt*, p. 149. En comparación con ello, la tesis de Michael Rostovtzeff (*Geschichte der alten Welt*, vol. 2, p. 436), a quien Weber conocía bien, de que la «desaparición de la agricultura científica» había destruido la base económica de Roma, resulta poco realista e ideada a partir de los conceptos de los modernos reformistas agrarios rusos.

[27] Viktor Hehn, *Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa. Historisch-linguistische Skizzen*, p. 72.

[28] I/4-1, 525 y ss; de nuevo en una carta a Georg von Below, 23 de agosto de 1905, GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4.

[29] Lynn White Jr., *Die mittelalterliche Technik und der Wandel der Gesellschaft*, pp. 42 y ss.

[30] Lujo Brentano, *Mein Leben im Kampf um die soziale Entwicklung Deutschlands*, pp. 125 y ss.

[31] Max a Marianne Weber, 1 de marzo de 1894, GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1.

[32] Heinrich Herkner, *Die Arbeiterfrage. Eine Einführung*, p. 72 n.

[33] Kenneth D. Barkin, *The Controversy over German Industrialization 1890-1902*, p. 4.

[34] En una larga nota a pie de página de su *Römische Agrargeschichte [Historia agraria romana]*, I/2, 160, Weber incluso establecía la siguiente regla general, de que—sin importar si era en Roma o en Alemania—«sólo en tierra dependiente […] se podría conservar la indivisibilidad de la propiedad», pues en cuanto los campesinos cuentan con la libertad para ello dividen la tierra entre sus hijos. El agrónomo Max Sering, quien se hallaba en contacto con Max Weber, enfatizó precisamente en la época de la ley nacionalsocialista de la heredad inalterable (y fue por ello privado de toda influencia por los nazis) que la «costumbre de dividir» había «surgido originalmente» en la región de Renania, y que «de ninguna manera contradecía la conciencia jurídica germánica». Max Sering, *Deutsche Agrarpolitik auf geschichtlicher und landeskundlicher Grundlage*, p. 50.

[35] A. Mitzman, *The Iron Cage*, pp. 84-85.

[36] M. J. Bonn, *So macht man Geschichte*, pp. 73-74.

[37] D. Lindenlaub, *Richtungskämpfe…*, p. 34.

[38] Ana 446 Escrito 14.

[39] L. Brentano, *Mein Leben…*, p. 128.

[40] I/3-1, 590, «Los trabajadores locales independientes emigran a todas partes hacia el oeste, sobre todo ahí donde al mismo tiempo se da una fuerte inmigración desde Rusia. Precisamente este último encuentro, unido al hecho de que el trabajo en torno al cultivo intensivo de la remolacha se caracteriza por una migración tan fuerte, muestra que la importación de mano de obra rusa, con su presión sobre el nivel salarial y cultural, no es sólo efecto sino también causa de la migración, y en general del éxodo hacia el oeste».

[41] Gustav von Schmoller, *Charakterbilder*, p. 287.

[42] W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, p. 23.

[43] D. Lindenlaub, *Richtungskämpfe…*, p. 52.

[44] Ludwig Bernhard, *Das polnische Gemeinwesen im preussischen Staat. Die Polenfrage*, p. 623.

[45] L. Bernhard, *Der «Hugenberg-Konzern». Psychologie und Technik einer Grossorganisation der Presse*, pp. 10-11.

[46] *Cf.*, por ejemplo, el reporte final sobre Prusia oriental, I/3-1, 260: «Si en su momento la privación de los pastizales comunales a través de las llamadas "separaciones" [en el marco de la reforma agraria prusiana] fue el golpe más fuerte para los campesinos propietarios de la tierra, actualmente la cría de vacas,

en primer lugar, y la ganadería, en segundo lugar, constituyen la condición indispensable para tener una economía sana».

[47] Sólo en ocasiones se encuentran en la declaraciones testimonios relativamente directos; por ejemplo, en la queja (I/3-2, 741) de que los terratenientes en ciernes eran entrenados por el servicio militar para tratar a su «gente» como reclutas. «Debo decir con toda convicción que el trato imprudente ha expulsado a mucha gente de la agricultura.»

[48] Werner Hegermann, *Das steinerne Berlin*, p. 280.

[49] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, Marianne a Helene Weber, 2 de mayo de 1896.

[50] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, 9 de marzo de 1895.

[51] *Ibid.*,2 de septiembre de 1896.

[52] II/9, Max Weber a Mina Tobler, 22 de abril de 1916.

[53] W. Hennis, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, p. 62.

[54] *L*493; II/7-1, 252; II/7-2, 502.

[55] Marie-Louise Plessen, *Die Wirksamkeit des Vereins für Sozialpolitik von 1872-1890. Studien zum Katheder- und Staatssozialismus*, p. 46; en sus años decisivos, entre 1880 y 1890, la Asociación para la Política Social había influido en la opinión pública, no de manera directa, pero sí a través de la formación de opinión. No obstante, D. Lindenlaub (*Richtungskämpfe*…, p. 29) emite un juicio más escéptico acerca de la importancia de esa influencia. Max Quarck, que en su momento fue muy crítico de Weber, por el contrario, le hace a la asociación un gran cumplido en retrospectiva desde una perspectiva socialdemócrata, al recordar «cuán valiosas nos resultaron las investigaciones de la Asociación para la Política Social en nuestra lucha por la economía» (*ibid.*, p. 28).

[56] W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, p. 30.

[57] En una carta a Helene Weber del 26 de julio de 1900, SG, es decir, en la peor época de los padecimientos de Weber, Marianne llama a Leo Wegener «el discípulo más fiel de Max, que simplemente lo adora».

[58] L. Bernhard, *Der «Hugenberg-Konzern»*, p. 3.

[59] I/4-1, 462, «Sólo el miedo estúpido frente a la idea de una "expropiación" es lo que impide que amplios círculos digan en voz alta lo que todos piensan en su fuero interno: que una gran parte de los latifundios del este no resulta sostenible en manos de particulares». El Estado debía comprar esos terrenos, convertirlos en fincas públicas y entregarlos a arrendatarios que dispusiesen de capital.

[60] Veronika Bennholdt Thomsen y Maria Mies, *Eine Kuh für Hillary. Die Subsistenzperspektive*.

[*] Bund Deutscher Mädchen, organización juvenil femenina del nacionalsocialismo. [T.]

[61] Melitta Maschmann, *Fazit*, pp. 70-71.

[62] Theodor Fontane, *Der Stechlin*, p. 89.

[63] Todavía en la edición de los *Gesammelte politische Schriften [Escritos políticos reunidos]* de Weber, de 1971, se había omitido la parte de los «animales» (*cf. ibid.* p. 28).

[64] Cornelius Torp, *Max Weber und die preussischen Junker*, p. 82; me parece que el estudio, por lo demás muy bien logrado, en ese punto requiere una revisión. También es de esta opinión Eberhard Demm en su reseña en *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 47 (1999), p. 845.

[65] Stefan Rebenich, *Theodor Mommsen. Eine Biographie*, p. 207.

[66] W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, p. 18 n.

[67] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, 18 de enero de 1895.

[68] *WuZ*, p. 34.

[69] Hans-Ulrich Wehler (comp.), *Friedrich Kapp. Vom radikalen Frühsozialisten des Vormärz zum liberalen Parteipolitiker des Bismarckreichs. Briefe 1843-1884*, pp. 37 y 128.

[*] El «Deutscher Michel» es la caricatura emblemática de los alemanes, como John Bull de los ingleses o Uncle Sam de los estadunidenses. [T.]

[70] *Ibid.*, pp. 12-13, 29-30.

[71] O. Baumgarten, *Bismarcks Glaube*; O. Baumgarten, *Meine Lebensgeschichte*, p. 280.

[72] *Cf.* al respecto Eduard Baumgarten, *B*352.

[73] Marie Baum, *Leuchtende Spur. Das Leben Ricarda Huchs*, p. 34.

[74] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1, Max a Marianne Weber, 3 de agosto de 1898.

[75] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, 5 de noviembre de 1895.

[76] E. Demm, «Alfred Weber und sein Bruder Max», en E. Demm, *Geist und Politik im 20. Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze zu Alfred Weber*, Fráncfort, 2000, p. 47 n.

[77] *Marsch* y *Geest:* Marismas y tierras aluviales típicas del noroeste de Alemania. [T.] Universitätsarchiv Heidelberg [Archivo de la Universidad de Heidelberg] H IV-102/130, folio 274 (15 de junio de 1899), tesis doctoral de Adolf Tienken, *Die wirtschaftlichen und gewerblichen Verhältnisse in Marsch und Geest der Provinz Hannover*.

[78] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 12, Max a Helene Weber, 14 de agosto de 1895 (Loch Lomond, Escocia): «En Inglaterra no se ve en todo el trayecto de Londres a Edimburgo ni siquiera una sola granja, sino por aquí y por allá un castillo en el parque, con algunas viviendas de arrendatarios en las cercanías […] de cuando en cuando también hay iglesias de los siglos XIII y XIV, que se encuentran en medio de una docena de chozas de obreros, en lugar de entre 50 o 60 granjas, y que les han quedado demasiado grandes a sus comunidades, como el traje de un tuberculoso. Y en Inglaterra tiene uno la sensación de que cientos de miles de campesinos podrían encontrar ahí su lugar, mientras que Escocia está hecha para el pastoreo de reses, pero más aún de ovejas». Aparentemente Weber no sabía que también la soledad de las montañas escocesas se debía a los *Highland clearances* del siglo XVIII.

[79] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 12, Max a Helene Weber, 14 de agosto de 1895.

[80] *Ibid.*, 29 de agosto de 1897.

[81] *Ibid.*, 18 de septiembre de 1897 (Las Arenas).

[82] Karl Jaspers, *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*, p. 72.

[83] Paul Honigsheim, «Max Weber as Rural Sociologist», *Rural Sociology* 11, 1946; Paul Honigsheim, «Max Weber as Historian of Agricultural and Rural Life», en Paul Honigsheim, *The Unknown Max Weber*, editado por Alan Sica, pp. 33-97.

[84] A. Heuss, *Max Webers Bedeutung…*, p. 538.

[85] En una autorrevisión, que por lo demás no resultaba frecuente, habla de su *Historia agraria romana* como de «un libro ciertamente rico en "pecados juveniles"» (*SWG* 287).

[86] G. L. Ulmen, *The Science of Society. Toward an Understanding of the Life and Work of Karl August Wittfogel; cf.* los numerosos registros sobre Weber en el índice onomástico, pp. 745-746.

[87] J. Radkau, *Natur und Macht*, pp. 115-116. De manera general sobre el tema, *cf.* Stefan Bauer, «Stromuferkultur und Küstenkultur. Geographische und ökologische Faktoren in Max Webers "ökonomischer Theorie der antiken Staatenwelt"», en Wolfgang Schluchter (comp.), *Max Webers Theorie des antiken Christentums*, pp. 111-150, especialmente p. 122.

[88] Es de suponer que Weber haya retomado el concepto de la «era orgánica» de la gran obra de Sombart sobre el *capitalismo*, aunque en Sombart la «era orgánica» en cierto modo perece por un suicidio ecológico, es decir, debido a la sobrexplotación de los bosques. Si ésa era hubiera sido «orgánica» de manera total, debería haber contenido en sus propias bases naturales las fuerzas para una constante regeneración. Pero también de manera empírica se puede refutar la tesis de Sombart: *cf.* J. Radkau, «Holzverknappung und Krisenbewusstsein im 18. Jahrhundert», *Geschichte und Gesellschaft*, pp. 513-543. Este artículo desató una controversia que sigue hasta el día de hoy; *cf.* mi página web www.joachim-radkau.de.

Materialismo e idealismo, bolsa de valores y honor

Zigzagueantes caminos hacia la «ciencia de la realidad»

Idealismo kantiano e idealismo al estilo del Gato Murr[*]

Cuando la burguesía ilustrada alemana de la época de Weber definía su propia identidad, recurría con predilección a la palabra mágica *idealismo*. Por su idealismo, el burgués ilustrado se diferenciaba—al menos, así quería verlo—del burgués adinerado, del pequeñoburgués y del proletario, es decir, de todos aquellos cuya existencia, según él, giraba en torno a intereses materiales. Para el nacionalista culto el idealismo alemán era motivo de especial orgullo.[1] Al mismo tiempo, ese idealismo—pese a su marcada connotación de arrogancia clasista—era evocado como el recurso más valioso de la política social alemana.[2] Por su idealismo, el alemán educado en un ambiente de cultura clásica se sentía superior a las elites ávidas de lujos y bienes materiales de Inglaterra, Francia y los Estados Unidos.

No obstante, en tiempos de Weber prevalecía la opinión de que los tiempos del idealismo eran cosa del pasado, y que habían cedido su lugar a un sobrio realismo y materialismo. Miquel basó en ello su espectacular giro del extremo izquierdo del espectro político al extremo derecho.[3] En 1925 la autora inglesa de un libro sobre *Las neurosis de las naciones*

opinó que los alemanes eran «idealistas por naturaleza» y que el «giro demasiado acelerado hacia un burdo materialismo» los habría desequilibrado emocionalmente.[4] Muchos creían que el idealismo distinguía a los alemanes de los judíos y que era corrompido por éstos. El antisemitismo alemán no se entiende sin esta autoimagen «idealista». Y posiblemente entre los alemanes de hoy la barrera más efectiva contra un nuevo antisemitismo consista en que ya no se enorgullezcan de su idealismo, sino precisamente de una habilidad económica que antaño atribuían de manera especial a los judíos.

Tal como ya entonces sabían los observadores versados en filosofía, el idealismo del lenguaje cotidiano—ese idealismo de la concepción de la vida—no es lo mismo que el idealismo en sentido filosófico. El idealismo filosófico, que se remonta a la alegoría platónica de la caverna, se basaba originalmente en la creencia de que la realidad perceptible para nuestros sentidos era tan sólo un pálido reflejo de ideas eternas. Precisamente porque la realidad visible es de una diversidad tan desconcertante, a la vez que contradictoria y variable, se consideraba que no podía ser lo esencial, lo verdadero. No obstante, existieron diversas variantes del idealismo filosófico, algunas de ellas también más favorables a los sentidos, según las cuales no sólo se podían encontrar ideas más allá del mundo sensible, sino asimismo en medio de éste. En este sentido, también Goethe fue idealista. Su búsqueda de la «planta primigenia» recuerda la búsqueda weberiana del tipo ideal. Y los filósofos «idealistas» alemanes tampoco negaban la realidad percibida por los sentidos en la forma que solían atribuirle los críticos.

El idealismo del lenguaje cotidiano consistía en la convicción de que una cualidad especial del ser humano se

manifestaba en el hecho de que no se dedicaba preponderantemente a la persecución de apetencias materiales—tanto financieras como, en general, apetitos sensuales—sino que desarrollaba su vida con miras a «ideales» y a «valores superiores», con énfasis en «lo intelectual y lo estético». Esto incluía la educación en las humanidades clásicas, el refinamiento cultural, pero en medida creciente también la nación. Cuando en 1914 Alfred Weber se dejó arrastrar por el ambiente belicista, se regocijaba: «De ahora en adelante todos juntos conformaremos un partido del idealismo alemán, que deberá constituirse en una fuerza política», independientemente de que la victoria favoreciese a los alemanes o no.[5] La creencia en la obligatoriedad colectiva de «ideales», junto con la desvalorización de lo relacionado con los sentidos, se basa, en buena parte, en una interpretación equívoca de aquellos clásicos alemanes que según la opinión generalizada encarnaban el idealismo. El joven Max Weber leyó en la obra de Friedrich Albert Lange que el «idealismo corriente» contrastaba «de la manera más marcada» con el idealismo de Kant. Tan pronto como el «idealista corriente» «quiere enseñar algo sobre el mundo de las cosas puras, o más aún, suplantar con ese conocimiento las ciencias empíricas, no podrá tener un adversario más implacable que Kant»,[6] aquel filósofo de cuya crítica del conocimiento se deriva que no hay ningún camino directo a una realidad detrás del mundo perceptible para los sentidos.

En este contexto, el concepto de la «naturaleza» resultaba ambiguo. Se podía equiparar naturaleza con materia. En tiempos de Weber, naturalismo y materialismo a menudo iban de la mano, y la aceptación del mundo material se combinaba, en ciertos casos típicos, con un alto aprecio por el amor sensual. Sin embargo, existía también un concepto

metafísico de la naturaleza, que desde un enfoque histórico no era otra cosa que un concepto secularizado de la idea de Dios. La «naturaleza» no sólo existía en la multifacética abundancia de lo real sino también como la *esencia*, la «naturaleza» en un sentido superior, idealista, que permite reconocer las formas básicas y las leyes en toda su desconcertante variedad y le ofrece un hilo conductor a la vida humana.

Ya en tiempos de Weber circulaba el comentario de que los «materialistas» partidarios del socialismo a menudo eran mucho más idealistas en su práctica cotidiana que muchos prósperos burgueses ilustrados que alardeaban de su «idealismo» como rasgo elitista o que aquella idealista de pacotilla Jenny Treibel en la novela de Theodor Fontane, que a la hora de la verdad asume totalmente el papel de la esposa de empresario y torpedea el compromiso de su hijo con la hija de un filólogo sin patrimonio. Aun con la era del idealismo en pleno auge, E. T. A Hoffmann había caricaturizado en su *Kater Murr* la búsqueda de «lo superior» como un materialismo encubierto, cuando su gato rima:

> Was ist's, das die beengte Brust / Mit Wonneschauer so durchbebt, / Den Geist zum Himmel hoch er—hebt, / Ist's Ahnung hoher Götterlust? / Ja—springe auf du armes Herz, / Ermut'ge dich zu kühnen Taten, / Umwandelt ist in Lust und Scherz / Der trostlos bittre Todesschmerz, / Die Hoffnung lebt—ich rieche Braten!*

Existieron síntesis de naturalismo e idealismo. El químico Wilhelm Ostwald—aquel profeta de la «energética» a quien Weber atacó, considerándolo un naturalista presuntuoso—declaró que había cambiado la «profesión de catedrático» por la de «idealista práctico», al renunciar a su cátedra en Leipzig para dedicarse de lleno a sus ideas.[7] También a nivel teórico era posible pensar en una síntesis entre naturalismo e idealismo. Pueden encontrarse ejemplos de este tipo en el propio Weber. Así, por ejemplo, cuando en su lección inaugural en Friburgo declara que *no* son «ideales peculiares y

de [mi] propia cosecha, sino *los antiguos tipos generales de ideales humanos* los que incorporamos también a la materia de nuestra ciencia» (I/4-2, 563), presenta esos «tipos ideales» como algo inherente a la naturaleza humana.

Marianne Weber, dedicada con tanta diligencia a atender la sólida base material de su hogar, al mismo tiempo añoraba intensamente poder elevarse al reino espiritual del idealismo, una aspiración que cabe suponer fue intensificándose tanto más por cuanto se le cerraba el acceso a una rebosante vida sensual. Para ella «idealismo» significaba concretamente y ante todo su compromiso activo para lograr que, más allá de sus tareas hogareñas, las mujeres pudiesen dedicarse también a intereses intelectuales, a fin de que—en palabras de la propia Marianne—«entre todas las nimiedades tediosas» pudiesen sentir «el aleteo de los ideales».[8] En 1897, después de la mudanza a Heidelberg, participa en la fundación de una Asociación para la Difusión de los Modernos Ideales Femeninos, que con consignas idealistas abogaba en favor de la admisión de las mujeres a los estudios universitarios.[9] Entre líneas de sus testimonios personales se aprecia con frecuencia una clasificación de las personas: por un lado, aquellas de naturaleza noble, con sentido de los altos ideales, y por el otro las ordinarias, o dicho de modo más amable, aquellos «seres cándidos» entregados más que nada a sus impulsos sensuales. Aunque por cierto le resulta difícil clasificar a las hermanas de Weber según esta tipología. En 1902 le escribe a Helene sobre Lili y Klara:

> Lo que seguramente antes que cualquier otra cosa convierte a Lili en un ser de tipo diferente a nosotras es su falta de ideales definidos; ella, al fin, por el momento vive al día, sin concentrarse rigurosamente en alguna dirección […] esa carencia parece tanto más extraña puesto que no es una criatura de la naturaleza, como Clara, sino una persona mucho más reflexiva y complicada.[10]

Aparentemente creía que su esposo pensaba igual que ella. Así, en 1895 le escribe a Helene que Max estaba promoviendo el nombramiento del filósofo Rickert para una cátedra en

Friburgo, porque la «orientación metafísica, antimaterialista» de éste «incomoda a los científicos naturales».[11] ¿Realmente habrá comprendido bien a su marido?

La búsqueda de una combinación entre el mundo sensible y la idea

A su manera, también el pensamiento de Max Weber se movía en el campo de tensión entre materialismo e idealismo. En todo momento sintió respeto por el idealismo entendido como pasión y concepción de la vida, como disposición a entregarse abnegadamente a objetivos superiores. A veces incluso añoraba los buenos viejos tiempos de ese idealismo: «Somos epígonos de una gran época y no nos es posible volver a despertar por medio de la reflexión sabia el impulso impetuoso del idealismo, que requiere ilusiones que han quedado aniquiladas dentro de nosotros por el conocimiento claro de las frías leyes de la vida social».[12] Aun cuando a menudo asumía el papel del realista implacable, estaba convencido de que el «idealismo», en el sentido de un compromiso desinteresado en favor de un gran objetivo, era *la* fuerza impulsora por excelencia en la historia del mundo.[13] Los socialistas eran los únicos que no querrían admitir sus móviles idealistas. «El desprecio del idealismo es mera jerga declaratoria, nada más» (I/4-1, 340). Sabía desde sus años de juventud que los términos «materialismo» e «idealismo» eran conceptos polivalentes, difuminados por el uso cotidiano, y que no tenía sentido optar por uno u otro a manera de alternativa. La idea de fondo de su *Ética protestante* implicaba que lo que se entendía en general por materialismo e idealismo estaba íntimamente relacionado en determinadas fases de la historia.

Aunque no reniegan de su origen idealista—el esfuerzo por

penetrar la profusión de la realidad con personajes claros y congruentes—aquellos «tipos ideales» que según la opinión generalizada representan el meollo de la metodología weberiana no deben entenderse como entidades metafísicas detrás del mundo de los fenómenos sensibles. Cuando Hans Delbrück le atribuye una interpretación «idealista» del surgimiento del capitalismo, Weber afirma: «Debo oponerme; yo soy mucho más materialista de lo que Delbrück cree» (*WzG* 202). Pero aun así a veces define con el término «idealismo» a esa elite intelectual a la cual se siente cercano. En 1912 Lujo Brentano aboga en favor de una manifestación sociopolítica de los científicos liberales en unión con los socialdemócratas y Weber, tratando de darle a entender que se podía lograr más en beneficio de los trabajadores a partir de una postura de independencia que asumiendo en forma abierta su partido, escribe que los trabajadores no lograrían «absolutamente nada» «a menos que el viento del idealismo de los "no interesados" vuelva a henchir sus velas» (II/7-2, 668). Seguramente le parecía natural que el auténtico científico no se sintiera comprometido con intereses materiales, sino con la verdad y la honestidad intelectual. En ese sentido Weber fue idealista.

Pese a eso, al joven Weber deben de haberle causado profunda impresión el materialismo y el naturalismo científicos en alianza con las ciencias naturales. En la era de Darwin, Haeckel, Helmholtz y Liebig el materialismo resultaba enormemente promisorio en particular para los jóvenes despiertos y ambiciosos; tenía un rasgo atrevido, irrespetuoso, desafiante, sensual, y un gesto impetuoso de conquistar el mundo. Incluso la joven Marianne leía con «esfuerzo ardiente y comprensión a medias» las biblias del materialismo popular: *Welträtsel [Enigmas del universo]* de Haeckel y *Kraft und Stoff [Fuerza y materia]* de Büchner (*LE*

49). Era evidente que los libros de este tipo encarnaban el espíritu de la nueva época. Además, los científicos naturales a menudo aparecían como trabajadores más asiduos y mejores analistas que los filólogos.[14] Éstas eran cualidades que Weber respetaba profundamente, y lo que más le molestaba de los «naturalistas», que cazaban en vedado en las ciencias sociales, era que éstos presumieran de supuestos conocimientos en ciencias naturales, cuando en realidad habían traicionado la metodología precisa de aquéllas. Muchos pasajes de la obra weberiana dan testimonio de la intensidad con que él observaba los avances de las ciencias naturales de su época, incluyendo el descubrimiento de los rayos X (W*L* 235-236), aun cuando la mayoría de los nuevos resultados en la física y la química de nada le servían para sus propios trabajos; pero a fin de cuentas él era un científico lleno de curiosidad y no el tipo de erudito que sólo lee lo que puede servirle para sus propias publicaciones.

Una de las primeras obras científica que el joven Weber estudió a fondo fue la historia de *Plantas de cultivo y animales domésticos* de Viktor Hehn, a pesar de que era materia difícil incluso para un ratón de biblioteca tan talentoso como él, y de que sólo avanzaba «muy lentamente» en la lectura. A esta obra se dedicó «con extraordinaria intensidad» y extractó de ella un gran número de notas (*JB* 18, 19). El libro representa una síntesis grandiosa y original para su tiempo de la historia natural y de la cultura, cuya línea principal—que Weber no tarda en descubrir—consiste en mostrar el origen asiático del fundamento natural de la cultura europea, aspecto que maneja en ocasiones incluso de manera exagerada para una perspectiva actual. En su época se trataba del instructivo más ingenioso para llegar a la historia mundial a partir de plantas y animales, de una forma nada trivial, sino basada en un enorme conocimiento de la poesía de las épocas y culturas

más diversas.

Una y otra vez Hehn muestra la historicidad de la naturaleza, la modificación del paisaje «por la mano del hombre». Las intervenciones humanas, no obstante, no implican necesariamente destrucción de la naturaleza. Hehn se opone desde el principio al pesimismo ecológico y cultural proclamado en aquel entonces por el desilusionado amante de la cultura helénica Carl Fraas y adoptado incluso por Friedrich Engels. Éste interpretaba el paisaje y la historia griega y mediterráneas, en general, señalando que los pueblos mediterráneos prácticamente habrían cometido un suicidio ecológico con la tala de sus bosques, que habría causado el agotamiento de sus ríos y la erosión de sus suelos.[15] Ese punto de vista reflejaba en aquel entonces el nacionalismo naturalista romántico alemán, para el cual sólo el monte alto era auténtico bosque, enfoque controvertido hasta el día de hoy. En total concordancia con el entusiasmo de Hehn por el paisaje italiano en cuanto a la armonía entre naturaleza y cultura, Weber, por su parte, buscó solaz y regeneración ante todo en la naturaleza meridional y no en los bosques alemanes. También supo apreciar de inmediato la obra clásica de Eduard Hahn sobre *Los animales domésticos y su relación con la economía del hombre* (1896), tanto más por cuanto éste confirmó su idea de que un estudio serio de la base natural de la existencia humana implicaba alejarse del evolucionismo, porque ninguna evolución lograba separar completamente al hombre de sus bases naturales.[16]

Materialismo con crítica del conocimiento. Friedrich Albert Lange

Durante sus estudios, la lectura de la *Historia del materialismo* de Friedrich Albert Lange constituyó para

Weber una experiencia muy intensa. No sólo el contenido le causó una impresión persistente, sino, al menos en igual medida, «la forma eminentemente sobria» en que Lange desarrolla el tema (*JB* 52). Durante meses lo cautiva esta obra, la cual pide como regalo de Navidad, y a lo largo de más de un año el *Materialismo* de Lange sigue siendo su «lectura predilecta»: «presenciar el desarrollo de su concepción serena y realista es un verdadero deleite» (*JB* 75); observando los detalles, Weber no pierde de vista la composición general. Wilhelm Hennis cree que «no se puede sobrestimar» la influencia de Lange sobre el joven Weber, incluso desde una perspectiva a largo plazo. Aun en apuntes muy posteriores para sus clases se encuentran «incontables extractos de Lange».[17] Paul Honigsheim, otro profundo conocedor de Lange, señala cierto parentesco de la «estructura de carácter de Weber» con la de Lange. En su «lucha de cinco frentes» contra dogmatismos naturalistas y espiritualistas, pero también en su horizonte universal, que abarcaba desde la filosofía antigua hasta la etnología moderna, estaba hecho como a la medida para convertirse en modelo a seguir para el joven Weber (*WzG* 216).

En aquel entonces Weber no era el único lector atento de Lange. La *Historia del materialismo* se convirtió en la publicación «más leída» de toda la corriente neokantiana que dominaba el pensamiento filosófico de la época, y en uno de los «grandes libros educativos de la burguesía ilustrada alemana» (Wilhelm Hennis);[18] para un considerable número de lectores el libro tuvo el carácter de una revelación.[19] Hay que ubicarse en la situación del momento para comprender lo que representaba Lange para burgueses ilustrados, ávidos de saber, incluyendo al propio Weber. Él mostraba cómo era posible abrirse a muchos nuevos pensamientos del materialismo y de las ciencias naturales sin por ello renegar

de la tradición del idealismo alemán. Para pensadores del revisionismo en la socialdemocracia, como Eduard Bernstein y Heinrich Braun, Lange se convirtió en maestro de un materialismo adogmático y crítico del conocimiento, un materialismo que había entendido a Kant y le había conferido a su crítica del conocimiento un fundamente basado en la fisiología de los órganos sensoriales. Cuando Lange tacha a la «falsa teleología» de «enemigo hereditario de todo estudio de la naturaleza»[20]—afirmación que más tarde también hubiera podido hacer Max Weber—asumía incluso una postura de crítica del conocimiento más congruente que el propio Kant, cuya concepción de la naturaleza contenía un elemento precrítico y que consideraba «la historia del género humano como ejecución de un plan oculto de la naturaleza».[21] Lange, quien pensaba que «toda metafísica era una suerte de locura» y ridiculizaba como «habladurías» una psicología sin fisiología,[22] no pretendía ser antimaterialista y así lo debe haber entendido Weber. Lange ilustra una y otra vez que para comprender las corrientes intelectuales hay que tomar en cuenta siempre la influencia de las condiciones materiales. Desde el punto de vista *metódico*, el materialismo es un principio sumamente fecundo, pero no hay que convertirlo en dogma.[23] Esa misma es una convicción de toda la vida de Max Weber.

Si se trata de leer a Lange con los ojos del joven Weber, será necesario hacer a un lado las discusiones modernas de la teoría de las ciencias y ubicarse en los debates del siglo xix alemán sobre materialismo e idealismo, espíritu y naturaleza. Lange ofrece, de una manera popular a la vez que refinada, nada menos que una historia mundial del pensamiento sobre la relación entre idea y materia, espíritu y naturaleza; abarca en un amplio gesto los milenios que median desde Demócrito hasta Darwin, en un lenguaje vigoroso, lleno de gracia e

ingenio y enfrentándose siempre a los grandes pensadores de la historia con una actitud independiente y segura de sí mismo, y con una crítica basada en el entendimiento. Resulta difícil imaginarse un maestro mejor para el joven Weber.

Aunque desmenuza el materialismo dogmático, no por ello Lange se convierte en espiritualista. Su obra no trata de un movimiento inmanente del espíritu sino de una interacción infinitamente continua entre la especulación filosófica y la experiencia de la vida. Eso abre un amplio espectro de la historia de la cultura. El lector incluso llega a adentrarse en una especie de ecología del espíritu: las ideas no sólo desaparecen por ser refutadas, sino también porque envejecen junto con sus portadores. «Las generaciones se agotan con la producción de ideas igual que la tierra que por mucho tiempo genera el mismo producto; de la tierra baldía nace la cosecha más abundante» (I/ 108). Weber se fue formando con la idea de vivir en una época de epígonos intelectuales; en su trabajo científico de toda la vida se observa una constante búsqueda de terrenos baldíos que aún no hayan sido despojados de sus nutrientes por un prolongado monocultivo. Para un tipo de científico que durante toda su vida se dedica más o menos a lo mismo, los frecuentes cambios temáticos de Weber naturalmente resultan irritantes.

Lange relata (I/ 55-56) que «el sabio Demócrito un día vio en su ciudad paterna, Abdera, a un cargador que disponía de manera particularmente hábil los leños que debía cargar». Habló con él y, sorprendido por su perspicacia, lo aceptó como discípulo: se trataba nada menos que de Protágoras, quien desarrolló la filosofía natural para convertirla en una filosofía del hombre. Los filósofos naturales de los primeros tiempos resultan más simpáticos al lector que Sócrates y Platón, con quienes se inicia el gran movimiento idealista espiritualista contrario al materialismo. A Lange le parece

evidente que el «idealismo platónico» condujo durante milenios «al mundo por caminos equivocados» (I/ 73). Al «enfrentar los conceptos generales como lo permanente con el mundo inestable de las apariencias», Platón habría dado el «paso fatal» de «separar lo general de lo individual, atribuyéndole una existencia aparte» (I/ 90): el pecado original de la especulación que se aparta de la realidad empírica. Con esto se anticipa ya la ira que Weber sentiría más tarde por aquel tipo de sociología que eleva al rango de sustancia suprema el concepto abstracto de «sociedad» y lo convierte en sujeto actuante, a la vez que degrada al individuo viviente a una existencia espectral sin vida propia. Cuando Lange echa pestes del «vicio» particularmente arraigado entre los alemanes de «establecer inacabables definiciones conceptuales, con las que a fin de cuentas no se constituye nada objetivo», percibe a aquellos «salteadores metafísicos» que no luchan con la visera abierta pero sugieren que los conceptos son entidades propias. La ciencia de Weber tampoco se agota en la explicación de conceptos. Por el contrario, él considera que un «sistema cerrado de conceptos» equivale a la «rigidez china de la vida intelectual» (W*L* 184), afirmación que, sin embargo, no disuade a los weberianos de buscar en él un sistema de este tipo.

Lange incluso le propina una fuerte reprimenda a Kant por su fe en la fuerza creativa de las categorías (I/ 515). Si bien Kant habría iniciado un giro copernicano al referir el conocimiento a las estructuras de pensamiento del sujeto cognoscente, al mismo tiempo habría cometido el error fundamental de mantener vivo «un entendimiento independiente de cualquier influencia de los sentidos» (II/ 54). Los descubrimientos de la neurofisiología habrían tanto confirmado como refutado a Kant; confirmado en cuanto comprobaron que la experiencia sensorial humana no es

mero reflejo del mundo exterior, sino un sistema altamente complejo que produce percepciones por sí mismo; refutado, en cambio, por el hecho de que la neuroanatomía no había encontrado en ninguna parte un aparato pensante separado de la percepción sensorial. Aquel idealismo que separaba el intelecto de los sentidos habría resultado ser mera ilusión.

En la obra de Lange el estudiante Weber encuentra un materialismo crítico del conocimiento de formato imponente que lo inmuniza tanto contra un materialismo vulgar como contra un idealismo que elude la confrontación con la realidad empírica. Si más tarde, en medio de la angustia de la depresión, Weber cae en la fascinación del espiritualismo, que no abandona del todo hasta el fin de su vida, no deja de regresar siempre a la conciencia de las condiciones naturales y materiales de la existencia humana.

Los nervios, base del intelecto

En el segundo tomo de la obra de Lange Weber se topa con un tema que se convierte en su destino: ¡los *nervios*! Dejemos las especulaciones sobre el intelecto y el cerebro, exige Lange.

> ¿Cuál es el camino que nos conduce al cerebro? ¡Los nervios! Podemos experimentar con los nervios al tener con certeza algo individual frente a nosotros. En ellos encontramos conducciones, corrientes eléctricas, efectos sobre la contracción de los músculos y la secreción de las glándulas; encontramos repercusiones en los órganos centrales. [II/ 432.]

Se trata de una aproximación analítica a través de elementos individuales y sus funciones, y, de buenas a primeras, no de una visión especulativa de conjunto. Los nervios demuestran la continuidad entre cuerpo y mente. «La sinergia de un gran número de impulsos nerviosos, extraordinariamente débiles en lo individual, nos debe dar la clave de la comprensión fisiológica del pensamiento» (II/ 467). Un optimismo sorprendente en vista del nivel de la neurología de aquel entonces.

En Alemania, en los años ochenta del siglo xix, el tema de los «nervios» era aún novedoso y original; dos décadas más tarde sería trillado a consecuencia de un verdadero diluvio de literatura sobre el nerviosismo. A los ojos de Nietzsche, los nuevos hallazgos relativos al sistema nervioso constituían todavía una revelación reservada a los iniciados, dotada de un encanto sensual que redimía del temor cristiano al pecado: «El hombre no se conocía en lo fisiológico a lo largo de toda la cadena de milenios; aún hoy en día no se conoce. Saber, por ejemplo, que uno tiene un sistema nervioso (y no un alma) sigue siendo privilegio de los más instruidos».[24] Después de haber leído a Lange, el estudiante Weber figuraba entre los instruidos. De ahí en adelante los «nervios» desempeñarían un papel clave en la elaboración de su autoanálisis.

«La fisiología de los órganos sensoriales es el kantismo desarrollado o enmendado», proclama Lange (II/ 507). Enmendado en cuanto que en Kant el yo cognoscente seguía siendo abstracto e incorpóreo. Si bien para él existía una capacidad pensante arraigada en la naturaleza humana, consideraba que esa naturaleza humana seguía siendo general y no adquiría rasgos concretos e individuales. Por ello, en su opinión, existía también una razón general acerca de la cual, en principio, en algún momento podrían ponerse de acuerdo todos los seres humanos inteligentes. También Weber reconocía una racionalidad potencialmente general, una lógica de los enunciados si-tal-cosa entonces-tal-otra, pero no así una razón general de la cual se deriva la acción correcta. Tal postura era congruente si se partía del supuesto de que el sistema nervioso por medio del cual se lleva a cabo el pensar tiene rasgos individuales. Fue precisamente el propio Weber quien, como pocos pensadores de su tiempo, vivió experiencias molestas por la caprichosa individualidad de sus propios nervios. Tanto mayor era su motivación para

cerciorarse constantemente de que su propio pensamiento y el de otros se basara en la percepción y la experiencia. El atractivo de los mejores escritos de Weber radica en buena parte en el hecho de que el flujo de sus pensamientos no se queda en lo meramente general sino que deja vislumbrar a menudo una experiencia vívida.

Friedrich Albert Lange escribe extensamente sobre los avances de la inves tigación analítica que descompone los fenómenos en pequeños detalles. No obstante, en ocasiones asume la tradición alemana nacida de la filosofía natural idealista de reflexionar sobre el «amplio contexto de los fenómenos». A él no le es ajeno el sentimiento nacional alemán basado en el idealismo. «Alemania es el único país en la tierra en que un farmacéutico no puede elaborar una receta sin tener conciencia de la relación de su actividad con la existencia del universo.» Esta tendencia alemana, por grotesca que parezca en ocasiones, sería un «rasgo ideal» que abre la mirada para un «campo inmenso», «cuyo recorrido confiere solaz al espíritu y nobleza al corazón» (II/ 120). El «materialismo práctico», en cambio, produciría hombres faltos de espíritu y de corazón. Ahí ya se hacen presentes los «especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón», de la parte final de *La ética protestante*. También para Weber era una obviedad que el afán de investigación, puesto al servicio de la verdad, generaba no sólo conocimientos sino también una calidad humana superior; en este sentido sin duda fue idealista. Por lo demás, el sentido del idealismo no sólo consistía en el contenido filosófico del concepto, sino, más aún, en la tónica de entusiasmo, y por encima de todo Weber fue idealista en esa pasión del espíritu.

«Max y Marx»

Hoy en día cualquiera vincula el materialismo del siglo xix ante todo con el nombre de Karl Marx. Lange, sin embargo, sólo lo menciona esporádicamente en algunas notas. Sin duda presupone su conocimiento y quiere mostrar, ante todo, que en la historia de las ideas el materialismo no es un ideario nuevo, sino que se remonta hasta los inicios de la filosofía. Pero Weber, ¿cuál es su postura frente a Marx? En la recepción póstuma de Weber el binomio «Weber y Marx» se convirtió en un tema estándar desde los años veinte hasta la nueva izquierda posterior a 1968. La comparación entre Marx y Weber formaba parte del «rito iniciático de la nueva historia social» (Claus-Dieter Krohn).[25] Después de la muerte del hermano famoso, Alfred Weber tuvo que constatar disgustado, con creciente frecuencia, que sus estudiantes mostraban mayor interés por «Marx y Max» que por él mismo.[26] «Y en segundo plano estaba siempre, silenciosa y elocuente, la figura colosal de Karl Marx», recuerda Nor-bert Elias la sociología de los años veinte en Heidelberg. [27]

Pero resulta extraño; a pesar de que la comparación entre los pensamientos de Marx y de Weber aporta material inacabable para la discusión, el tema empírico de la relación de Weber con Marx, basado en testimonios propios, es sorprendentemente pobre. Muchos pensaron más tarde que eso no podía ser, que de manera tácita Weber se habría ocupado constantemente de Marx. ¿No era acaso *La ética protestante* la respuesta más brillante a la historia escandalosa y criminal de la «acumulación originaria» de Marx, la demostración más impresionante de que la esencia original del capitalismo moderno no consistía precisamente en una codicia amoral, sino en una ética suprema del trabajo, a la que en un principio poco le importaba el dinero? Ya en 1895 una gaceta estudiantil socialista se burlaba del recién instalado catedrático Weber: «Está sediento del laurel incruento de un

matador de Marx».[28] En su larga intervención en el debate con motivo de la asamblea fundacional de la Asociación Nacional-social, en 1896, mencionó en tono despectivo el «sistema quebrado de Marx» (I/4-2, 619). Una buena parte de su fama mundial posterior se debió a que Weber se prestaba tan bien como arma contra Marx: uno contra el otro, los dos grandes barbudos atronadores con la mirada penetrante. Pero aun así, justamente en *La ética protestante* no hay una sola mención de Marx. Tal como lo lamenta Theodor Heuss, Weber «nos queda a deber la discusión con el materialismo histórico» (*WzG* 62). ¡Así es, efectivamente!

¿Es un silencio elocuente, una represión consciente? En general Weber no tenía la menor inhibición para referirse al nombre de «Marx». Un clic en el CD-ROM con las obras completas de Weber muestra que en total aparece nada menos que en 131 casos, pero eso sí, sin convertirse nunca en un tema importante. Justamente en *Economía y sociedad* Marx figura tan sólo esporádicamente incluso en la discusión del concepto de clases; con algo mayor frecuencia aparece cuando Weber se ocupa de Eduard Meyer (1906). Ahí *El capital* incluso se menciona una vez en primer lugar, en una misma línea con el *Fausto* de Goethe, las pinturas de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina y las *Confesiones* de Rousseau (W*L* 246), una vecindad nada despreciable. Pero la serie continúa y al final la obra principal de Marx no es más que un ejemplo intercambiable entre muchos.

Weber debe de haber conocido perfectamente las principales obras de Marx publicadas en aquel entonces. Cuando Hans Delbrück descarta a Marx como «celebridad ficticia», Weber bufa: «Un hombre que escribe semejante *disparate* tendría la "obligación moral" de callar sobre Marx» (II/5, 234). Elsa Jaffé recuerda todavía a sus 95 años de edad,

durante una entrevista, en 1969, que cuando inició sus estudios Weber le había dicho que antes que nada debía leer a Adam Smith, a Ricardo y *El capital*, y que le había prestado los tres tomos de *El capital* de su propia biblioteca. Ella se había sentido feliz, mientras que Marianne había reído.[29] No cabe duda: *El capital* era para Weber uno de los clásicos, aunque hay pocos indicios de que Marx tuviese una importancia especial para el desarrollo intelectual del propio Max Weber.[30]

A pesar de que también el pensamiento de Weber giró a lo largo de toda su vida, de una u otra manera, en torno al tema del «capitalismo»—independientemente de que se tratara de condiciones agrarias, de religión o de racionalización—no eran tanto las doctrinas del «materialismo dialéctico» sino más bien otras variantes del materialismo las que representaban un desafío para él. Es el mismo Lange el que da una idea de la gran cantidad de esas variantes. A Weber en particular le atrajo en más de una ocasión la confrontación con las variantes del naturalismo. Weber fue un gran polemista, pero por lo visto no le seducía mayormente una polémica contra Karl Marx. Nunca se declaró partidario de Marx como el joven Sombart, ni tampoco renegó de él tan decididamente como lo hizo Sombart después. Schumpeter incluso manifestó más tarde la hipótesis de que «todos los hechos y argumentos de Weber cuadran perfectamente con el sistema de Marx».[31] En «La ciencia como profesión» Weber describe incluso cómo las leyes del capitalismo, partiendo de los Estados Unidos, repercuten hasta en la gestión moderna de las ciencias (I/17, 74), pero no presenta esto como un gran hallazgo novedoso.

Para jóvenes idealistas de ambos sexos, la visión del poder del vil dinero, tal como la ofrecía Marx, podía abrir un

precipicio; para un Max Weber, en cambio, la importancia elemental de la lucha por intereses materiales era una banalidad. Por lo demás, cabe tener presente que el anticapitalismo como tal no era nada original en la Alemania de aquel entonces: no sólo era anticapitalista el movimiento obrero, sino también amplios sectores de los terratenientes, de la burguesía ilustrada idealista y del artesanado. Como lo observa el economista político Heinrich Herkner, la tradición del idealismo alemán «aportaba desde el principio un rico arsenal de armas contra el mammonismo».[32] A partir de la crisis de los años setenta, también la mayor parte de los economistas políticos, bajo el liderazgo de Schmoller, le habían dado la espalda al liberalismo económico. En el año 1900 un industrial de Krefeld de nombre Seyfarth lamenta que casi ninguno de los industriales que él conoce «está de acuerdo con la opinión generalizada de los catedráticos en economía política».[33]

Durante el Imperio no se requería valentía para criticar el capitalismo. Los estudiantes de economía política por regla general aspiraban a ingresar al servicio público y no al sector privado, por lo cual los profesores no tenían que mostrar consideración hacia los empresarios. En todo caso, era más valiente y original reconocer la inevitabilidad del capitalismo bajo las condiciones modernas, independientemente de que uno lo apreciara o no, y derivar las consecuencias de ese hecho. Ése fue precisamente, a grandes rasgos, el camino seguido por Max Weber. En 1897 Marianne incitaba a su esposo a asestar un golpe, con la «robustez» acostumbrada, al anticapitalismo tan en boga entre los catedráticos. «Cursaban por todas partes muchos temas por el estilo, como por ejemplo el "capitalismo de corto aliento"».[34]

Los paralelismos y las diferencias entre Marx y Weber

constituyen un tema inacabable.[35] El proceso de racionalización weberiano tiene un parentesco intrínseco con lo que Marx describe como la imposición de la racionalidad anónima del capital, aun cuando Weber nunca consideró que el individuo quedaba a la merced de una dinámica impersonal en la misma medida en que lo entendía Marx. Weber rechazaba la primacía de la economía frente a factores culturales como condición dogmática, pero aun así la economía fue, en su primera y en su última fase de trabajo, mucho más que un factor entre otros.

De manera similar a Marx, también Weber pensaba en términos de una lucha implacable. Pero la lucha entre capital y trabajo era para él sólo una de las luchas que dominaban el presente. En la disputa en torno a aranceles proteccionistas y al sistema de cárteles que constituyó el foco de las controversias económicas en el Imperio, se trataba en el fondo de la oposición de intereses entre productores y consumidores. Para mucha gente esta oposición de intereses implicaba una división interior, y en ramas que se veían amenazadas por la creciente competencia, capitalistas y asalariados coincidían en favorecer el proteccionismo. Los conflictos entre la tradición puritana y el movimiento erótico, entre patriarcado y movimiento feminista, entre pacifismo y belicismo, y entre la alcoholizada costumbre alemana de frecuentar clubes y el movimiento juvenil de reforma del estilo de vida—a menudo conflictos generacionales pero con frecuencia también motivo de dolorosas tensiones individuales—fueron mucho más apasionantes para Max Weber que la lucha marxista de clases. Y ésa era no sólo su propia experiencia, sino la de muchos contemporáneos.

En algunos aspectos, sin embargo, el pensamiento de Weber era más materialista que el del propio Marx; así, por

ejemplo, su convicción de que la civilización industrial dependía de determinados recursos naturales, aun cuando no siguió trabajando sobre esa idea. En 1842, a la edad de 24 años, Karl Marx se había iniciado como publicista político atacando la creciente persecución de los taladores furtivos en Prusia, que según él convertía la madera en «fetiche» y de tanto árbol perdía de vista al ser humano; él se mofaba de esa fijación por la madera como si fuese un valor en sí mismo, calificándola de «materialismo depravado». Mejor que, más tarde, Sombart, había entendido que el estridente alarmismo sobre la deforestación y la escasez de madera de aquel tiempo respondía a intereses creados y no a una auténtica crisis ecológica.[36] Cuando Weber, en cambio, comenta al final de *La ética protestante* que el moderno régimen económico, vinculado a la producción industrial, «determina el estilo de vida» de todos los seres humanos «con abrumadora presión y quizá seguirá determinándolo *durante muchísimo tiempo más*» (*PE* 153; *EP*286), da a entender de paso que, pese a su origen puritano, el orden económico moderno depende en última instancia del carbón y podía caer en la ruina—si acaso—por el agotamiento de los energéticos fósiles, y sólo por eso. Hasta entonces, sin embargo, todavía podía pasar mucho tiempo. Más tarde comenta en una ocasión que, debido a la «sobrexplotación de los recursos naturales», la «era del hierro […] no podrá durar más que un milenio» (*WG* 263 n.), ¡así y todo!

En 1906 Weber apunta que la merma en el abastecimiento de esclavos había tenido forzosamente para el Imperio romano un efecto como el que tendría «el agotamiento de los yacimientos carboníferos para los altos hornos» (*SWG* 299), es decir: desastroso. Así lo había entendido ya el joven Weber en años anteriores. Algunos de sus contemporáneos no quisieron atribuir a los recursos naturales un peso tan

limitante y confiaron en que al agotarse los combustibles fósiles el ingenio humano encontraría otra salida. Weber, en cambio, no compartía la convicción de fondo de que el intelecto humano siempre sería capaz de superar las barreras de la naturaleza.

Para Marx y Engels, al igual que para la inmensa mayoría de los socialistas posteriores, Malthus, con su advertencia contra la sobrepoblación, era un reaccionario misántropo. También Sombart calificó el *Principle of Population* como el «libro más estúpido de la literatura universal», y los colegas de Weber, Lujo Brentano y Julius Wolf, ya habían llegado a una concepción que hoy en día se conoce como teoría de la transición demográfica: que la civilización industrial, a la larga, conduciría a una reducción de la tasa de natalidad.[37] En 1913, cuando conservadores y socialistas discutían aún acaloradamente la supuesta «huelga de partos» de las mujeres de la clase obrera,[38] Sombart incluso llegó a vaticinar la caída del capitalismo a consecuencia de la reducción de la natalidad.[39]

No así Max Weber; en su conferencia inaugural en Friburgo, en 1895, proclamó que «la sombría gravedad del problema poblacional—y se refería a la presión demográfica —nos impide» ser eudemonistas» (I/4-2, 558).[40] Por lo visto, en ese entonces a él le parece evidente la justificación de la advertencia de Malthus. Cuando Julius Wolf publicó en 1912 un libro sobre *La racionalización de la vida sexual en nuestro tiempo*—«racionalización» no fue un invento de Weber, como llegó a pensarse con frecuencia más tarde—, Weber por mucho tiempo se negó a creer que el cálculo de la planeación familiar estaría en condiciones de racionalizar la vida sexual. Para él, los conceptos de familia y sexualidad contenían una poderosa porción de naturaleza, y distaba mucho de

concebirlos exclusivamente como un producto cultural. Cuantos más problemas tenga uno con su propia sexualidad, tanto más sensiblemente se percibe la parte incontrolable inherente a ésta. Si bien Weber sabe que los franceses ya practican con éxito un control de natalidad—un hecho muy comentado en aquel entonces—piensa, al igual que la mayoría de los nacional-moralistas de su tiempo, que «sin duda» semejantes prácticas conllevan «el riesgo de graves daños morales» (I/5-1, 148), como si fuese perjudicial mezclar el sexo con la racionalidad. Apenas en 1909, cuando para Weber se vuelve concebible una unión entre sexo y espíritu, comenta al pasar que «un enorme crecimiento poblacional» sería «naturalmente» la *respuesta* a la «constante expansión del margen alimentario», y no a la inversa, la expansión una *consecuencia* de la presión demográfica (*SWG* 228). Más tarde, en *Economía y sociedad*, se mofa de que la Iglesia no podrá erradicar el «*onanismus matrimonialis*» (sistema de los dos hijos), como tampoco pudo extirpar en su tiempo el rédito (*WuG* I 448; *EyS* 453).

Curiosidad por lo más antiguo y lo más moderno

Con el binomio filosófico de materialismo e idealismo se corresponde, a nivel de las materias concretas, otro campo de tensión que electrizó la curiosidad de Weber durante toda su vida: por un lado una inclinación muy marcada por la Antigüedad clásica—y más tarde también por los clásicos de la Antigüedad de la India y la China—y por el otro, un impulso no menos intenso por conocer la realidad más reciente, que más irritaba a los tradicionalistas. Durante el desarrollo juvenil el gusto por las historias antiguas suele caracterizar la época inmediatamente prepúber, mientras que durante la pubertad el interés se vuelca más bien hacia lo

provocadoramente actual. La secuencia del estudio de la historia en las escuelas secundarias fomentaba esa transición de intereses. En el caso de Weber, en cambio, quien según su propio juicio había experimentado un desarrollo precoz en lo intelectual y más bien tardío en lo físico (II/8, 615), se produjo una mezcla característica e incluso una intensificación recíproca de ambas corrientes de conocimiento.

Por un lado, Weber, desde niño, tenía una familiaridad con la Antigüedad clásica que no debió ser común ni siquiera en tiempos del florecimiento de la educación humanista, puesto que entre la burguesía ilustrada de aquel tiempo abundaba el hartazgo por la excesiva instrucción clásica. Incluso a un académico tan erudito en cuestiones de la Antigüedad como Wilhelm Hennis le «espeluznaba» el exceso de celo con que el joven Weber estudiaba a los autores anti-guos.[41] También como adulto Weber mantiene su inclinación por la Antigüedad, refrescada, sin embargo, con cuestionamientos modernos. Pero por el otro lado desarrolla, a partir de sus años de estudio, un interés candente por los fenómenos típicos de la época más reciente, que más inquietan a la burguesía ilustrada: la bolsa de valores, la prensa de masas, el mundo laboral de la gran industria y sus efectos sobre la «psicofísica» de los asalariados y, en general, la «racionalización» en todos los niveles.

«Ciencia de la realidad»

«La ciencia social que queremos hacer es una *ciencia de la realidad*», proclamó Weber en 1904 en su artículo programático para el *Archivo de Ciencias Sociales y Política Social* (W*L* 170). Al definir su propia ciencia, no le importa mayormente si ha de llamarla economía, sociología o historia; lo decisivo es que trate de la realidad. «Ciencia de la realidad»,

en aquella época, no es un término acuñado por Weber, sino un eslogan bastante socorrido, al que Weber tiene que defender contra malinterpretaciones populares.[42] Él, naturalmente, sabe que «realidad» no es un concepto preciso y que, como tal, no plantea un objetivo determinado para el conocimiento. «Todo conocimiento pensante de la realidad infinita por el intelecto humano finito se basa, por lo tanto, en la condición tácita de que sólo una *parte* finita del mismo debe ser objeto de la recopilación científica, que sólo esa parte debe ser "esencial" en el sentido de "digno de saberse"» (W *L* 171).

¿Según qué criterios se efectúa esta selección «tácita»? Weber explica que se trata de comprender «*en su peculiaridad* la realidad circundante de la vida en que hemos sido ubicados». Es, por lo tanto, la propia vida de cada quien la que selecciona lo importante de entre el desbarajuste de lo real. De ahí se deriva—aunque él no manifieste expresamente esta conclusión—que la experiencia consciente es la base de la ciencia. Y su vida y obra permiten reconocer una y otra vez que en efecto fue así. Desecha la idea de que lo real en sentido científico sea lo supraindividual, sujeto a leyes abstractas.

Cuando hacia finales de sus estudios Weber se volcó de la jurisprudencia a la economía, esto implicó la dedicación a una ciencia que en aquel entonces estaba en boga como nunca antes y era considerada la «ciencia principal de nuestra era» (Friedrich Naumann).[43] Al mismo tiempo, equivalía a un giro de los sistemas normativos hacia la realidad, una distinción que a Weber se le hace cada vez más importante. Si bien en la práctica de la jurisprudencia también el jurista, según Weber, entra en contacto «con las numerosas condiciones humanas infinitamente cambiantes» (*JB* 277), en los expedientes en que se plasman los casos jurídicos estas condiciones adquieren

sólo una «peculiar forma de vida fantasmal».[44]

Marianne se refiere a la «sed de realidad» de Max Weber como un impulso elemental que lo acompaña por todas partes, sea en viajes o en las maniobras militares (*L* 77). Este impulso sigue vigente durante toda su vida, desde la infancia hasta la muerte. En 1919 le escribe al teólogo Hans Ehrenberg: «Yo añoro la sencillez y una recopilación masiva de las realidades, y no una compenetración con la "idea", como usted».[45] Cuando a la edad de apenas 12 años lee *El príncipe*, de Maquiavelo (*L* 48), eso denota una sed de aquella realidad política cruda que contradice de manera irritante las normas éticas. Cuando a los 19 años trata de dar a entender a su madre que los Baumgarten no pueden ser un modelo para él, sino más bien representan un peligro, deplora que esta familia, imbuida de ética, con toda su rigidez se aleja despectivamente de la «realidad» y «no trata ni ve a las personas como *son*, sino como *deberían* ser según su criterio sumamente rigorista» (*JB* 81). Ya entonces se manifiesta la insistencia en la diferencia entre el ser y el deber ser.

«Sed de realidad» significa ante todo no dejarse llevar por lo que uno quisiera pensar, sino excluir tales deseos conscientemente del análisis de la realidad. Desde luego, no es seguro que eso permita eludir por completo un pensamiento guiado por lo deseable. A menudo salta a la vista que le fascina la realidad que creía descubrir renunciando a ideas de lo éticamente deseable—sean éstas de origen teológico o de credo liberal—: ese mundo de las pasiones y las luchas. Como muchos racionalistas, gustaba de asumir el papel de quien rompe el velo de las ilusiones. En esa alegoría la verdad suele aparecer preferentemente como mujer desnuda. Lo que se descubre al romper las ilusiones es más bello que el velo.

Ya en su conferencia inaugural de Friburgo Weber alude

repetidas veces a «ilusiones» que habría que desbaratar. «Cuidémonos de una ilusión», advierte: la de que la economía política sea internacional como ciencia no sólo teórica sino también práctica. «La doctrina de la economía política como ciencia explicativa y analítica es *internacional*, pero tan pronto como emite *juicios de valor* queda vinculada a la idiosincrasia de la humanidad que encontramos en nuestra propia esencia. Muchas veces lo es tanto más cuanto más creemos haber escapado de nuestro propio pellejo» (I/4-2, 559). Ahí la reflexión desilusionante se dirige contra la propia naturaleza y—ciertamente no en último término—contra la propia corporalidad. Pero no cabe duda: ese desilusionamiento no contraviene al pensamiento aspiracional de Weber en aquel entonces; lo que él *desea* en ese tiempo es una economía decididamente *nacional* en sus consecuencias prácticas. Una ciencia económica internacional es perfectamente factible; eso también lo sabía Weber. Aquel ser humano implícito en la teoría económica de ninguna manera tiene sólo un carácter nacional. No obstante, es cierto que aquella ciencia económica que hace abstracción del espacio y del tiempo hasta el día de hoy tiene más éxito en la teoría que en la práctica político-económica.

A lo largo del *crescendo* final de su cátedra inaugural de Friburgo, Weber convoca a «levantar el velo de las ilusiones que nos oculta la posición de nuestra generación en el desarrollo histórico de nuestra patria» (I/4-2, 569). Concretamente, se trataba de admitir sin ambages que la Alemania de esa época estaba dominada por un desmedrado epigonismo y requería, para su rejuvenecimiento, nuevos y audaces esfuerzos que la elevasen a rango de «potencia mundial». También esa realidad que debía develarse mediante el desilusionamiento coincidía con los deseos de Weber de aquel entonces. Helmuth Plessner cree que el «placer

enconado en la refutación de deseos humanos por el poder de los hechos que éstos generan» habría sido la «fuerza motriz» del pensamiento de Weber (*WzG* 34). Hechos provocadores surgen como detractores de los deseos.

Aquella metafísica weberiana que tras los rasgos demasiado humanos de su héroe siempre pretende descubrir al Weber verdadero y auténtico, el que siempre existió y existirá, procura encontrar, preferentemente ya en el joven Weber, esa separación tajante entre ciencia y juicio de valor que, si no le dio fama al Weber mayor, al menos lo convirtió en tema inagotable de discusiones académicas. Esta separación ha pretendido verse en más de una ocasión ya en su discurso inaugural de Friburgo. Pero observemos a Weber una vez más como desenmascarador de ilusiones; proclama entonces que

> precisamente nosotros—léase «nosotros, los discípulos de la escuela histórica alemana»—caemos fácilmente en una ilusión específica: la de poder *abstenernos del todo* de un juicio de valor consciente propio. Como es fácil observar, la consecuencia no es que nos mantengamos fieles a un propósito correspondiente, sino que caemos en instintos, simpatías y antipatías descontroladas. [I/4-2, 563-564.]

Ahí es precisamente la renuncia, la supuesta abstención de juicios de valor, la que hace que el científico caiga en ilusiones.

Dedicación a la ciencia

Dado que para el Weber de aquel entonces existía un vínculo indisoluble entre ciencia y práctica, y que la práctica no puede prescindir de decisiones valorativas, la ciencia no podía apartarse radicalmente—sino sólo en parte—de los juicios de valor. Tan sólo la ciencia posterior, más contemplativa, de un Weber que por razones nerviosas no se sentía en condiciones de afrontar la práctica política, adquiere su claridad al renunciar a toda valoración. Frente a Sombart, a quien consideraba un narcisista vanidoso, se declaró enfáticamente en favor de una dedicación total y absoluta del

investigador a su causa, si bien con la segunda intención de que semejante dedicación haría valer la personalidad de un investigador con mayor efecto que la referencia ególatra al propio yo.[46]

Como estudiante, durante algún tiempo Weber no pensó en absoluto en una carrera académica, sino que se sintió mucho más predestinado a una actividad más práctica. Marianne cita en su *Biografía* páginas enteras que corroboran esta inclinación a la práctica (*L* 173 y ss.), a pesar de que en otros contextos prefiere presentar las cosas como para dar a entender que Weber en realidad siempre fue el que llegó a ser más tarde. «¡Ven conmigo a la procelosa mar!» Esa exclamación en la carta de petición de mano efectivamente no suena a un encierro de toda la vida en el estudio, donde nadie debía molestarlo. El mar no era mera metáfora: «Así, aun en tiempos posteriores envidiaba al capitán de un navío, que hora tras hora tenía vidas humanas a su cargo» (*L* 173); la idea de la práctica se combina con sueños de poderío ajenos a la ciencia. Todavía como investigador en ciernes afirma en tono casi porfiado: «No soy realmente un hombre de letras en sentido estricto» (*L* 175, 176).

Cuando comenzó con la labor de investigación bajo la dirección de Levin Goldschmidt, «el creador del derecho mercantil alemán moderno»,[47] le sobrevinieron estados de total desánimo. «¿Será que tiene la sensación de que la labor de investigación no es lo suyo?», se preguntaba preocupada su madre. Alfred opinaba entonces que los grandes tiempos de la ciencia habrían pasado y que ya sólo se podía avanzar mediante «laboriosas minucias».[48] A ratos Max Weber debe de haber sentido lo mismo. Su tesis de doctorado (1889), calificada *magna cum laude*, sólo fue un éxito moderado, y su director de tesis Levin Goldschmidt encontró mucho que

criticarle. Si no hubiese sido amigo de la familia Weber (Goldschmidt incluso vivió en la Villa Fallenstein) (*R* 459), Max Weber difícilmente hubiera progresado con él.[49] Apenas logró un «reconocimiento» académico (Wilhelm Hennis) gracias a su gran estudio sobre los trabajadores agrícolas, pero éste también tenía un enfoque decididamente práctico. En 1891 le confiesa a su tío, el historiador Hermann Baumgarten, que por mucho que «por lo demás» siente «afinidad por la profesión académica», añoraba «extraordinariamente una actividad práctica». Incluso si llegara a ser catedrático, «el aspecto pedagógico sería, con mucho, lo más interesante de la actividad docente». «En realidad no siento el impulso de escribir todavía muchos libros gruesos» (*JB* 326-327). Y efectivamente, aun más tarde mostraba una falta de ambición —extraña para un investigador—de convertir sus trabajos en libros legibles y formalmente acabados.

Su madre, sin embargo, no quiere creerle del todo su inclinación por la práctica que para un jurista sería, ante todo, una práctica judicial y administrativa. «Para ser funcionario dista mucho de ser lo suficientemente práctico y ordenado en sus quehaceres cotidianos, además de que desde siempre le ha interesado más el desarrollo histórico del derecho que su aplicación» (*L* 113). En 1891 solicita sin éxito el cargo de síndico de la ciudad de Bremen, que luego gana Sombart; pero cabe dudar de que se hubiera sentido contento en esa posición. Hoy en día se ha vuelto respetable el experto científico en política y economía, pero si hemos de creerle al *roman à clef* de Erik Reger, alrededor de 1920 un Hugo Stinnes se refería todavía a la «peste de los síndicos».[50] Lujo Brentano despreciaba a los síndicos de las asociaciones como «cancerberos» de sus contratantes, cuyos intereses defendían hasta el exceso, recurriendo a faroleo científico y malos modales.[51] Más tarde ganó adeptos entre los admiradores de

Weber la idea de que en realidad había sido un estadista frustrado. Se trataba de un mito que el propio Weber alimentaba en ocasiones con su actitud sugestiva pero que—como veremos—no tenía mayor sustento real. Sin embargo, la *idea* de la práctica siguió siendo siempre un impulsor de su pensamiento; su forma preferida de pensar era en oportunidades de acción, y no en estructuras.

Sentido de realidad eufórico y depresivo

La realidad que le interesa al Weber tardío no es aquella que percibe ante todo el actuante, porque éste constantemente tiene que valorar y reducir su campo de visión. Sobre todo debe tener la firme convicción de que puede alcanzar objetivos deseables y dirigir el devenir de la historia. A diferencia de ello, mucho parece indicar que la realidad a la que se llega apenas a través de un desilusionamiento consciente alcanzó una nueva calidad gracias a la depresión de Weber. La depresión es un estado caracterizado por la incapacidad total de embellecer el mundo con sueños dorados; en todo caso son ideas angustiosas las que imprimen su imagen a la realidad. El descubrimiento de la realidad ya no es el acto placentero de quitarle el velo a una mujer desnuda, deseosa de ser conquistada. La realidad desnuda se presenta antes que nada amorfa, impenetrable, sin sentido.

En esas circunstancias, la doctrina de la ciencia neokantiana de que no hay un camino espontáneo, intuitivo, para llegar a la realidad, sino tal sólo el camino a través de conceptos y tipos ideales, de la que Weber se apropia precisamente en aquellos tiempos lóbregos, puede ofrecer incluso cierto consuelo, pero nunca lleva a Weber a dudar de lo real de la realidad. Siempre distó mucho de ser un

constructivista o deconstructivista en el sentido actual. Con todo y su crítica del conocimiento, su pasión por la ciencia lo conducía prácticamente en la dirección contraria, hacia una recopilación lo más completa y colorida posible de la realidad. La teoría siempre fue para él sólo un recurso para un acceso más agudo a la realidad. Sabe muy bien que la inclinación por la teoría en aras de la teoría misma no nace de un verdadero afán de conocimiento sino del enamoramiento con las propias proyecciones aspiracionales. Y la falta de veracidad de tales proyecciones se convierte en una experiencia profunda precisamente gracias a su depresión.

La euforia intelectual—que Weber debe de haber conocido en alto grado en sus grandes fases creativas—transforma al mundo y crea consistencia, color, coherencia y significado por todas partes. La depresión, en cambio, es la quintaesencia del *des* encantamiento del mundo: todo se vuelve vacuo, gris, incoherente y falto de sentido. Weber conoció *ambas* percepciones del mundo como casi ningún otro gran espíritu de su tiempo, y es esa media luz maniaco-depresiva la que conforma, no en último término, el carácter fascinante de la realidad weberiana. El concepto del «desencantamiento» que Weber crearía más tarde no es producto de la lógica científica sino reflejo de experiencia, y también reflejo de su contrario: el encantamiento.

La realidad de la bolsa de valores

Cuando en 1894 Weber asume su cátedra de economía política en Friburgo y se ve obligado a escoger también un área de investigación de la economía moderna (hasta entonces sólo se había acreditado como investigador en cuestiones económicas de la Antigüedad clásica y de la Edad Media), se dedica a ampliar un estudio previamente iniciado

sobre la *bolsa de valores*.[52] En su elección, una vez, más lo orienta una mirada de soslayo a la práctica política, porque en 1892-1893 se había llevado a cabo una encuesta sobre la bolsa ordenada por los gobiernos confederados a iniciativa del Reichstag. Muchos atribuyeron a los especuladores de la bolsa —entre ellos particularmente a los judíos—la culpa de la crisis de los años setenta (*Gründerkrac*) y de la posterior «gran depresión», que en rigor consistió básicamente en una baja de los precios y de las cotizaciones pero que, tal como escribe Hans Rosenberg, suscitó una «era de neurosis» en el Reich alemán.[53]

Para buena parte de los alemanes, la bolsa de valores constituía, junto con los judíos bolsistas, el elemento más funesto de la economía moderna. Nada menos que Sombart llegó a afirmar incluso que la bolsa «se creó a partir del espíritu judío».[54] «Und der Jud mit krummer Ferse / Krummer Nas' und krummer Hos' / Schlängelt sich zur hohen Börse / Tiefverderbt und seelenlos»,[*] rimaba Wilhelm Busch en la *Fromme Helene [La piadosa Helene]* ya en 1872—aún antes del gran crack—, y hay sospechas fundadas de que estos versos no los concibió en mero son de broma.[55] Y el juego más abyecto de la bolsa representaban, en opinión de muchos, las operaciones especulativas a plazo, con las cuales se compraba a los agricultores urgidos de dinero—situación casi permanente de muchos *Junker* que querían conservar su estilo de vida aristocrático—la cosecha futura muy por debajo del precio que se podía esperar. La decadencia de los Buddenbrook en la novela de Thomas Mann comienza con una operación a futuro, que hasta entonces era considerada contraria a la moral por la clase decente de los patricios comerciantes. En este caso, sin embargo, el perdedor es el especulador, porque una granizada acaba con la cosecha. No

se deben creer a pies juntillas los relatos indignantes de los publicistas agrarios; Weber lo sabía mejor que nadie.

Hasta fecha reciente, la mayoría de los expertos weberianos conocía, si acaso, aquella popular reseña del sistema bursátil que Weber redactó en 1894-1896 para la Biblioteca del Trabajador editada por Friedrich Naumann. Por ello fue toda una «sensación», incluso para alguien como Hennis,[56] cuando Knut Borchardt publicó en el año 2000, en dos tomos de la edición de obras completas de Max Weber, una voluminosa recopilación de sus escritos sobre temas bursátiles y en especial sobre los *Resultados de la encuesta alemana sobre la bolsa.* Apenas entonces quedó en evidencia, de manera impresionante, que la bolsa no había sido un mero tema coyuntural para Weber, sino que se había concentrado en ella durante años, a pesar de que casi no se aprecia ninguna relación con sus otros campos de trabajo, ni él mismo retoma el tema en su obra posterior.[57] Salta a la vista, ante todo, una referencia: al igual que en la encuesta de los trabajadores agrícolas, Weber también aquí tuvo la oportunidad de lidiar con los terratenientes, que sostenían la no muy fundada opinión de que una prohibición de las operaciones a futuro con cereales llevaría a un incremento del precio del grano. En 1896 el Consejo Federal invitó a Weber—según él «para gran indignación de los terratenientes» (*L* 210)—a participar en las deliberaciones de la comisión provisional de la bolsa y le encomendó incluso la relatoría (I/5-2, 658 y ss.), pero en eso se agotó el papel de Weber en la política bursátil.

En los círculos de Friedrich Naumann el tema de la bolsa tenía un cariz particularmente escabroso, porque Naumann procedía del movimiento «evangélico-social» del predicador de la corte Adolf Stoecker, quien trataba de ganar a los trabajadores en favor de la corte y de la Iglesia por la vía del

antisemitismo. Los escritos weberianos sobre la bolsa eran una bofetada para ese medio, porque en todos ellos Weber trataba de mostrar que la tan popular demonización de la bolsa nacía de simpleza y falta de comprensión de la vida económica moderna, la cual no podía prescindir de la bolsa, porque el mercado al estilo antiguo, en el que se intercambiaba mercancía por dinero, ya no estaba a la altura de las dimensiones de la economía moderna.

La cuestión de si la especulación bursátil empeora o mitiga las crisis coyunturales sigue siendo tema de controversia hasta el día de hoy, y ha adquirido nueva actualidad por los cracks bursátiles de años recientes. En teoría, ambas cosas pueden ocurrir: el alza de las cotizaciones genera un ambiente de auge especialmente entre personas de temperamento sanguíneo que reprimen las malas experiencias de la historia económica y especulan a un alza aún mayor, hasta que se derrumba el castillo de naipes. Los inversionistas experimentados, que mantienen la calma, actúan en cambio de manera más bien anticíclica y desarrollan—o deberían desarrollar—una sensibilidad para alzas irracionales. «Uno no debe correr en pos de la tendencia, sino ir en contra de ella», según enseña el especulador André Kostolany a sus 90 años de edad.[58] Pensando en esos términos, la especulación mitigaría los movimientos al alza y a la baja. Pero eso no dice nada acerca de lo que ocurre en realidad.

Weber tampoco tiene una opinión concluyente a este respecto. Lo que le queda claro es que la bolsa cumple mejor su función constructiva como central de mando de la economía si se compone de un grupo más o menos cerrado de grandes inversionistas, experimentados y honorables, que se conocen y controlan recíprocamente. La historia le enseña a Weber que así fue la bolsa en sus orígenes y sigue siéndolo

en las plazas bursátiles antiguas e importantes. Para Weber no existe *la bolsa* en términos genéricos, sino la Bolsa de Londres, de París, de Hamburgo, de Nueva York, cada una con características peculiares que tienen su razón de ser. ¿Primacía de la economía? Pero la bolsa es también una manifestación social, y precisamente en las bolsas que funcionan bien la «sociedad» es algo muy concreto: una suerte de club distinguido (I/5-1, 161). Eso Weber lo describe al lector con la plasticidad y vivacidad de un reportaje, en un estilo tan fluido y ágil como uno quisiera encontrarlo también en otros escritos suyos.

En la turbulencia de posturas contrarias, al igual que en su discurso inaugural de Friburgo, Weber encuentra su eje intelectual en el «interés de poder de la nación» (I/5-2, 653-654). Llega a la conclusión de que las operaciones a futuro no pueden erradicarse, sobre todo en un país con poco capital, como Alemania (I/5, 14). Y si tal como se intentó en aquel entonces se prohibieran en Alemania (I/5, 108), lo único que se lograría sería que la economía alemana fuese dirigida desde la City de Londres y desde Wall Street. Se aprecia cómo la economía política nacional, proclamada por Weber en su discurso de Friburgo, va adquiriendo una porción de sustancia concreta, que ciertamente va en una dirección que no agrada en lo más mínimo a los nacionalistas etnocéntricos antisemitas. El criterio de Weber no es la seguridad del pequeño accionista sino el fortalecimiento de la nación. Sus populares folletos sobre el tema bursátil concluyen con una fanfarria nacionalista, la cual, sin embargo, rebate el nacionalismo cerealero de los *Junker*, que pretende convertir en cuestión de honor el cierre de la frontera para los cereales americanos.

El descubrimiento del honor en la bolsa de valores

Pero el aspecto principal de los artículos sobre la bolsa es un tema predilecto de Weber: el *honor*. Y el honor es algo vinculado a personas específicas. Weber afirma que de nada sirve prescribir o prohibir a la bolsa determinadas prácticas:

> Todo depende de las *personas*. Por ello no hay ninguna medida más contundente contra los abusos que el establecimiento de un *tribunal de honor* integrado por personas del mismo estamento… Un «tribunal de honor» eficaz presupone, sin embargo, que *exista* un concepto de honor compartido y uniforme dentro de la comunidad, lo cual sin duda no es el caso entre nosotros, no puede serlo, dadas las características de nuestra bolsa, que abre sus puertas sin distinción a cualquiera.

En cierta medida Weber, en este punto, incluso hace suya la lógica de los antisemitas, que opinan que no es tan importante el sistema económico como tal sino la homogeneidad cultural basada en una tradición común del grupo que lleva la voz cantante, la cual se ve afectada por intrusos provenientes de otro medio, aunque ciertamente no por aquellos judíos que por generaciones forman parte de la alta sociedad alemana (I/5-1, 170).

La cuestión del honor en el sistema bursátil y accionario tocaba una tema delicado y altamente controvertido. Debido a él, Levin Goldschmidt, asesor de la tesis de doctorado de Weber, se había visto involucrado en la controversia de su vida: la *disputa de los accionistas de Lucca-Pistoia*. En 1853 existía el proyecto de construir un ferrocarril de Lucca a Pistoia en la Toscana, en aquel entonces todavía bajo dominio de los Habsburgo. Para este fin se constituyó una sociedad anónima cuyas acciones fueron respaldadas por un plazo de 99 años con una garantía estatal de un interés anual de 5%, *bajo la condición de que la construcción del ferrocarril quedase concluida en un lapso de dos años*. El banco B. H. Goldschmidt se hizo cargo de la venta de las acciones en las bolsas alemanas. El banco promovió la venta, mencionando la tasa de interés garantizada, sin señalar específicamente que ésta estaba condicionada. El proyecto falló y los accionistas perdieron su dinero. En 1859 comenzó un litigio, que duraría 10 años, en torno a la cuestión de si el banco estaba obligado a

pagar una indemnización por daños y perjuicios, al no haber informado adecuadamente a sus clientes. Levin Goldschmidt, quien *no* tenía relación de parentesco con los banqueros, opinaba que no había lugar a semejante obligación, ya que una condición de este tipo era usual en proyectos ferroviarios y la responsabilidad de informarse correspondía a los compradores de las acciones. El famoso jurista Rudolf von Ihering sometió la postura de Goldschmidt a una crítica devastadora, que socavó el prestigió de éste y lo afectó gravemente también a nivel personal.[59] Para la opinión pública surgió la impresión de que Goldschmidt, fiel al lema de que entre sastres no se pagan hechuras, estaba amparando el abuso bursátil. En sus escritos sobre la bolsa Max Weber no se refirió expresamente a la disputa Lucca-Pistoia, pero al subrayar el valor de un código tácito de ética estaba argumentando más bien *en contra* de su profesor, quien defendía un criterio, estrictamente individualista, de que cada inversionista debía ocuparse de obtener la información completa.

En los escritos sobre la bolsa se observa un patrón característico de Weber, que consiste en tomar, por una parte, sin ilusiones, la realidad, precisamente en sus puntos más duros y precarios, y descubrir, por la otra, un potencial de espiritualización, precisamente en esos puntos. No obstante, el honor no es un valor ideal en sentido estricto.[60] Para poder funcionar, el sistema crediticio requiere una cierta porción de confianza, de fiabilidad recíproca; quien no se atiene a las leyes no escritas en una bolsa que funciona bien está perdido.[61] Esto, no obstante, no significa que determinados sectores económicos, en virtud de su capacidad de funcionamiento, generen automáticamente la calidad de honor necesaria. El honor no es tan sólo una función económica o social producida por sistemas sociales, sino

también algo que debe existir en el hombre mismo. Tiene no sólo un cariz social sino también, por así decirlo, natural. Constituye un fenómeno de la palabra, pero también de la actitud en su conjunto, del lenguaje corporal.

En el pasado alemán y europeo el honor se conocía como rasgo característico de clase de los aristócratas, los comerciantes, los miembros de los gremios de artesanos y de los estudiantes. El propio Weber había cultivado el honor estudiantil como estudiante miembro de una cofradía. No obstante, el honor en toda su extensión no era para él cuestión de determinadas conductas formales, dictadas por la clase respectiva, sino que tenía algo que ver con la dignidad humana. Entendido como oportunidad, aunque no como realidad omnipresente, por lo visto constituía para él un fenómeno antropológico básico. El ser humano debe tener algún tipo de honor para poder cumplir bien su papel en la sociedad y la profesión y poder mantenerse firme frente a sí mismo.

Muchos sociólogos modernos que aparentemente sólo son capaces de pensar en términos de honor *social*, al cual consideran un remanente de tiempos premodernos, parecen no comprender el honor en el sentido weberiano.[62] Como dice Hennis, para él existe «el "honor" de las mujeres de un prostíbulo, de los sicarios de la mafia, de los miembros de una facultad consciente de su rango, de los directivos de un banco emisor de títulos y valores y, naturalmente, el honor familiar, en el cual cabe suponer que la categoría tiene su origen histórico universal»,[63] revelando así también una raíz natural. El honor es para Weber una razón última de las cosas humanas, la base de una autoestima elemental; el individuo lucha por su honor incluso cuando esa lucha afecta su prestigio social. «El orden jurídico puede garantizar tanto el

poder como la existencia del honor. Pero, cuando menos normalmente, no es su causa primaria» (*WuG* 679; *EyS*683). También «en las luchas económicas de los obreros» sería el «sentimiento de honor y camaradería» el único que genera «las fuerzas decisivas para la educación de las masas» (I/15, 448). Al principio está el sentimiento, no el temor a las sanciones.

Desde muy temprano Weber era especialmente sensible a las cuestiones de honor. Cuando en 1895 un miembro de la Asociación de Ciencias Políticas, a la cual Weber estaba afiliado, se vio envuelto en un litigio por un asunto infamante, Weber insistió en hacerle el vacío a este colega aun cuando saliera absuelto.[64] Cuando se trataba de meter a alguien en cintura por «una indecencia general del carácter», la facultad recurría a Max Weber, quien en una ocasión se lamentaba (aunque en el fondo es de suponer que la situación le complacía): «Parecería que me persigue la maldición de llegar a tiempo a todas partes para prestar servicios de verdugo» (*L* 218).

En la sociedad tradicional el oficio de verdugo se consideraba deshonesto. Pero a alguien como Weber no le importaba tanto el honor social como la autoestima, y su prolongado mal «nervioso», que alimentaba la fábrica de rumores, acentuó aún más su necesidad a este respecto. Mucho más que en el caso de enfermedades orgánicas, un padecimiento psiquiátrico implicaba comprometer la dignidad personal y exponer los ámbitos más íntimos. Después de ese trance, Weber se afana más que nunca por cuidar su honor y el de Marianne. No cabe duda: el honor no es en absoluto para Weber un fenómeno premoderno, generado por la sociedad clasista, ni un asunto de artesanos agremiados o militares aristócratas, sino que él reconoce un

potencial de honor también en las profesiones más modernas, como los bolsistas e incluso los periodistas, a quienes en otras ocasiones les reprocha atentar contra el honor de terceros.

En su discurso sobre «La política como profesión» Weber les expresa un sonado cumplido a los periodistas, cosa difícil de esperar de él, quien con tanta frecuencia solía arremeter contra los «literatos»: el «*sentido* de responsabilidad de cualquier periodista respetable […] en general de ninguna manera» era «inferior» al del erudito, «sino superior a éste, como nos lo ha enseñado la guerra»; sólo que nadie quería admitirlo. «Nadie cree que en particular la discreción de los periodistas capaces es mayor que la de otra gente. Y sin embargo, así es» (I/17, 192). ¡Esto lo dice nadie menos que Weber, quien tanto rabiaba y litigaba contra las indiscreciones periodísticas! Pero la lógica es evidente: un periodista con fama de discreción puede allegarse más fácilmente informaciones confidenciales que le serán útiles aun cuando no las revele. El honor no es un tic irracional, sino un elemento de inteligente racionalidad profesional. Y desde luego, a partir de esa racionalidad también el investigador auténtico en el sentido weberiano posee honor: el honor de la veracidad absoluta y de la calidad metódica. No obstante, en el mundo de Weber pululan científicos, periodistas y naturalmente también bolsistas sin honor.[65] Porque una profesión, a fin de cuentas, no genera automáticamente la honorabilidad correspondiente. Por lo visto, para ello se requiere además una calidad personal, ya sea por naturaleza o por tradición cultural.

Los secretos de la práctica como callejón sin salida para la teoría

Cuando Weber, recién instalado como catedrático de

economía, asume como su campo de investigación el de la bolsa de valores, un área típica de secretos reservados a los entendidos, sobre el cual aparentemente fue el primer catedrático alemán en ofrecer un curso (I/5-1, 103), pudo preguntarse si con ello se adentraba en un campo prometedor que abría nuevos cauces de investigación. Era dudoso, y fue ahí donde Knut Borchardt aparentemente descubrió un dilema que fue agravándose con el tiempo para el Weber economista político. Éste, si bien había acertado al elegir la bolsa como tema de investigación, porque ahí podía poner en juego su preparación jurídica,[66] no lograba penetrar más profundamente en el aspecto económico. Hubo motivos para que las minuciosas evaluaciones weberianas de la encuesta bursátil cayeran en el olvido, porque no implicaban un avance para la investigación. En las modernas ciencias económicas no había cabida para la idea de los tribunales de honor, al menos hasta que surgiera la economía institucional.[67]

Desde un punto de vista objetivo, precisamente por sustraerse a la teoría abstracta, la bolsa hubiese sido un campo de investigación apropiado para un académico de la talla de Weber, que contaba tanto con enormes conocimientos históricos como con sensibilidad psicológica y se sentía atraído por caminos poco convencionales. Kostolany comenta que el banquero ideal «debería ser sabio como Salomón, inteligente como Aristóteles, fuerte como Sansón y viejo como Matusalén»…[68] ¡nada mal! Los flujos financieros globales de los tiempos recientes deberían ser motivo para reflexionar de nueva cuenta sobre los regímenes bursátiles capaces de restituir un mínimo de confianza, pero todo el estilo científico de la economía moderna, con su carácter abstracto y su formalismo cuantitativo, está muy lejos de semejante planteamiento. Si se les plantea un tema de esta índole, los economistas neoclásicos no entienden de qué se

trata. En el caso de Weber es probable que su creciente aversión contra una economía institucional al estilo de Schmoller lo haya disuadido de seguir desarrollando una doctrina de las instituciones económicas. Pero sin duda hubo otro factor, además de ése: para ir al fondo del tema del *honor*, tal como él lo entendía, debía haber tematizado también la naturaleza humana, y contra un naturalismo de este tipo fue desarrollando un bloqueo precisamente en los años siguientes.

Hennis señala que Weber, en su descripción de la bolsa, se servía de un vocabulario tomado de la medicina. Según Hennis, se trataba de «un manejo del lenguaje de máxima importancia para comprender su manera de captar la realidad».[69] De hecho, en ocasiones observa al bolsista como un neurólogo de aquella «era nerviosa» cuando señala, por ejemplo, «el despliegue de tensión nerviosa» que tiene que realizar el especulador para poder ganar (I/5-1, 168) y refuta la irritación popular sobre la manera supuestamente fácil en que lograba sus ganancias el bolsista. En la era del telégrafo, del teléfono y del ritmo creciente de las actividades, la especulación bursátil sería uno de los negocios más «enervantes» que existían (I/5-2, 626), lo que Weber ilustra drásticamente. «Lo importante es el hombre»: eso se reconoce no en última instancia en estos puntos. Ahí cabría preguntarse cómo se compaginan este ritmo, este estrés, esta dispersión de la atención con la naturaleza humana; qué tipo de hombre y qué fenómenos patológicos genera la bolsa moderna. Más tarde, Weber, enfermo de los nervios, de hecho llegaría a especular sobre la «psicofísica» del mundo laboral de la gran industria. Pero en aquel entonces no lograba avanzar en este punto. Con enorme afán se vuelca hacia la realidad más moderna, pero no encuentra en ella la verdad. En ocasiones se podría vislumbrar entre las líneas de

sus artículos sobre la bolsa algún elemento de la filosofía hegeliana de la identidad, en el sentido de que todo lo real sería razonable. Pero ésa, sin duda, no sería la última conclusión a la que llegaría Weber.

[*] El Gato Murr es el protagonista de una famosa novela satírica de E. T. A. Hoffman que parodia el ambiente de la sociedad culta a principios del siglo XIX. [T.]

[1] Sigue siendo un clásico en cuanto al tema Hajo Holborn, «Der deutsche Idealismus in sozialgeschichtlicher Bedeutung», en Hans-Ulrich Wehler (comp.), *Moderne deutsche Sozialgeschichte*, pp. 85-109. Holborn interpreta el idealismo, sin embargo, como demasiado unilateral en su calidad de distintivo burgués. Acerca de la crítica de la ideología, deja de lado la cuestión de en qué medida este idealismo tenía un núcleo auténtico en una forma de vida que estaba tan regida por el anhelo de cultura y educación como por la ambición por el dinero, así como por una cierta integridad y desinteresada entrega a la cuestión.

[2] El «idealismo alemán» garantizaba—según anunció Schmoller en 1877—que Alemania tendría la mejor seguridad social del mundo para los trabajadores. Gottfried Eisermann, *Max Weber und die Nationalökonomie*, pp. 30-31.

[3] *Ibid.*, p. 108 n.

[4] Caroline E. Playne, *The Neuroses of the Nations*, pp. 450-451.

[5] A. Weber, *Gedanken zur deutschen Sendung*, p. 40.

[*] «¿Qué será lo que estremece el angustiado pecho en un éxtasis de deleite, lo que impulsa el espíritu hasta celestiales alturas? ¿Será el presentimiento de placeres divinos? ¡Sí! Ábrete, mi pobre corazón, asume acciones valerosas; el triste dolor mortal se convierte en gozosa alegría. La esperanza vive… ¡olfateo carne asada!»

[6] Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, vol. 2, Leipzig, 2a. ed., 1905 (1a. ed., 1873), p. 27.

[7] Wilhelm Ostwald, *Die Forderungen des Tages*, p. 7.

[8] Ana 446 Escrito 20 VI.

[9] I. Gilcher-Holtey, «Max Weber und die Frauen», p. 147.

[10] Marianne a Helene Weber, 7 de junio de 1902, SG.

[11] Ana 446 Escrito 14, 6 de diciembre de 1895.

[12] Max Weber, «Zur Rechtfertigung Göhres», *Die Christliche Welt*, año 1892, columna 1109 (I/4-1, 119).

[13] Así lo dijo en enero de 1905 en una carta a Harnack, quien le había reprochado que sobrevaloraba la importancia de las sectas para lograr la imposición de los modernos valores burgueses. Por el contrario, respondió Weber, «Sólo el idealismo radical podría lograrlo». W. J. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, p. 76.

[14] Incluso el primo de Max Weber, Otto Baumgarten, quien se dedicó a la teología, conservaba de sus tiempos en la escuela un «profundo respeto por la consecuencia y la regularidad, la exactitud y el poder irrefutable de las reglas matemáticas y las leyes naturales». O. Baumgarten, *Meine Lebensgeschichte*, p. 21.

[15] V. Hehn, *Kulturpflanzen und Hausthiere*, pp. 2 y ss. («Aussaugung durch Kultur»); al respecto, Andreas Zehetmair, *Carl Nikolaus Fraas (1810-1875). Ein bayerischer Agrarwissenschaftler und Reformer der intensiven Landwirtschaft;* J. Radkau, *Natur und Macht*, pp. 160 y ss.

[16] W. Hennis, *Weber und Thukydides*, p. 22; P. Honigsheim en *WuZ* 217.

[17] W. Hennis, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, pp. 194, 198.

[18] *Ibid.*, p. 198; K. C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neokantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, p. 233.

[19] Bjarne Jacobsen, *Max Weber und Friedrich Albert Lange: Rezeption und Innovation*, p. 7.

[20] F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, p. 50.

[21] Immanuel Kant, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, octavo teorema.

[22] K. C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neokantianismus*, p. 233.

[23] O. A. Ellissen en el prólogo a F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, vol. 1, pp. 13-14.

[24] Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, p. 162 (fragmento 229).

[25] Claus-Dieter Krohn al autor, 9 de enero de 2005.

[26] E. Demm, *Von der Weimarer Republik zur Bundesrepublik*, p. 90. Norbert Elias (*Über sich selbst*, p. 156): «La sociología de Mannheim, como también la de Max y Alfred Weber, en el fondo deben entenderse como formas diversas de analizar a Karl Marx».

[27] N. Elias, *op. cit.*, p. 124.

[28] Klaus Christian Köhnke, *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, p. 453.

[29] H. Ando, *op. cit.*, p. 598.

[30] Knut Borchardt al autor, 8 de enero de 2004: Weber nunca habría «utilizado» a Marx «de manera sistemática»; «no sabe qué hacer con Marx desde el punto de vista teórico». Esto se explica, entre otras cosas, porque desde época temprana anunció «mucha simpatía por la teoría subjetiva del valor»; eso lo separaba de la teoría del valor-trabajo marxista. Le agradezco a Knut Borchardt por haber revisado de manera intensa y crítica este capítulo.

[31] Joseph A. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, p. 27.

[32] H. Herkner, *Die Arbeiterfrage*, 1902, p. 110.

[33] D. Lindenlaub, *Richtungskämpfe…*, p. 76.

[34] Marianne a Max Weber, s. f. (1897), SG.

[35] Casi exclusivamente sobre este tema, y no sobre la toma de posición explícita de Weber respecto a Marx, tratan casi todas las publicaciones correspondientes. Siguen siendo fundamentales: Karl Löwith, «Max Weber und Karl Marx», en K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, 1960, pp. 1-67; Günther Roth, «Das historische Verhältnis der Weberschen Soziologie zum Marxismus», *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, pp. 429-447; Jürgen Kocka, «Karl Marx und Max Weber im Vergleich. Sozialwissenschaften zwischen Dogmatismus und Dezisionismus», en Hans-Ulrich Wehler (comp.), *Geschichte und Ökonomie*, Colonia, 1973, pp. 54-84; W. J. Mommsen, «Kapitalismus und Sozialismus. Die Auseinandersetzung mit Karl Marx», en W. J. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, pp. 144-181; «Karl Marx und Max Weber. Eine Diskussion mit Sven Papcke, Jerzy Topolski und Hans-Ulrich Wehler», en C. Gneuss y J. Kocka (comps.), *Max Weber. Ein Symposion*, pp. 102-125.

[36] J. Radkau e Ingrid Schäfer, *Holz. Ein Naturstoff in der Technikgeschichte*, p. 174.

[37] Herwig Birg, *Die Weltbevölkerung. Dynamik und Gefahren*, pp. 31, 52 y ss.

[38] Anna Bergmann, *Die verhütete Sexualität. Die Anfänge der modernen Geburtenkontrolle*, pp. 286 y ss.

[39] Werner Sombart, *Der Bourgeois*, p. 464.

[40] Ya en la *Historia agraria romana* Weber permite reconocer que considera la presión demográfica como un problema antiquísimo de la humanidad, y dice que el «sacrificio humano» era «la más antigua medida de política demográfica» (I/2, 160).

[41] W. Hennis, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, p. 180.

[42] Como en su disputa con Eduard Meyer (W*L* p. 237 n.).

[43] Dieter Lindenlaub, *Richtungskämpfe…*, p. 14; el propio Weber afirma, en su discurso inaugural en Friburgo, acerca de «nuestra generación»: «Somos testigos de cómo crece en una medida inimaginable su interés por las preguntas que precisamente ponen en movimiento a nuestra ciencia. En todos los ámbitos encontramos que la perspectiva económica está ganando terreno» (I/4-2, pp. 561-562).

[44] Incluso en el especialista en derecho público Georg Jellinek, tan apreciado por él, Weber reconoce con mirada crítica la típica forma «en que los *juristas* tratan asuntos *políticos*». «Cuanto más ingeniosos son, más se ven atacados por la ceguera del formalismo» (a Alfred Weber, 22 de mayo de 1907; II/5, 311). Weber quería sacudirse así, de forma consciente, su propio pasado como jurista, pero éste siguió determinando algunos elementos estilísticos.

[45] W. Hennis, *Max Webers Fragestellung*, p. 126 n.

[46] «*Yo* estoy convencido de que la singularidad personal (que usted sin duda posee en alto grado) se expresa *sólo* si ésta es *involuntaria*, si desaparece detrás del libro y su objetividad, así como todos los grandes maestros han desaparecido detrás de su obra.» Weber a Sombart, 16 de julio de 1908, II/5, 605.

[47] G. Eisermann, *Max Weber und die Nationalökonomie*, p. 115.

[48] Helene Weber a Ida Baumgarten, 13 de enero de 1888.

[49] Goldschmidt mencionó la tesis doctoral de Weber en la nueva edición de su *Universalgeschichte des Handelrechts [Historia universal del derecho mercantil]* sólo una vez de manera aprobatoria y 10 veces para criticarla (Knut Borchardt al autor, 9 de diciembre de 2003; Knut Borchardt, *Max Webers Börsenschriften: Rätsel um ein übersehenes Werk*. Acerca del examen en que presentó su tesis doctoral, Weber le cuenta en una carta a Hermann Baumgarten (JN 312) que «salió con un ojo morado». Acerca de la relación de Goldschmidt con la familia de Weber, *cf. R* 459 y ss.

[50] Erik Reger, *Union der festen Hand*, p. 256; tras «Ottokar Wirtz» se esconde Hugo Stinnes (Gerald D. Feldman, *Hugo Stinnes*, p. 936).

[51] L. Brentano, *Mein Leben…*, p. 233.

[52] Respecto a las subsecuentes explicaciones sobre los escritos de Weber acerca de la bolsa de valores le debo un gran agradecimiento a un detallado comentario crítico que Knut Borchardt, el editor de los correspondientes volúmenes en *MWG* (I/5), hizo sobre el manuscrito.

[53] Hans Rosenberg, *Grosse Depression und Bismarckszeit*, p. 56.

[54] W. Sombart, *Der Bourgeois*, p. 461.

[*] «Y el judío, corvo de pies, de nariz y de pantalón, repta hasta la alta bolsa, profundamente corrupto y desalmado.»

[55] Incluso un cerebro tan crítico como Maximilian Harden, él mismo de ascendencia judía, veía en la bolsa de valores, en la época del gran colapso, un «negruzco hervidero de ladrones bancarios». El antisemitismo de Stoecker era para él «una prueba de miopía, pero ciertamente también una prueba de valor, de coraje». Maximilian Harden, *Köpfe*, primera parte, pp. 178, 180.

[56] W. Hennis, «"Auf die Personen kommt es an": Zu Knut Borchardts Edition der "Börsenschriften"», en W. Hennis, *Max Weber und Thukydides*, pp. 96-97.

[57] K. Borchardt, *Max Webers Börsenschriften*, p. 17.

[58] André Kostolanyi, *Kostolanyis beste Tips für Geldanleger*, p. 263.

[59] Lothar Weyhe, *Levi Goldschmidt. Ein Gelehrtenleben in Deutschland*, pp. 222-231.

[60] Tampoco en sus escritos sobre la bolsa, igual que en su discurso inaugural en Friburgo, pierde Weber la oportunidad de lanzar una indirecta contra la «cultura ética»: «Pues una bolsa de valores fuerte no puede ser un club de "cultura ética", y los capitales de los grandes bancos no son "instituciones de beneficencia", del mismo modo que no pueden serlo las escopetas y los cañones» (I/5-2, 655).

[61] En una nota de pie de página (I/5-1, 158) a Weber le parece notable que, por lo general, los acuerdos sobre negocios en la bolsa de valores se hagan de manera oral y sin incluir a ningún testigo y que, no obstante, prácticamente nunca se diera el caso de que alguien pusiera en duda estos pactos. «En lo sucesivo sería imposible para el afectado seguir en la bolsa, pues la confiabilidad absoluta de la palabra compone la base de su existencia.»

[62] Un buen ejemplo lo constituye Ludgera Vogt y Arnold Zingerle (comps.), *Ehre. Archaische Momente in der Moderne;* al menos, la colaboración de Justin Stagl (pp. 35-56) trata de «Die Ehre des Wissenschaftlers» [«El honor del científico»].

[63] W. Hennis, *Weber und Thukydides*, pp. 97-98.

[64] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, Max a Alfred Weber, 15 de enero de 1895. *Ibid.*,24 de enero de 1895: «Parecería que me persigue la maldición de llegar a tiempo a todas partes para prestar servicios de verdugo. Aquí debimos disciplinar a un colega por una indecencia general del carácter y, naturalmente, como a los otros les repugna, debí ser yo quien enfrentara la desagradable tarea de llevar a cabo la acción».

[65] Respecto a este tema, de nuevo Kostolanyi: *Kostolanyis beste Tips*, p. 261: «Aunque es cierto que desprecio a los parásitos de la bolsa, los especuladores que todos los días compran y venden, debo admitir que sin ellos la bolsa de valores no sería la bolsa de valores, y que sin ella el sistema capitalista no podría existir. Pues cuantos más parásitos participen, mayores son las ganancias y la liquidez».

[66] K. Borchardt, *Max Webers Börsenschriften*, p. 26.

[67] Aunque este tema carezca de interés desde el punto de vista de la teoría, a partir de la experiencia concreta puede darse una ponderación muy diferente. Así lo afirma Helmut Schmidt (*Handeln für Deutschland*, p. 228): «Las actuales recesiones en los Estados Unidos y Japón son, en gran medida, consecuencia de una supervisión del crédito absolutamente insuficiente».

[68] *Ibid.*, p. 208.

[69] W. Hennis, *Weber und Thukydides*, p. 99, también p. 46.

Creatividad como cataclismo

El enigma de la fama de Weber

No resulta fácil explicar y menos aún resumir en un concepto por qué Weber llegó a ser tan famoso. Aquellos investigadores que trabajan sobre él durante largos años conocen de sobra sus debilidades, y en ocasiones se pueden presenciar en ellos auténticas explosiones de rabia contra Weber.[1] Pero ¿por qué le dedican, a pesar de ello, tanto tiempo valioso de sus vidas? Como respuesta, aducen determinados conceptos, tesis, teorías, métodos de Weber: los tipos de dominio legítimo, la supuesta afinidad electiva entre ética puritana y «espíritu» capitalista, la doctrina del tipo ideal y de la exclusión de juicios de valor de la ciencia. Todo esto está muy bien, pero ya en tiempos de Weber se ponía en duda que *La ética protestante* soportase una verificación empírica; y en cuanto a la tan socorrida «exclusión de juicios de valor», entre los sociólogos desde hace mucho se considera poco menos que una perogrullada que sería más inteligente adquirir conciencia del propio interés de conocimiento con todo y los juicios de valor que éste contiene, en vez de creer que se podría escribir sobre temas histórico-sociológicos—al menos sobre los más importantes—sin ningún tipo de valoración.

¿Y los conceptos? El «carisma»—que estrictamente hablando no es un término original de Weber, pero se volvió famoso gracias a él—se convirtió en el más exitoso de sus conceptos, pero ya ante su «amor acosmístico», ese amor que rompe con los órdenes sociales, las ciencias sociales no supieron bien a bien qué hacer. En general Weber no mostró gran habilidad para puntualizar sus ideas en conceptos breves.[2] Dominado por la premura, sin cesar entrecomillaba palabras, probablemente porque pensaba que todavía no había encontrado el término certero. No era el tipo de investigador cuya fama se basa primordialmente en la acuñación ingeniosa de conceptos que se prestaran para hacer las veces de marcas registradas. Lo concreto le atraía, no en último lugar porque «la comprobación en situaciones históricas concretas» desenmascara «la ambigüedad de conceptos aparentemente unívocos».[3]

Especialmente entre los años de 1903 y 1907 Weber publicó—las más de las veces en confrontación con otros intelectuales—una serie de extensos tratados teóricos y metodológicos que los administradores de su legado convirtieron más tarde en su «doctrina de la ciencia». Pero son esos escritos los que figuran entre los más indigestos de toda su obra, y fueron redactados con grandes gemidos en tiempos sombríos, caracterizados por repetidas recaídas en su padecimiento. En 1913, cuando gozaba de buena salud, detestaba la «pestilencia metodológica» de la que creía ver afectada la sociología (*B* 139).[4] En esta supuesta «teoría de la ciencia» difícilmente se encuentra la esencia perdurable de su creación. Pero también su multicitada conferencia del 7 de noviembre de 1917 sobre «La ciencia como profesión» refleja sólo de modo muy limitado su propia manera de hacer ciencia. Él fue, en realidad, todo lo contrario de aquel especialista estrecho de miras al que presenta en dicha

ponencia como el tipo moderno de experto. No es posible captar su idiosincrasia a partir de un puñado de citas extraídas de estos escritos.

El estudioso querría formarse una idea del proceso creativo de Weber, de la manera cómo concebía las ideas y las desarrollaba en su pensamiento, de su técnica de trabajo, porque es ahí donde radica la productividad intelectual, mucho más que en las teorías y métodos descritos en los libros de texto. Pero este proceso creativo no resulta fácil de reconstruir en el caso de Weber. Parece que Marianne, a quien por cierto no le parecía ejemplar la manera de trabajar de su esposo, borró sistemáticamente muchas huellas. De casi ninguna de sus obras se conservan manuscritos o diferentes versiones manuscritas y mucho menos aún apuntes preliminares (y aun si existiesen es dudoso que alguien logre sacar algo en claro de ellos). Sus conferencias y clases académicas tampoco las redactaba sino que sólo preparaba algunos apuntes con términos clave.[5] «Ayer empaqué tus cuadernos de apuntes, pero fue una verdadera ensalada de arenques, muchachito desordenado que eres», le escribe Marianne a Max Weber en 1919, durante la mudanza de Viena a Múnich.[6] Él hacía anotaciones en pedazos sueltos de papel dispersos sobre dos mesas en su estudio muniqués. Para Marianne eso representaba un «caos», contra el cual sentía verdadera repugnancia estética:

> El escritorio ¡ése sí era un tabú! Un caos de papeles entre los cuales con frecuencia buscaba furiosamente un papelillo de apuntes o una carta, experimentando la malicia de los objetos. Tuvo que pasar mucho tiempo hasta que mi instinto estético se resignase a tolerar semejante isla de desorden en su cuarto, y los pocos accesos de ira que yo le provoqué se debieron casi todos a ese impulso de orden, que él llamaba cuadrado, el cual, según decía, tenía que manifestarse en un amontonamiento cuadrado de libros y hojas […] Decía que no le alteraba tanto tener que buscar cuando sabía con certeza que había sido él mismo quien había traspapelado las cosas; incontables veces acudí a socorrer su desvalimiento masculino con secreto orgullo de mujer.[7]

Efectivamente, por lo demás Marianne casi nunca menciona accesos de ira de su esposo dirigidos contra ella. Todo aquel que trabaja con un caos de papeles como el de

Weber entiende su enojo. Pero no cabe duda de que si él descubrió procesos de racionalización en todas partes en la historia universal, eso no refleja en modo alguno su propia forma de trabajar. Como comenta Theodor Heuss, la «manera de trabajar» de Weber, con la cantidad de cuestiones diversas que afrontaba paralelamente, da la impresión de agitación y falta de racionalidad (*WzG* 157). Se observa una incapacidad sorprendente de cualquier tipo de economía laboral y al mismo tiempo se aprecia lo bien enterada que estaba Marianne de la situación de su estudio.

El horror de los biógrafos es la letra descuidada y garabateada de Weber. La misma ya había sido el terror de quienes recibían sus cartas, al igual que de los tipógrafos, que se las tenían que ver con sus manuscritos, lo que denota una asombrosa falta de consideración con los destinatarios pero también una incapacidad de dominar su propia motricidad. Su enfermedad contribuyó a empeorar aún más su letra.[8] Cuando a finales de 1902 Marianne trató de copiar un manuscrito de su esposo se exasperó: «Es como si uno tratase de descifrar símbolos cuneiformes y adivinanzas, y más de una vez echo pestes».[9] Con cierta frecuencia la ilegibilidad de su escritura retrasaba alguna publicación o daba pie a que él tuviera que aportar dinero, para lo cual tuvo que pedir préstamos a su madre (I/5, 52-53). Por lo visto, aun con la mejor voluntad, le costaba muchísimo disciplinar su mano. Había momentos en que creía incluso que por su «incapacidad caligráfica» tendría que renunciar por completo a escribir (I/5, 123).

Si su mano volaba por encima del papel, con las letras inclinadas ora hacia un lado, ora hacia el otro, eso seguramente no sólo se debía a su talante nervioso, sino también al hecho de que a menudo sus pensamientos se

atropellaban y acudían a su mente de a varios a la vez. Se quejaba de no poder pronunciar «varias series de ideas correlacionadas a un mismo tiempo», y sentía envidia por Richard Wagner, quien con su enorme orquesta podía hacer tocar simultáneamente a numerosos instrumentos,[10] mientras que a él le irritaba la «corriente de la época, que pone exagerado peso en el valor de la forma y desperdicia el tiempo en el esfuerzo de darle carácter de obra de arte a estructuras científicas» (*L* 322), actitud que limitó la resonancia de Weber entre sus contemporáneos pero contribuyó a que sus escritos perduraran mucho más allá de la era guillermina.

La corriente de las ideas y la corriente de la historia

Cuando el 30 de abril de 1919 le describe a Else el «*tormento* desmesurado del trabajo […] el cual no puedo abandonar sin arruinarme», no sólo se refiere al esfuerzo de obligarse a permanecer en el escritorio mediante una «técnica de concordancia permanente de los propios estados increíbles» sino también a la lucha poco menos que desesperada por darle forma legible al fluir de sus ideas. Le causaba enorme tensión

> que sólo se pueda llevar al papel una fracción tan *diminuta* de todo lo que se va conformando en la mente […] Porque si «recibo» o permito contemplativamente que *interiormente* me lleguen los pensamientos, todo fluye—da igual que sea mucho o poco, valioso o sin valor—fluye en abundancia—y entonces comienza la lucha de captarlo para el *papel* […] y ése es realmente para mí el «tormento» casi insoportable, que bien podría notarse en el «estilo».

Como pocos otros testimonios de Weber, este suspiro profundo a la vez que placentero arroja luz sobre lo más íntimo del proceso creativo weberiano. Al menos en la etapa tardía de su vida, es en un estado de *contemplación* en el que mejor le vienen las ideas, a veces también al imaginarse situaciones de acción, pero con menor frecuencia en la polémica y durante decisiones prácticas.[11] Weber era un hombre irritable que fácilmente se tornaba agresivo y conocía

estados de ira permanente, pero, a diferencia de Marx, cuyos escritos principales son casi todos polémicos, no era particularmente creativo en sus fases agresivas. En la discusión verbal con posiciones contrarias en repetidas ocasiones tuvo salidas contundentes, pero al escribir su creatividad se despliega mejor en la meditación. A menudo parece importarle sorprendentemente poco el efecto público, sobre todo en los años que siguieron a su crisis, cuando todavía se sentía débil. Hacia finales de 1905 Marianne deplora que Max «escribe un artículo tras otro, que luego se entierra en el archivo y apenas es leído por unos cuantos. Pero ese prodigarse parece ser la característica de todas las mentes extraordinariamente ricas».[12]

Weber, quien percibe la historia como un fluir infinito, también experimenta sus propios pensamientos como un flujo. ¿Acaso, en última instancia, son parte de aquel gran flujo, aquel proceso natural que se distingue ciertamente del proceso hegeliano de autodesenvolvimiento del espíritu universal? La posibilidad de conocer al mundo, ¿radica a fin de cuentas en una identidad elemental entre el yo y el mundo? Theodor Lessing se burla en una rima de la metáfora del fluir de los historiadores: «Da steht er und sagt: "Alles schwimmt, / Bis der Strom ihn selber nimmt"».[13] Max Weber, en cambio, parece haber comprendido a nivel no sólo racional sino también emocional que él, como científico, tampoco contaba con un punto arquimédico fuera del fluir de la historia. Es probable que ahí radique en buena parte la causa de su extraña falta de ambición por producir libros que en su forma externa representasen algo perfecto, definitivo, de modo que al final dejó más que nada fragmentos que constituyeron para sus sucesores una tentación de concluir lo inconcluso. En sus años funestos, en los que era incapaz de llevar a término obras mayores, incluso debe de haberle

resultado reconfortante la idea de lo efímero de la fama académica.

A primera vista resulta paradójico que un hombre tan dominado por sus impulsos internos como Max Weber se haya basado, para la mayor parte de sus obras—con excepción de aquellas sobre la religión—en impulsos externos, aun cuando éstos se los buscara él mismo. Al parecer no sentía el deseo de estar al inicio mismo de una nueva corriente de investigación, sino que veía más bien que su papel consistía en involucrarse de manera crítico-revisionista en un proceso intelectual en marcha. Cuando, respondiendo a un deseo íntimo de Marianne, quiso escribir sobre Tolstoi, le solicitó a Rickert un estudio sobre Tolstoi que había escrito el hijo de aquél, «porque *sin un impulso* difícilmente tomo la decisión de decir algo por mi parte. Siempre necesito un "motivo" para ello» (II/7-1, 250). En el caso de Tolstoi esperó en balde un impulso externo.

Ciencia sabia y curiosa

Dado que Weber buscaba «impulsos» externos, leía a menudo con mucha curiosidad las cosas más diversas, sin someterse a una rigurosa economía de trabajo. En este sentido, Georg Simmel actuaba de manera muy diferente. Cuando en 1909 Lukács le hizo llegar un manuscrito, Simmel le dio a entender sin tapujos que sólo leía lo que podía servirle para su próxima publicación. «Perdí por completo la práctica de preguntar si un libro es objetivamente bueno o malo; sólo me interesa si puede aportarme algo para mis fines o no.»[14] Ésta es la conducta de muchos investigadores obsesionados con sus propias publicaciones, pero no la de Max Weber. Todo el estilo tosco de sus trabajos está determinado por el hecho de que no sólo incluía aquello que se avenía llanamente

con su propio razonamiento, sino también lo otro, lo engorroso. Y una y otra vez se observa una inclinación casi exagerada por señalar cuestiones no resueltas.

Si de acuerdo con el método de Max Weber se quisiesen construir tipos ideales de investigadores, se podría distinguir entre un tipo sabio y otro curioso. El primero ya tiene en mente ideas muy concretas cuando aborda un tema de investigación; el otro, en cambio, siente atracción por un tema justamente porque todavía no sabe a dónde lo va a conducir. Se trata de tipos diversos de libido científica que por regla general se combinan con diferentes tipos de personalidad. En el mejor de los casos, todo investigador debería tener algo de ambos tipos, pero con frecuencia uno de los gustos se halla más desarrollado que el otro. ¿Cuál de estos tipos era el de Weber? Hay motivos para clasificarlo de forma preponderante en el primer tipo. Ya en las cartas de su juventud hay muchos comentarios penetrantemente sabios. Weber podía ser muy disputador, y tenía muy desarrollada la capacidad de construir una realidad en su propia cabeza. Pero aun así debe haber tenido una enorme curiosidad, sobre todo en sus buenos tiempos. De qué otra manera se explicaría que durante la Revolución rusa de 1905 se dedicase apresuradamente a aprender ruso para obtener las informaciones más auténticas, o que estudiase detenidamente la «psicofísica» del moderno trabajo industrial, a pesar de que sobre este tema nunca llegara a una conclusión contundente. Los saltos entre temas siempre nuevos, que a un biógrafo como Gregor Schöllgen incluso le hacen pensar en síntomas de un padecimiento psíquico,[15] dan testimonio de una curiosidad excesiva cuyos productos resultan tanto más peculiares por cuanto la curiosidad se mezcla a menudo con una sabiduría igualmente pronunciada.[16]

Cuando en 1910, en una carta a su hermana Lili, Weber comenta sobre el estilo de Rilke, en lo que son probablemente las reflexiones más extensas sobre poesía que de él se conozcan, por mucho que difiere del poeta, parece dar a conocer también una parte de su propia estética estilística:

> Lo que tú dices sobre la estructura del verso, en particular el decrecimiento y corte de las líneas con palabras de bajo énfasis significativo, me parece sumamente acertado […] tengo la impresión de que en ello radica una cierta rebelión instintiva, subjetivamente necesaria contra aquella *forma* de la rima que genera en nosotros el deseo de lo *concluyentemente* melodioso que relacionamos con este género artístico […] Rilke es un místico, por sus características afín más bien a la mística de *Tauler, no* a la extática o semierótica (*bernardina*) […] No es «él» quien compone versos, sino que «algo» compone «dentro de él» […] Me parece que por *esa* razón siente que el rítmico *cierre* de línea de la poesía plenamente formada produce una excesiva *pérdida* de contenido anímico […] y rompiendo con esa regla poética quiere insinuar lo más posible del carácter inefable, no configurable, de la vivencia subyacente, e incluirlo, por así decir, en la forma. [II/6, 615-616.]

En este pasaje Weber habla por lo menos tanto de sí mismo y de su aversión contra la grata perfección lingüística como de Rilke. Se percibe que se siente empujado por un «demonio»y se muestra sabedor de las sutiles diferencias entre diversos tipos de mística contemplativa y extática, las cuales pasarían desapercibidas para quien no tuviese experiencia propia. Como científico, conocía tanto la profunda dicha de la meditación contemplativa[17] como los estados de arrebato en que los pensamientos se agolpan buscando salir.

Ciencia desenfrenada

Con frecuencia quienes conocían a Weber destacaron el carácter eruptivo de su creatividad; esta percepción se convirtió casi en un lugar común. Mientras que Robert Michels reconoce en los trabajos de Weber las huellas de un parto difícil—«Se nota literalmente que el autor los ha expulsado con dolor»—,[18] su madre suele describir cómo Max «iba y venía por la habitación» y las ideas «brotaban como de un volcán».[19] Para Karl Loewenstein, quien a partir de 1912 formaba parte del círculo de Weber, Max Weber era un «hombre demoniaco». «Tiene algo de impredecible,

volcánico, también en la vida cotidiana.»[20] Immanuel Birnbaum, quien motivó a Weber a dictar sus famosas conferencias sobre «La ciencia como profesión» y «La política como profesión», recuerda que la primera de ellas había brotado «del pecho del orador como a borbotones explosivos» (*WzG* 20). Con semejante estilo de disertación no es de extrañar que a Weber le costase trabajo mantener un curso a lo largo de todo un semestre. A Helmuth Plessner le causó Weber la impresión de un hombre «que ha logrado dominar su eruptividad telúrica» (*WzG* 32). Las expresiones clásicas de este tema se deben a Friedrich Meinecke, y delatan por parte de este historiador de espíritu delicado y amante de la armonía, que en muchos aspectos era literalmente la antítesis de Weber, una mezcla de admiración y distancia. Meinecke en este contexto se remite a Mommsen:

> En sus comienzos despertó el máximo interés de Mommsen, pero, después de poco tiempo, también su preocupación. «Borbotea—dijo de él—, pero borbotea demasiado; primero tiene que borbotear, pero después debe fluir.» Pero aun desde entonces no se ha dado un fluir tranquilo. Todo su trabajo fue una secuencia de violentas erupciones. El anhelo clasicista de las anteriores generaciones, de una ampliación armónica de la obra científica de toda una vida, ha quedado para él muy atrás. Su mismo estilo, falto de armonía, que a menudo concentra los pensamientos con una grandilocuencia forzada y en otros momentos los sobrecarga con razonamientos y digresiones, derivadas sin forma alguna de la primera concepción abstracta, delata la intranquilidad y energía de su tiempo, a la vez que un temperamento titánico singular. Trata sus problemas en cada caso con portentosos asaltos y zarpazos, pero al mismo tiempo también con una rigurosa autodisciplina del espíritu y una metodología racional que consideró como el contrapeso imprescindible de sus pasiones naturales y que, por lo tanto, se esforzaba por cultivar como un deber sagrado.[21]

Impetuosidad apenas contenida. ¡Weber, el científico, como una fiera que se encierra a sí misma tras las rejas! Meinecke, por su parte, no era en absoluto un volcán y no tenía que esforzarse por controlar sus pasiones, sino que había desarrollado más bien el arte de incorporar emociones y juicios de valor en forma semioculta en sus exposiciones.[22] De manera subliminal, su texto denota aversión hacia el estilo de Weber, totalmente contrario al suyo. Con todo y su admiración por la *Biografía* de Marianne y su protagonista, en 1927 Meinecke se expresó en términos aún más directos, señalando que el «descuido por la forma» de Weber también

habría repercutido en desmedro de la fuerza persuasiva de sus contenidos y, en general, de la cultura científica. «Si llegase a generalizarse el descuido por la forma en las ciencias, estaríamos yendo hacia su barbarización» (*WzG* 145). Para el economista Moritz Julius Bonn, quien admiraba la claridad clásica latina de un Lujo Brentano, el estilo de Weber se caracterizaba por «una buena parte de barbarie germánica, que en ocasiones hace estragos, rompiendo todas las coberturas». Y una vez más las metáforas de los cataclismos: «Hacía pensar en un enorme campo de ruinas que una tremenda erupción volcánica había cubierto de bloques de lava y que aún no se había fraguado del todo».[23]

La frase de Mommsen, «borbotea pero no fluye», se volvió proverbial entre los entendidos, que se sentían escépticos frente al culto a Weber. Cuando el filósofo Hermann Glockner deploró ante Rickert el «estilo entrecortado» de Weber, aquél respondió afirmativamente que eso mismo ya lo había dicho Alfred Dove, un historiador muy amigo de Meinecke.[24] «Dijo que de Weber no quedaría nada a pesar de sus abundantes ideas. Efectivamente, creo oírlo aún como dijo algún día: Max Weber no es de primer nivel; borbotea y borbotea pero no fluye; primero debe borbotear y luego fluir.»

También el filósofo Paul Hensel, quien confesó que sólo en muy contadas ocasiones había sentido «el aleteo del genio» tan intensamente como en el caso de Weber, admitió lo «chapucero y falto de forma» de los escritos de éste, añadiendo, sin embargo, que «en la conversación personal se despliega lo instantáneo y arrollador de su fuerza creativa con una sobrecogedora incondicionalidad». «Pero para ello necesita la sala llena de gente; en el círculo más íntimo prefiere escuchar; se adapta al interlocutor y muestra un cálido interés.»[25] También en el trabajo científico de Weber se

observan diversos estilos de comunicación, desde monólogos desconsiderados hasta una comprensión sensible. Al recuperar lentamente su capacidad de trabajo después de las peores épocas de depresión, en ausencia de Marianne se siente «relegado a monólogos […] como los practican los personajes de los dramas chinos o indios», ya que «cualquier compañía le echa a perder el placer» (*L* 282).[26] ¡Pero al menos ha regresado el placer intelectual!

Max Weber mismo solía decir: «Me importa un bledo el estilo; yo escupo mis pensamientos».[27] Al parecer en él alternaban fases de desgano depresivo con periodos de un trabajo eufórico, en los que era arrollado por la arremetida de sus ideas y su «voracidad intelectual» (*L* 507), sintiendo al mismo tiempo la necesidad de aprovechar al máximo estos estados, ya que no sabía cuánto irían a durar. Si uno toma en cuenta cuánto tiempo perdió por los largos años de su enfermedad, por las repetidas fases de disminución de su capacidad de trabajo y por todos aquellos pleitos, perseguidos con inmensa energía sin que implicaran el menor avance en términos científicos, no puede uno más que preguntarse cuándo leyó todos esos libros y concibió y plasmó en el papel tantas ideas que de él nos quedan. Sus cartas no nos dicen mucho al respecto. No era muy proclive a los testimonios personales, y menos aún cuando le sobrevenía el arrebato creativo. Tal como lo hiciera en 1892 con la encuesta de los trabajadores agrícolas, debe de haber trabajado a un ritmo pasmoso también más tarde, cuando le sobrecogía el ímpetu. La «hinchazón de notas de pie de página» (*L* 351) de algunos de sus ensayos, que ya había criticado Marianne,[28] delata que en primera instancia producía sus textos a borbotones y apenas después—si acaso—se ocupaba de documentarlos.

Con frecuencia Weber escribía páginas enteras sin un

punto y aparte.[29] En el fluir de sus pensamientos no se configuraban subunidades menores. A diferencia de otros investigadores, no iba avanzando de ficha en ficha, de cita en cita, sino que se lanzaba a escribir tan pronto como todo estuviera «listo en la cabeza» (I/19, 44). Al abogado del editor Siebeck incluso le pareció «sencillamente horrible» el prólogo de Weber para su *Grundrissder Sozialökonomik [Compendio de economía social]:*«rara vez me he encontrado con semejante cúmulo de extranjerismos y frases intrincadas» (II/8, 625 n.). Hace falta copiar palabra por palabra esos enunciados monstruosos para percatarse hasta qué grado están sobrecargados de inserciones y duplicaciones conceptuales, de modo que apenas acaban de entenderse completamente al cabo de varias lecturas.

Aun en sus clases, en ocasiones Weber exponía sus pensamientos de una manera tan poco estructurada que Marianne se enfurecía. En 1919 Elsa Jaffé le comentaba a Alfred Weber que Max «ahoga paulatinamente a sus estudiantes en un mar de sapiencia vertido sobre ellos […] para enojo de Marianne, que acompaña la lección con "malas calificaciones" susurradas en voz baja».[30] Esto tuvo como consecuencia que la atracción de las clases de Weber fuese menguando tan pronto como quedaba satisfecha la curiosidad por el personaje legendario (*WzG* 34). Pero después de un torrente que arrolla a la mayoría de sus lectores y oyentes, de pronto emite una expresión contundente que muestra de lo que es capaz Weber si se lo propone, llegando incluso a recurrir a registros demagógicos.

Saltando fronteras

Max Weber era sin duda un experto en efectos sorprendentes. Un rasgo particularmente característico eran

sus saltos repentinos por sobre las fronteras, fuesen éstas de índole espacial, temporal o de especialidad, así como la distancia entre esferas inferiores y superiores, materiales y espirituales. Algo de esto se aprecia ya en sus escritos tempranos: un ir y venir entre la Antigüedad clásica y la época moderna, un análisis de la base agrícola del Imperio romano a partir de la agrimensura, el descubrimiento de un cierto sentido del honor como factor de un régimen bursátil eficaz. En las obras posteriores los saltos de fronteras se vuelven cada vez más audaces y se convierten en uno de los atractivos principales de Weber, tanto en sus expresiones verbales como en las escritas.

Frente a la estrechez de una ciencia contenida entre confines gremiales, estos saltos transmiten un sentimiento de libertad y trascendencia. Particularmente después de haberse familiarizado con el antiguo Israel y las culturas de Oriente, Weber se regodea poniendo en juego la superioridad adquirida frente a los especialistas al salpicar sus reflexiones sobre la cultura occidental con la mención de yoguis hindúes, mandarines confucianistas y profetas y sacerdotes de Baal del Israel antiguo, entre otras razones para desmentir opiniones erradas sobre la singularidad occidental. A los socialistas los relacionaba con los burócratas del antiguo Egipto, el jefe de gobierno revolucionario Eisler le recuerda a un chamán, lo que más adelante sería para Georg Lukács un ejemplo aberrante de «formalismo».[31] Con frecuencia gusta de establecer analogías a través de tiempos y espacios que lógicamente presuponen—aunque Weber no lo diga de manera explícita—que la naturaleza del hombre y sus formas sociales siempre son básicamente iguales. Un encanto especial de la obra de Weber radica ya desde sus años iniciales[32] en su muy desarrollada capacidad de ilustrar los fenómenos desde la perspectiva de diversas disciplinas científicas, primero

desde el punto de vista de la jurisprudencia y la economía, más adelante primordialmente desde el enfoque de la religión y por último incluso desde el de la musicología, encontrándoles de esta forma aspectos novedosos y sorprendentes.[33]

Curiosamente, Weber, quien durante una época se afanó tanto con la teoría de la ciencia, no parece haber reflexionado demasiado sobre su predilección por acometer los temas con gran amplitud. Cuando en 1918 retoma sus lecciones académicas en Viena, después de una pausa de casi dos décadas, Marianne apunta: «Si uno le preguntaba por la razón de su apasionamiento al exponer, por ejemplo, problemas tan remotos como el sistema de castas de la India, no lograba expresar lo que le emocionaba más que diciendo algo así como: "Pues aquellos hechos son de por sí tan extraordinariamente interesantes", aunque su exposición sin duda conducía al final a un punto a partir del cual se vertía una luz inesperada sobre problemas muy actuales».[34] A diferencia de aquellos maestros de historia que a toda costa establecen una referencia con el presente, él en ningún momento justificaba sus escapadas exóticas aduciendo que éstas se prestaban para dar a entender mejor el presente.

Claro que la manera weberiana de saltar las fronteras no era, en su época, tan inusual como lo sería hoy en día, cuando la especialización de las ciencias ha avanzado mucho más, a la vez que se ha reducido el ancho de banda de la cultura general. No sólo eminencias de su época como Simmel y Sombart, sino también colegas de Weber casi olvidados hoy en día, como Brentano o Schmoller, o incluso un Gothein o un Schulze-Gaevernitz, sorprenden al lector actual con un polifacetismo tal que uno acaba preguntándose si Weber realmente fue algo tan especial en su tiempo. Pero aun así, la

riqueza de su saber supera con mucho al grueso de sus colegas,[35] probablemente más que nada por la manera en que combinaba la amplitud de su horizonte con una extraordinaria agudeza de visión. Por regla general la visión universal se paga con una cierta vaguedad y arbitrariedad en las asociaciones, como es el caso de Alfred Weber o de Oswald Spengler, cuando éste, por ejemplo, establece una analogía entre la metrópolis helenista de Pérgamo y la ciudad wagneriana de Bayreuth. Las analogías weberianas, sin embargo, no tienen nada de folletinesco. Hermann Kantorowicz, aquel estudioso de la jurisprudencia que internamente llegó a conclusiones mucho más desfavorables para Alemania en la cuestión de la responsabilidad de la guerra que Weber,[36] escribió sobre él en 1922, después de la publicación de sus obras completas: «Nunca en época reciente se hallaban reunidos en una sola cabeza tantos y tan diversos conocimientos, y en ninguna parte se han expuesto con tan acerado lenguaje conceptual». «Pero—continúa—al final se eleva, a pesar de todo, la duda agudizada hasta la desesperación del "¿para qué todo esto?"» (*WzG* 95).

La «naturalidad» de Weber

Oralmente Weber muchas veces se expresaba de manera más plástica y aguda que por escrito. Además, en vida no sólo causó impresión por el contenido de lo que decía o escribía, sino también por su presencia, por su «carisma», podría decirse, usando su propio concepto. El efecto de su presencia es sorprendente, a pesar de que durante muchos años sólo aparecía muy esporádicamente en público. Si bien proclamaba la exclusión de los juicios de valor de las ciencias, no cabe duda de que en lo personal encarnaba valores: veracidad, bravura, cierta distinción y generosidad. A pesar

de que después de haberse dado de baja del servicio universitario no disponía ya del respaldo de ningún poder institucional, gozaba de gran prestigio como personaje insobornable, que se mantenía al margen de las camarillas universitarias, y con frecuencia era requerido como dictaminador cuando se trataba de nombramientos de catedráticos. Cuando después de una larga interrupción volvió a la docencia, fue—según Jaspers—ante todo su «naturalidad» la que cautivaba:

> En él la fisonomía y el gesto permanecían originales. No los envolvía ningún tipo de pedantería o afectación. Se exponía sin la protección de convenciones y máscaras. No atribuía importancia a su persona. Su naturalidad desplegaba su encanto sin mayor reflexión, exponiéndose a cualquier posible ataque. Era la presencia de un ser humano totalmente humano que pensaba lo que ocurría y se tornaba experimentable.

En el conocimiento de Weber, dice Jaspers, se habría traducido «experiencia original […] impuesta tras larga reflexión».[37] También en otros testimonios de su tiempo resalta una y otra vez la fuerte impresión de que los pensamientos de Weber no eran meras elucubraciones cerebrales, sino que nacían de la profundidad de una experiencia personal, y que él respaldaba íntegramente como persona lo que decía y escribía. En el verano de 1918 el *Neues Wiener Tagblatt* escribió sobre la presentación de Weber: «La mirada proviene de lo más íntimo, de pasajes ocultos, y vaga por las distancias más remotas. Con ese aspecto exterior del hombre guarda correspondencia su manera de expresarse. Tiene algo de infinitamente plástico». Y continúa diciendo que la fuerte impresión que causaba no se debía tanto al contenido de sus argumentos, «sino, en primer lugar, a la capacidad de despertar sentimientos que dormitaban en el alma de los demás»,[38] es decir, una capacidad en cierto modo propia de un médium. De la época en que el joven Weber ejercía la docencia no hay informes de este tipo. Por lo visto fue apenas el Weber maduro, marcado por el sufrimiento, quien se convirtió en médium del mundo académico agitado

y desesperado al final de la guerra mundial, en buena parte por el hecho de que encauzó por las vías rigurosas de la ciencia aquellas emociones que por entonces a menudo se dirigían *contra* el mundo académico. Sin embargo, si uno no estaba en el ánimo de acompañar emocionalmente esta interacción entre el orador y sus oyentes, el entusiasmo era menor y se echaba de menos la estructura, como hemos visto que ocurría incluso en el caso de Marianne.

Una frontera que Weber saltaba rutinariamente era la que separa la teoría de lo empírico, la abstracción de la realidad viviente, no en último lugar de su propia experiencia. Quizá sea en este punto donde se presta más que en ningún otro como modelo para hoy. Franz Neumann, quien—inspirado por el concepto weberiano del carisma—redactó después de 1933 la interpretación más famosa del régimen nazi, destaca en Weber particularmente la combinación singular de un «marco teórico» con el «dominio de una enorme riqueza de hechos y la plena conciencia de la responsabilidad política del científico».[39] Jaspers señala que Weber habría combinado «la investigación histórica más concreta con un pensamiento sistemático» de una manera que antes se hubiera considerado imposible.[40]

Si bien el ir y venir entre teoría y casuística es un arte que en alguna medida debería dominar cualquier buen profesor universitario, el talento respectivo suele diferir bastante según el tipo de persona. Así, por ejemplo, el detalle, la observación precisa, no era el fuerte de Alfred Weber, quien además durante alguna época pensaba que por razones de salud debía abstenerse de un empirismo demasiado fatigoso. En abril de 1920 Else Jaffé le escribió, probablemente con una sonrisa divertida en sus labios, después de haber conversado con Max sobre él: «Tu tarea consiste en dar el “principio heurístico”

[…] el material que lo consigan otros. Así lo comenté también con Max, quien habló muy bellamente sobre eso. *Naturalmente* tienes que leer mucho para formarte una opinión, pero nunca debes acercarte al detalle desde una vista de pájaro. Al fin que tú estás muy arriba, muy lejos de las cosas individuales».[41]

Cabe suponer que Alfred Weber percibió la velada ironía de su «vista de pájaro»; él sabía que por ese entonces Else amaba más a Max que a él. Para alguien versado en filosofía clásica alemana esta cuestión del estilo de investigación contenía un simbolismo erótico: Hegel había dicho que era la «cobardía del pensamiento abstracto» lo que le hacía «temer la presencia sensual con una actitud monacal».[42] Y precisamente para el Max Weber que había ido más allá del ascetismo resultaba desabrida una ciencia que sólo se mantenía en las alturas. En un artículo programático de 1904 para el *Archivo de Política Social* pone especial énfasis en la estrecha vinculación entre pensamientos y hechos y convierte el asunto en una cuestión de glotonería científica:

> Hay «glotones de materia» y «glotones de sentido». El gaznate ávido de hechos de los primeros sólo se puede satisfacer con expedientes, folios estadísticos y encuestas; no guarda sensibilidad para las sutilezas del pensamiento nuevo. La voracidad del segundo arruina el gusto por los hechos, destilando cada vez nuevos pensamientos. [W*L* 214.]

Esto recuerda la burla que Mehring hace de Lamprecht, convertido de materialista en espiritualista, cuyos lectores se sentirían como si tuviesen que comer durante semanas enteras sólo crema chantilly.[43] Weber hubiese estado de acuerdo en esto. Pero también sus indirectas contra la voracidad de los hechos dan testimonio de hastío y autorrepugnancia, ya que él mismo había vivido épocas de una voracidad poco menos que autodestructora. La voracidad por los hechos históricos de la escuela de Schmoller siempre tuvo para él algo de obesidad y falta de ingenio.

Max Weber lograba combinar cada vez mejor un placer

intelectual con el otro; tanto en el arte de ejemplificar como en la capacidad de generar nuevas figuras mentales con la colorida variedad de la vida real fue desarrollando, en sus mejores tiempos, un virtuosismo extraordinario. «Cuanto mayor el número de ejemplos, tanto mejor y más convincente», le recomendaba a Robert Michels (II/5, 99). Una ética científica del pensamiento agudo y de la mirada igualmente aguda impregna toda su obra. Uno de los oyentes de sus últimas clases elogiaba la «riqueza de sus imágenes» y «aquel sutil conocimiento del alma humana, con el cual hacía aparecer ante nosotros, sea al granjero puritano o al hombre de negocios norteamericano, con la misma claridad que al aristócrata rural de la vieja Prusia o al patricio florentino de la época de Dante» (*WzG* 38).

Algunas bases en este sentido provenían del estudio de la jurisprudencia: la precisión rayana en la argucia al distinguir entre conceptos cercanos, igual que la inclinación de citar ejemplos escabrosos, en ocasiones ligeramente cínicos. Pero la realidad era para Weber mucho más que un arsenal casuístico para planteamientos normativos. Gertrud Bäumer, quien durante muchos años sostuvo un estrecho contacto con la familia Weber, destacó

> el singular movimiento del lenguaje que con una agudeza lógica peculiar y una gran plasticidad figurativa refleja al mismo tiempo el proceso intelectual: la afluencia de ideas de todo el ancho mundo, y cómo son captadas con mano firme e incorporadas ingeniosamente al contexto lógico; una y otra vez se extienden esas manos durante la labor de recapitulación para atrapar el material que sigue afluyendo. [*WzG* 124.]

Un eros intelectual para el cual era particularmente sensible esta mujer que en lo personal encarnaba las mismas cualidades. Después de la muerte de Weber se desató una verdadera contienda de encomios de virtuosos afines para ver cuál de ellos apreciaba mejor su virtuosismo.

El arte de observar

«Fueron precisamente sus maravillosas observaciones las que me cautivaron tanto», las «bellísimas descripciones», la «inusitada abundancia de impresionantes reseñas»: con estas palabras Pierre Bourdieu evoca su apropiación de Max Weber, quien hasta entonces había estado acaparado en la sociología francesa por el conservador Raymond Aron.[44] Ya a temprana edad Weber había desarrollado el arte de la observación inteligente en sus relatos de viajes. Desde luego no estaba solo en ese arte. La suya era todavía la época de las grandes descripciones de viajes, y en especial entre las familias de comerciantes existía una tradición específica de observación aguda durante los viajes.[45] Pero aun así, las cartas escritas por Weber durante sus viajes poseen un encanto especial. A pesar de que Marianne tendía más a entusiasmarse con la naturaleza que su marido, ella consideraba sus propios relatos de viaje poco menos que prosaicos en comparación con los de su esposo.[46] «Casi todo lo que le llega de ese modo deja huellas en sus obras», comenta Marianne (*L* 281).

¿Realmente se deja inspirar Max Weber por impresiones de viaje, o más bien se aplica a él el eslogan de una conocida editorial de libros de viajes: «Sólo se ve lo que se sabe»? Él mismo lamenta en 1903, en la costa del mar del Norte, haberse convertido en un «meticuloso erudito de gabinete» a quien se le ha desvanecido la capacidad «del goce intuitivo» y que «sólo puede apropiarse de las impresiones en forma discursiva» (*L* 281-282) Pero precisamente con eso da a entender que no es ni su objetivo ni su orgullo acercarse en todo momento a la realidad con conceptos y «tipos ideales», sino que, por el contrario, le encantaría entregarse a la plenitud de la vida sin tener que expresar todo de una vez en palabras. «¡Cómo envidio a los que tienen esa facilidad!», suspira después de este autoanálisis (*L* 282).[47] Parece que con el correr de los años fue progresando en este aspecto; así se

explica que a los admiradores de los años tardíos el encuentro con Weber les pareciese un fenómeno natural.

Entre las cartas de viajes de los primeros años resulta particularmente emocionante la descripción que Weber hace de sus impresiones en el santuario de Lourdes, y éstas resultan ilustrativas en especial en cuanto a la interacción entre ideas previas y nuevos descubrimientos. En la sociología weberiana de las religiones el catolicismo representa el vacío más grande y notable. En Friburgo, en Múnich y en sus numerosos viajes por las regiones meridionales, tuvo constantemente a la vista la cultura católica, pero por lo visto se le dificultaba la elaboración intelectual de estas impresiones, sobre todo dado que durante mucho tiempo estuvo imbuido de estereotipos de lucha cultural *(Kulturkampf)*[*] frente al catolicismo. No obstante, no se cerró a esas impresiones y tampoco se forjó ilusiones liberal-protestantes en cuanto a que la religiosidad católica popular no sólo era efecto de trucos clericales sino que tenía que ver con intensas pasiones.

Si bien la manera en que Weber describe las «fisonomías clericales» que llega a observar en Lourdes recuerda en ocasiones al *Pater Filuzius* de Wilhelm Busch, transmite al mismo tiempo la comprensión de que el catolicismo tiene muy diversos rostros.[48] En el centro de peregrinación del sur de Francia Weber obtiene ante todo, por primera vez, una impresión sensorial del elemento de éxtasis colectivo en la religión, cuando después de una larga y monótona salmodia —*Mère de Dieu, priez pour nous*—, que se acrecienta hasta una especie de estado de trance, de pronto se produce una histeria colectiva a la vista de una curación real o supuesta. En cualquier religión auténtica no se trata de nimiedades sino de la redención de un estado de profunda aflicción: al parecer el protestante Max Weber nunca antes lo había percibido con

tanta claridad como en Lourdes, aunque sólo más tarde estructura su sociología de las religiones a partir de esta idea. En primera instancia, el éxtasis religioso, que presencia sin tener una teoría al respecto, lo incomoda. «Jamás voy a olvidar a esa pobre niña de 12 años, acostada en una camilla, mirando temerosa a su alrededor, castañeteando los dientes, amarillenta y tremendamente agitada.»

Detrás de toda la turbulencia ve, sin embargo, un arte católico del dominio de las masas que describe con una metáfora musical: si bien ante una «observación superficial todo el asunto da la impresión de una madeja humana que se arremolina con bastantes aspavientos», «quien conoce la psicología de la Iglesia católica le presta atención individual y precisa a los individuos en ese ovillo y ahí apenas llega uno a darse cuenta de los imponentes acordes que toca en el sistema nervioso de la masa […] Como instrumento de poder […] todo el tinglado casi no tiene parangón».[49] Como se puede apreciar, en aquel entonces para él la clave del poder radica más en la psicología que en la sociología.

La comprensión como acto de la semántica, de la vivencia y del amor-odio

Marianne elogia la capacidad «precozmente desarrollada» de Max de «comprensión humana y empatía también frente a idiosincrasias ajenas a su propio carácter» (*L* 162). Él dista mucho de mostrar esa capacidad en todas las circunstancias, pero sin duda la posee tanto en la vida personal como en la ciencia. Honigsheim lo describe literalmente como un virtuoso de la comprensión: «Weber tenía, de hecho, una capacidad […] ilimitada de comprender interpretando la acción humana» (*WzG* 187).

La *«comprensión»* de Max Weber, la sociología

comprensiva en el sentido weberiano: he ahí una vez más un tema para discusiones sin fin. Porque la comprensión es un concepto polifacético en cuya interpretación chocan diversas filosofías de la ciencia. Se puede entender como la comprensión de un texto, como reconstrucción del sentido que se pretende transmitir; pero más allá de ello, la comprensión puede referirse a lo implícito e incluso a lo inconsciente que se encuentra entre las líneas de un texto. Puede ser un acto racional de interpretación, pero también un acto intuitivo de compenetración, hasta una unión mística con lo que ha de comprenderse, una repetición vivencial de las experiencias y proyectos de otros. El joven Ranke se refería a los informes de los embajadores venecianos como su «bella italiana», con la cual vivía cada día «magníficas y dulces citas de amor» hasta que por fin se levantaba «totalmente agotado».[50]

En el siglo XIX Droysen, incluso más, convirtió la comprensión en el tema medular de la teoría de la historia en base de su doctrina de justificación de la ciencia histórica. «La "objetividad" no es la mayor gloria del historiador. Su justificación consiste en que trata de comprender.» Según la forma en que habla de la comprensión, ésta oscila entre la simple designación de un proceso acústico y la clave de un centro panerótico de la historia. El «acto de la comprensión», dice Droysen en un lenguaje extático, es «como una intuición inmediata, como un acto creativo, como una chispa de luz entre dos cuerpos electrógenos, como un acto de concepción. En la comprensión coactúa plenamente toda la naturaleza espiritual y sensorial del hombre, dando y recibiendo, engendrando y concibiendo a un mismo tiempo»;[51] el historiador de cuerpo entero imbuido, por así decirlo, de un erotismo andrógino. En tiempos de Weber, Wilhelm Dilthey continuó esta filosofía de la ciencia basada en la comprensión,

usando también él en ocasiones un lenguaje entusiasta, pero mucho más consciente que Droysen de que la comprensión no sólo exige la repetición vivencial de los sentimientos más íntimos sino también una reconstrucción de la visión del mundo: la filosofía de la comprensión no era necesariamente un programa del irracionalismo.[52]

¿Coincidía la comprensión de Droysen y de Dilthey con lo que Weber entendía por comprensión científica? ¿También para él la comprensión tenía que ver con la *vivencia*? La respuesta a esta pregunta no debe buscarse en lo que manifiesta sobre la «vivencia» (a menudo entrecomillada, en son de ironía) en sus escritos metodológicos, muchas veces tan forzados,[53] *donde se percibe al menos* cuánto le preocupa el tema.[54] Lo que hay que observar es cómo actúa de hecho frente a la realidad, trátese de los trabajadores rurales del este de Alemania, de la ética protestante o de las religiones orientales.

Weber frecuentemente reacciona con irritación ante la «cacería de la vivencia» tan en boga en su tiempo, por última vez en su discurso sobre «La ciencia como profesión». Manfred Hettling ha mostrado, sin embargo, que no se debe tomar demasiado al pie de la letra el juicio de herejía que Weber instruye contra el «ídolo» llamado «vivencia».[55] La ostentación de vivencias propias tiene a menudo un toque narcisista. La vivencia por excelencia, objeto de la poesía, es la vivencia erótica. No es de extrañar, por lo tanto, que para Weber las «vivencias» de este tipo correspondan más al mundo de las gratas ilusiones que al de la ciencia. En cambio, aquellas experiencias profundas que marcan y cambian a los seres humanos no se prestan necesariamente para presumir de ellas. Eso Weber lo sabía demasiado bien. Pero sea como fuere, las huellas de *experiencias* personales, también de

índole emocional, están presentes en toda su obra, y en ello radica, no en última instancia, el encanto especial de algunos de sus escritos. No cabe duda: la comprensión era para Weber un acto no sólo intelectual sino también emocional; en su obra abundan los pasajes que dan testimonio del intento de identificarse con niveles emocionales profundos. Helmuth Plessner cree que con su método «comprensivo» Weber ha roto la «rígida separación entre naturaleza y cultura».[56] Esta comprensión no sólo se operaba a través del intelecto, sino también de la naturaleza humana, partiendo de la premisa de que existe una naturaleza común a todos los seres humanos.

En su disputa con Eduard Meyer Weber señala con razón (lo que Meyer difícilmente hubiese negado) que aun una «vivencia» propia, cuando se evoca como factor determinante de la acción, no es sólo una «repetición de la vivencia» o una simple «fotografía» de lo vivido, sino que la «vivencia convertida en "objeto"» adquiere «perspectivas y conexiones que *no* son sabidas al «vivirla» (W *L* 280). Esto, desde luego, tiene aún mucha mayor vigencia en el caso de que historiadores posteriores, que no han presenciado los acontecimientos, tratan de revivirlos. Pero lo anterior no significa que se descalifique de cuajo ni la vivencia como factor del acontecer ni el revivir como método científico. Más bien se muestra que la conciencia es capaz de producir algo a partir de la vivencia, y que eso constituye un proceso importante, que sin embargo requiere una crítica del conocimiento.

En la trayectoria científica de Weber se aprecia claramente que logró dar el gran paso hacia la creatividad en el momento en que supo vincular su investigación con intensas experiencias emocionales propias. Si bien es cierto que la descripción de la responsabilidad recíproca de los miembros

de la familia—motivo central de su tesis doctoral sobre las sociedades mercantiles del norte de Italia—se basaba en experiencias familiares propias, éstas no eran de una índole que conllevara placer o pasión. Eso fue diferente en su gran estudio sobre los trabajadores agrícolas. Éste le permitió desahogar su propio deseo de *libertad:* libertad del hogar paterno que después de los estudios lo había retenido durante siete «aburridos» años; además le permitió aportar su experiencia con campesinos, con la tierra y con su propio cuerpo durante el servicio militar y, no en último lugar, también su nacionalismo militante, que percibe como un sentimiento viril y liberador frente al ambiente compasivo, social caritativo de su madre y de los pastores socialmente comprometidos en torno a Naumann y Göhre. El estilo mismo permite apreciar cómo Weber se encontró a sí mismo a través del estudio sobre los trabajadores rurales.[57]

En los años tardíos parece que lo que tuvo para Max Weber un atractivo intelectual especial fue la pasión dividida, el amor-odio, tanto con respecto al ascetismo como al éxtasis o a la nación. Las emociones contradictorias vierten una luz ambigua sobre el objeto. «Cuanto más se involucra Max Weber en una investigación—comenta Jaspers—tanto más se acentúa esta luz ambigua, de modo que con un examen detenido no se sabe si Weber valora afirmativa o negativamente.»[58] Al igual que los innovadores musicales de su época, Weber descubre en la ciencia el encanto de la disonancia. La tonalidad especial de muchos de sus escritos se debe a que la tensión se mantiene por mucho tiempo, y no se resuelve ni siquiera al final.

Weber debe de haber reconocido—en parte racional, en parte instintivamente—la fuente de su creatividad. A menudo busca contemplación y experiencia concreta, ya sea directa o a

través de información de terceros. Su viaje a los Estados Unidos en 1904, que le depara una enorme abundancia de nuevas impresiones, fue por lo visto su primer gran momento culminante después de los años nefastos: una autoafirmación que le prodigó una sensación de vigor y creatividad, tanto más por cuanto el conocimiento de los Estados Unidos no era frecuente en la Alemania de su tiempo y constituía, por lo tanto, un factor de superioridad para el viajero. Para Marianne, el embate de las nuevas impresiones a menudo es excesivo; mucho le parece insólito y no sabe qué hacer con ello. «En cambio la capacidad de asimilación de Weber sigue siendo siempre de la misma intensidad; al fin todo le sirve para hacer algo mediante una recapitulación intelectual» (*L* 313). «Mediante recapitulación intelectual», bien entendido; ya no resulta fácil transparentar en qué medida son realmente auténticas las experiencias norteamericanas relatadas después.

Las impresiones estadunidenses no aparecen tanto en *La ética protestante*, que en parte ya había sido concebida y escrita antes del viaje, como también, y de manera más marcada, en textos posteriores, por ejemplo cuando ridiculiza la tesis racista de la aversión instintiva de los blancos contra el olor corporal de los negros, o cuando subraya el porvenir prometedor del duelo estudiantil al resaltar el interés de los estudiantes norteamericanos por esta tradición alemana. Weber muestra, en general, una predilección por condimentar los pasajes más apasionantes de sus textos con experiencias de la vida y con informaciones que son el privilegio «de los que saben». A Weber le agrada el gesto del conocedor («como saben todos los expertos»),[59] de aquel que cuenta con competencia técnica pero también con una rica experiencia. «Conozco muy bien la cuenca del Sarre y el aire agobiante que emite el sistema de allá» (el sistema de espionaje del magnate industrial Stumm), les replicó en 1905

en la conferencia de Mannheim de la Asociación para la Política Social a los economistas que no querían admitir que el poder excesivo de los grandes industriales debía ser compensado por un poder sindical, para salvaguardar la dignidad humana de los trabajadores (*S* 395). «Incontables experiencias», decía Weber, no permitían dudar de que en la burocracia por regla general no eran los más capaces sino los más dóciles quienes avanzaban, por lo que los subordinados sólo excepcionalmente opinaban que su jefe «merecía» el puesto (*WuG* II 1093; *EyS*1108). O: *caveat emptor* [«cuídese el comprador de ser engañado»] vale, por ejemplo, según la experiencia, casi siempre […] en el caso de la compra de caballos entre camaradas de la caballería, como lo sabe todo oficial (*WuG* I 491; *EyS* 495).

Al especialista en derecho político Karl Loewenstein, quien estuvo muy cerca de Weber en sus últimos ocho años de vida, le pareció algo «demoniaco cómo ese hombre—que sentía un profundo respeto moral ante toda auténtica religiosidad, a la vez que ponía en la picota con las palabras más duras la mística forzada—, cómo ese hombre, gracias a su potencia racional, era capaz de captar el éxtasis orgiástico del santón hindú o la mecanización de la religiosidad china» (*WzG*51). ¿Realmente sólo «gracias a su potencia racional»? ¿Acaso no era precisamente esta seguridad con la que Weber creía poder distinguir la mística auténtica de la que no lo era y la religiosidad extática de la orgiástica, el mejor indicio de que él mismo también debía de haber tenido vivencias religiosas—o al menos la sensación de haberlas tenido—, y de que creía al mismo tiempo que esas experiencias humanas primigenias también se encontraban en otras épocas y culturas? En 1909 Weber le escribió a Tönnies que para comprender la importancia histórica de la mística se necesitaba la «capacidad de *vivir* estos estados psíquicos»: «Ahí… sólo ahí» (II/6, 70).

¿Realmente sólo ahí? Al principio de *Economía y sociedad* Weber constata que «toda ciencia en general tiende a la "evidencia"». Si bien «el poder "revivir" en pleno algo ajeno es importante para la evidencia de la comprensión, no es condición absoluta para la interpretación del sentido» (*WuG* I 4; *EyS*6). La «comprensión» de Weber es más que la mera comprensión del significado de un texto. Sobre todo para el Weber tardío, el *método* científico no sólo consiste en un instrumental de conceptos y técnicas de trabajo sino que en algunos aspectos se asemeja también al «método» de los retiros espirituales: como un camino con diversas etapas—tanto de entusiasmo como de mortificación—para acercar el espíritu y el alma a una verdad.

El elemento del autoanálisis en la «ciencia del hombre» weberiana

La búsqueda de conocimiento de Weber se desarrolló en una dirección en la que, por tramos, sólo se podía avanzar mediante el autoanálisis, y presuponía que se pudiese tener acceso a experiencias humanas elementales a través de esta experiencia personal. Tal es el caso de su interés por el hombre, precozmente notable, que Wilhelm Hennis situó en el centro de la atención: el interés por tipos humanos relacionados con diferentes culturas, religiones y regímenes económicos. En su clase inaugural de Friburgo Weber señala que, en su calidad de «ciencia del hombre», la economía política «pregunta ante todo por la calidad de los seres humanos que son generados por las condiciones económicas y sociales de la existencia» (I/4-2, 559), planteamiento que no prosperaba con los recursos usuales de la economía.

En la primavera de 1898, cuando por lo visto se encontraba en un punto muerto en sus investigaciones, deploraba en una

carta dirigida al historiador del arte Carl Neumann que «mi especialidad me condena a enfrascarme primero en *las circunstancias* de la Antigüedad y a poder llegar al ser humano de la época antigua sólo dando este pesado rodeo material».[60] El análisis de estructuras es para él un mero recurso para obtener conocimientos sobre el hombre, y no a la inversa, como lo ven muchos sociólogos actuales. También al diseñar proyectos sociopolíticos para el futuro Max Weber pregunta ante todo «qué *tipo de personalidad* sería promovido por ellos», enfoque en el que coincide con su hermano Alfred (*L* 420).

Por regla general no se encuentran datos sobre el tipo humano que se conforma bajo determinadas circunstancias explícitamente entre los hallazgos empíricos, ya que el tipo humano suele ser una de las obviedades de una cultura. Tampoco se llega muy lejos por una vía netamente teórica. Sólo las comparaciones con otras culturas y una imaginación alimentada por una rica experiencia permiten acercarse a este objetivo de conocimiento, y en lo concerniente al futuro, a través de analogías basadas en la premisa de que en todo lo humano existe un inventario elemental constante. Según Hennis, para comprender cómo se generó la obra de Weber debemos tratar de imaginarnos ante todo la forma en que Weber, «por así decirlo, extiende la antena de la sensibilidad para la vivencia de los problemas que convierte luego en materia de su ciencia».[61]

En las más diversas partes de la obra de Weber nos topamos con pasajes que—mirándolo bien—no adquieren su evidencia ni de la lógica pura ni de las fuentes citadas, sino apenas agregando un elemento de experiencia sensible. Tal es, en buena medida, el caso de la más famosa de sus tesis: la conexión entre la ética ascética puritana y el espíritu

capitalista, que no se deriva de manera unívoca ni de la simple lógica ni del tenor de las fuentes. Trátese de las relaciones entre calidad del suelo y migración de trabajadores, entre protestantismo y capitalismo o entre erotismo e intelectualismo, una y otra vez Weber hace alarde de un talento especial para construir nexos interesantes que no nacen de una simple lógica sino de un revivir apasionado.

Tras la pista de la pasión

Weber no sólo se caracteriza por su propio apasionamiento científico, sino también por una sensibilidad especial para el elemento de la pasión en todos los asuntos humanos, lo que le confiere un rasgo emocionante a todo su trabajo. Como trasfondo de sus obras principales se aprecia la premisa de que todo lo grande en el mundo nace de una pasión (I/4-2, 573-574). Hacia el final de su discurso inaugural de Friburgo afirma que el hombre es «joven» «mientras logra sentir con la gran pasión que la naturaleza puso en nosotros»: ¡la pasión como un elemento natural en el hombre, y el mejor de todos![62] Y 24 años más tarde, en «La ciencia como profesión», repite una vez más su credo: «Porque nada tiene valor para el hombre como tal si no puede hacerlo con pasión» (I/17, 81). Dado que él se percibió a sí mismo como hombre apasionado, lo dicho delata la conciencia de poseer por naturaleza una sensibilidad especial para las fuerzas impulsoras de la existencia.

Para Simmel el lugar de las pasiones era la psicología individual, no la sociología. «Lo que un hombre vive en su alma solitaria, bregando con el destino en la profundidad de su conciencia, eso le corresponde a *él*, no al proceso universal ni a ningún organismo de la sociedad humana.»[63] Weber pensaba diferente. Para él los sistemas sociales no contenían

fenómenos humanos de índole propia, y por el otro lado las pasiones profundas no eran meramente asuntos privados sino un origen de la socialización. Weber, quien tendía mucho a una vida solitaria, y que en compañía nunca se abría por completo, probablemente no tenía, por experiencia propia, una idea plena de la manera en que la dinámica social puede generar fenómenos mentales de los cuales uno no se entera en una existencia individualista. Pero sea como fuere, había presenciado una psicosis de masa en Lourdes, y una vivencia de esta índole no se olvida.

Esbozo de una teoría del conocimiento

A partir de lo que sabemos sobre Weber podemos construir aproximadamente la siguiente postura en materia de teoría de conocimiento: con su desconcertante abundancia —Weber gusta referirse a la «inmensa profusión de fenómenos»—la realidad, en primera instancia, se muestra resistente al espíritu humano. El intelecto no logra penetrarla fácilmente, sino que al investigarla tiene que darse cuenta sin cesar de lo que hace y cómo procede, para evitar caer en la trampa de sus propios ideales. «La más radical de las dudas es la madre del conocimiento», dictamina Weber en 1913; por ello un anarquista podría llegar a ser un «excelente jurista» si se dedicaba a estudiar con toda seriedad el orden jurídico estatal que tanto odia.[64]

La calidad de un trabajo de investigación se reconoce en buena medida por ese arduo esfuerzo autocrítico, esa sensibilidad por el carácter evasivo de la realidad. Ésta adquiere sus contornos provocadores precisamente por la resistencia que le opone al intelecto. La realidad *existe*, desde luego, y hasta cierta medida también podemos conocerla; nuestro conocimiento no es mero reflejo de nuestro intelecto.

Nuestro pensamiento no sólo se refiere a sí mismo, sino que —precisamente cuando es autocrítico—remite también al objeto pensado. La sed weberiana de realidad se vincula en una relación de íntima tensión con aquel escepticismo cognitivo en que Weber se siente confirmado por Rickert y los neokantianos de Heidelberg,[65] aunque Rickert mismo no lo toma en serio como pensador filosófico.

De manera subliminal se percibe ya en él—lo que Jaspers ha notado atinadamente—una tónica «existencialista», en el sentido de que una existencia vivida con la más plena capacidad intelectual y sensorial implica un aseguramiento de la realidad y un camino hacia el conocimiento multifacético de lo real. Muchos pasajes de la obra weberiana presuponen la posibilidad de un conocimiento intuitivo: ¿de qué otra manera habría sabido que «la capacidad de experiencia erótica de Safo era inigualada entre los hombres»? (I/19-504). Tal dice en el famoso *Interludio*, que puede considerarse como un caso excepcional. Para Weber, como hombre de ciencia, la intuición sin duda sólo es admisible si uno ha luchado honradamente con la materia en cuestión y todo su carácter evasivo. A diferencia de las categorías de Kant, los «tipos ideales» de Weber no provienen sólo de la naturaleza del pensamiento, sino también del mundo exterior. «Puritanismo», «burocracia», «comunidad autónoma de ciudadanos» no son ideas que le vienen al pensamiento por pura autorreflexión. Helmuth Plessner señaló que en oposición al neokantismo, que pretende una estricta separación entre conceptos y realidad, los tipos ideales de Weber abren el «camino a la fenomenología» (*WzG* 33).

El anti-Guillermo

En una retrospectiva sobre Weber, Ernst Bloch escribió en

1961: «entre los estetas y eruditos todavía reinó por mucho tiempo el espíritu guillermino» (*WzG* 28). Weber definitivamente no era uno de estos estetas guillerminos, ni siquiera en pleno Imperio, y ésa era una de las razones por las que sobrevivió a la era del emperador Guillermo. Tomemos a título de comparación a su colega de Friburgo, el economista Schulze-Gaevernitz, también él un hombre en extremo culto, de amplios horizontes, familiarizado a la perfección con el mundo angloamericano y políticamente mucho más activo que Weber. Aun así, fue capaz de proclamar en 1908, en un discurso oficial, que las naciones eran «los rayos en los que la luz divina se despliega de la manera más grandiosa en la tierra».[66] Después de 1918 ni siquiera un ultraderechista hubiera soportado semejante apoteosis de la nación. Max Weber ni en su época más chauvinista hubiese sido capaz de hablar en términos tan ampulosos sobre la nación. A su estilo le faltaban los rasgos guillerminos de la tersura, el pulimento y la maleabilidad, el ritmo suave. Él no buscaba la armonía sino que prefería atormentarse con la tensión entre opuestos irreconciliables, sin resolverlos con un rápido acorde. Se trataba de una estética de la discordancia que encajaba con el cambio de estilo generalizado de aquella época. A Weber le faltaba esa sonrisa autocomplaciente de los grandes catedráticos firmemente instalados, que tanto irritaba a los científicos de la generación joven.

No era un buen orador; en el caso de Ranke, que hasta el día de hoy se considera como el padre fundador de la ciencia histórica, «la impresión de sus ojos brillantes y de los animados movimientos de sus manos, con los que literalmente parecía bajar los pensamientos del aire», eran aspectos que les resultaban inolvidables a más de uno de sus oyentes.[67] Con Weber los espectadores tenían más bien la impresión de asistir a un laborioso proceso de parto de los

pensamientos o a una erupción proveniente de las profundidades; en todo caso, un proceso que no sólo tenía su origen en la cabeza, sino en la persona toda. Ése no era el ágil fluir de un texto elegante, como lo ofrecían un Georg Simmel o un Werner Sombart, durante un tiempo estrellas de la incipiente sociología. Con Weber siempre era evidente que al intelecto le costaba manejar la realidad. Pero tanto mayor resultaba el triunfo cuando finalmente lo lograba.

El placentero tormento del conocimiento

Heinrich Rickert, que conocía a Weber desde la época del bachillerato y observaba con cierta ironía el surgimiento del mito de Weber, comentó después de la muerte de aquél: «La fascinación que ejercía desde la cátedra posiblemente se debió en parte a que sus oyentes sentían: "Aquí habla un hombre que a viva fuerza reprime algo dentro de sí mismo y que en el fondo es mucho más de lo que dice"» (*WzG* 114-115). De boca de un filósofo que considera como obligación del científico destacar por la claridad de la palabra, éste es un elogio ambiguo. Pero probablemente tenía algo de verdad. Por lo visto, muchos percibieron en Weber algo impetuoso, desenfrenado, que sin embargo volvía a disciplinarse; una especie de autotortura que tanto para Weber como para su público ciertamente tenía algo de placentero y correspondía a la predisposición erótica de Weber.

A fin de cuentas, cuando era creativo, su ciencia nacía del amor y del placer—aunque fuese un placer *sui generis*—y no de la ira, y menos aún del cinismo. Por un lado se caracterizaba por un penetrante espíritu de contradicción, que a veces llegaba a extremos terribles, fuese frente a su padre o frente a determinados críticos de *La ética protestante;* pero por el otro lado de pronto le venía en gana fustigar sus

pasiones espontáneas e insistir con la misma obstinación en la relatividad de todas las posiciones. Ama a la nación y se dedica a disecar fríamente el nacionalismo; ama a la Roma antigua y se aproxima a ella a través del árido instrumento de la agrimensura; siente la pasión en la religión y en la música, pero descubre en ambas el elemento de la racionalización.

Ése es el acto típicamente weberiano: enfriar de golpe las cálidas emociones espontáneas con agua fría,[68] destruir la bella ilusión, a veces también descartar una atractiva idea nueva a cambio de una opinión convencional, como lo hace al final de un ensayo sobre la «Disputa en torno al carácter de la constitución social de la antigua Germania», donde confirma la «opinión tradicional predominante». «Eso puede parecer trivial. Pero desafortunadamente los resultados triviales muchas veces son, precisamente por este carácter suyo, los acertados» (*SWG* 556). Esto sin duda es una afirmación certera, aunque muchos científicos prefieran demostrar su aptitud complicando un tema al máximo.

Paul Feyerabend, entusiasta defensor de una ciencia «anárquica», liberada de las presiones metodológicas, pretende transformar a la ciencia de una señora severa y exigente en una amante atractiva, dispuesta a cumplir todos los deseos del amado. Según él, estaría en nuestras manos «to choose either a dragon or a pussy cat for our company».* Su propia elección sería evidente.[69] Igualmente evidente es la preferencia de Max Weber: para él la ciencia no fue ningún gatito, sino una patrona severa que a menudo torturaba a sus amantes, lo cual no excluye que semejante tortura implicara un tipo peculiar de placer. Sin embargo, parece que Weber apenas iba aprendiendo a disfrutar este tipo de placer. Mientras pretendía poner la ciencia al servicio de la política, necesitaba señales claras y opiniones unívocas. Tan sólo

cuando estableció un límite definido entre la ciencia y la práctica y concibió la ciencia como soberana, que no aceptaba ninguna rival a su lado, llegó a conocer hasta el exceso el placentero tormento del pensamiento crítico.

Hielo en el cerebro

Enfermedad y regeneración llevaron para Weber la tensión de tormento y placer, de sueño y desencanto, a repetidas culminaciones. Medio siglo después de la muerte de Weber comenta Else Jaffé: «Nunca se sabía quién era más fuerte en él: el realista perspicaz y sin ilusiones o el gran soñador».[70] Ella había conocido a un Weber que había permanecido oculto para la mayoría de los demás. Frente a ella Weber se había quejado de que su cerebro era el «poder hostil al amor», la «nevera», el «santo del hielo», pero muchas veces también la «última esperanza» contra los «demonios que jugaban conmigo cuando estuve enfermo». No querrá uno creerle a Weber que seriamente reniegue de toda su vida y su obra. Para un hombre que durante ciertas fases sufre por su ardor, el enfriamiento resulta placentero, al menos por algún tiempo.

No debemos imaginarnos que el estilo de trabajo de Weber es constantemente forzado y tenso. Ya el joven Weber concebía sus ideas en estado relajado, *con amore*, y tal es el caso, al menos en la misma medida, del Weber del *Interludio*. Si bien no ejerció una «ciencia alegre» al estilo de Nietzsche, bien visto al menos en sus buenas épocas ofrece un ejemplo de un muy desarrollado placer del conocimiento, que para muchos resulta difícil de imaginar en el quehacer científico actual. Aun cuando Weber en efecto haya percibido su cerebro como una «hielera», es evidente que su proceso cognoscitivo no radica de manera exclusiva en la razón; eso

probablemente lo han visto con mayor claridad que él mismo los oyentes fascinados por el elemento impetuoso, eruptivo de su personalidad.

[1] Incluso alguien que lo admira tanto como Hennis se quejó alguna vez de que lo que Weber exigía de sus lectores rayaba en la «insolencia». «¡Ocasionalmente uno quiere perder la paciencia con Weber!», W. Hennis, *Max Webers Fragestellung*, pp. 22 y 19.

[2] El veinteañero Weber concluye una muy larga carta a Hermann Baumgarten con la disculpa: «Expresarme de manera especialmente breve es algo que nunca he logrado, todo se extiende siempre» (*JB* 148).

[3] Reseña de Adolf Weber, «Die Aufgaben der Volkswirtschaftslehre als Wissenschaft», *Archiv für Sozialwissenschaft* 29 (1909), pp. 615 y ss.

[4] W. Hennis, *Webers Wissenschaft vom Menschen*, p. 69 n., nota de Weber respecto a la clase sobre categorías en el semestre de invierno en Múnich 1919-1920: «El método es lo más estéril que existe […] Con el método *por sí solo* nunca se ha logrado nada».

[5] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, 28 de octubre de 1895: Max Weber pronunció un discurso en Giessen: «Imagínate, *desgraciadamente* no lo escribió—"no hay que escribir todo lo que se dice"—, de modo que *nosotras* nos enteraremos únicamente a través de lo que aparezca en los periódicos. Me prometió que me contaría hoy el contenido, pero dudo mucho que llegue a hacerlo». Así pues, Weber no tenía la sensación de que todos sus pensamientos e ideas fueran tan valiosos como para tener que conservarlos cuidadosamente por escrito, quizá porque de todas maneras tenía siempre una abundancia de pensamientos y más bien sufría debido a este exceso. Pero al mismo tiempo reconocemos con cuánta atención Marianne y Helene seguían su trabajo, por lo menos sus apariciones públicas.

[6] S. d., SG.

[7] Ana 446 Escrito 20 VI.

[8] *Cf.* Weber a Willy Hellpach, 18 de abril de 1906: «Disculpe usted mi mala letra. La primavera agrava siempre mi tensión nerviosa» (II/5, 83).

[9] Marianne a Helene Weber, 29 de diciembre de 1902, SG.

[10] Cuando Max Weber vio en 1911 por primera vez, en casa de Mina Tobler, las grandes partituras de *Tristán e Isolda*, dijo «muy afectado»: «Esa técnica de escritura debería estar a mi disposición, así podría finalmente—como tendría que hacerlo—decir muchas cosas paralelas separadas y, sin embargo, al mismo tiempo» (*B* 482 n.). Incluso Weber, supuestamente nada musical, vislumbró en Wagner la sensación de poder cumplir sus propios deseos.

[11] Eduard Baumgarten pone el énfasis en otro aspecto; retoma el lugar común de que Weber había sido un estadista frustrado. El «secreto de su especial forma de pensar y su erudición» habría radicado «en que era investigador pero partiendo de los instintos y la mirada de un político. A partir de ahí toda la investigación se habría "acomodado" para él de forma rápida y acertada», y ése era «probablemente» el «punto» del que brotaba su genio (*K* I, XIII).

[12] Marianne a Helene Weber, 10 de diciembre de 1905, SG.

[13] «Helo ahí, diciendo que todo fluye / hasta que la corriente se lo lleva.» J. y O. Radkau, *Praxis der Geschichtswissenschaft*, p. 62.

[14] Éva Karádi y Éva Fekete (comps.), *Georg Lukács Briefwechsel 1902-1917*, p. 77.

[15] Gregor Schölgen, *Max Weber*, p. 21.

[16] Basándose en un análisis detallado de la forma de proceder de Weber, el cual se puede hacer mejor si uno se basa en las fuentes para el estudio de Weber sobre el antiguo judaísmo que en cualquier otro escrito de Weber, Eckart Otto llega a la conclusión de que la opinión de que «Weber creía haber conocido la esencia del judaísmo bíblico aún antes de haber consultado los textos» era claramente equivocada. E. Otto, *Max Webers Studien des Antiken Judentums. Historische Grundlegung einer Theorie der Moderne*, p. 277 n.

[17] Marianne recuerda, después de la muerte de Weber (Ana 446 Escrito 20 VI), su «silencioso y diligente trabajo al escritorio, en el que, si éste "progresaba" bien, él era muy feliz. Se abismaba profundamente y apenas si era posible distraerlo». Al parecer no era el tipo de científico que caminaba de acá para allá mientras formulaba sus pensamientos, y que cuando estaba solo le hablaba a un público imaginario. Aunque antes de su enfermedad sí acostumbraba caminar por su estudio.

[18] Robert Michels, *Masse, Führer, Intellektueller*, p. 263.

[19] Elly Heuss-Knapp, *Ausblick vom Münsterturm. Erinnerungen*, p. 101.

[20] Karl Loewenstein, «Persönliche Erinnerungen an Max Weber», en Karl Engisch *et al.* (comps.), *Max Weber. Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilian-Universität München*, p. 36.

[21] F. Meinecke, «Drei Generationen deutscher Gelehrtenpolitik», en F. Meinecke, *Staat und Persönlichkeit*, pp. 155-156.

[22] F. Meinecke, «Kausalitäten und Werte in der Geschichte», en Fritz Stern (comp.), *Geschichte und Geschichtsschreibung*, pp. 280-281.

[23] M. J. Bonn, *So macht man Geschichte*, pp. 61 y 71. Él mismo tenía razón para sentir rencor contra Weber, pues en 1919 había ocupado el primer lugar en la lista de candidatos para una cátedra en la Universidad de Múnich, para la cual posteriormente el gobierno bávaro se decidió después por Weber (I/17, 77 n.).

[24] F. Meinecke, *Strassburg—Freiburg—Berlin*, p. 74.

[25] H. Glockner, *op. cit.*, pp. 111, 101.

[26] Después de un encuentro con Naumann en Roma, en el que Weber se había extenuado por haberse agitado y hablado mucho, Marianne le escribió a Helene (10 de febrero de 1902, SG) «que para Max el trato con los libros es por ahora menos agotador que el trato con la vida viva y con los problemas políticos que tan intensamente le interesaban».

[27] H. Glockner, *op. cit.*, pp. 56 y 106, ambos transmitidos por Jaspers, a quien este descuido le parecía correcto en el caso de Weber: «Quien sólo tiene dos o tres ideas puede dedicarse a mimarlas y cuidarlas y envolverlas en una forma bonita. Pero donde éstas salen a borbotones y siempre hay un torrente de nuevas ideas, simplemente tienen que salir y ser puestas en papel. En ese caso no puede uno preocuparse por el estilo».

[28] Marianne a Max Weber, 30 de diciembre de 1902, respecto al ensayo sobre Roscher y Knies: «Sólo me parece lamentable que pongas tanta sabiduría en las notas de pie de página; ésta debería estar arriba, en el texto, es mucho más bonito». El lector actual de Weber estará de acuerdo con ella. De paso se puede reconocer que Marianne—quien, según los investigadores actuales de Weber no estaba en posibilidades de entender a Weber—incluso era capaz de seguir con precisión su «ensayo de los suspiros», que hoy sigue provocando uno que otro suspiro a los expertos weberianos.

[29] Hasta un admirador de Weber y pionero de la investigación weberiana como Friedrich Tenbruck se sintió «atribulado» durante la lectura de *Economía y sociedad*. «Esta tribulación también parte […] de la estructura interna, donde el texto, que con frecuencia se desarrolla sin misericordia a lo largo de páginas enteras sin puntos aparte ni subtítulos, provoca la impresión de que todos los esfuerzos son en vano.» F. Tenbruck, *Das Werk Max Webers*, p. 110.

[30] Bundesarchiv Koblenz, Nachlass [Archivo Federal, Coblenza, legado, en lo sucesivo abreviado como BA Koblenz, Nl.] 197/85, Else Jaffé a Alfred Weber, mayo de 1919.

[31] Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, p. 530.

[32] Lo que el Weber veinteañero admiraba en Friedrich Knapp es, evidentemente, lo que aspiraba a alcanzar él mismo: «relacionar de manera lúdica lo más heterogéneo y abrir de repente las perspectivas más amplias» (*JB* 140).

[33] *Cf.* al respecto A. Heuss, *op. cit.*, p. 534. También Hans-Ulrich Wehler respondió a mi pregunta de qué era lo que consideraba especial en Max Weber diciendo que era la capacidad de Weber de crear conexiones sorprendentes, de esclarecer fenómenos a partir de aspectos poco comunes y de explorar después minuciosamente esta perspectiva múltiple de manera consecuente, pues existe otra forma de perspectiva múltiple que se compra al precio del desorden de las ideas.

[34] Ana 446 Escrito 20 v.

[35] Adolf von Harnack le mencionó después a Theodor Heuss que tenía una idea general lo bastante buena como para poder decir que «entre 1880 y 1920 Max Weber fue sin duda—desde un punto de vista internacional—el hombre con la mayor capacidad de consumo intelectual». Y no era que simplemente captara las ideas, sino que de todo lo que recibía se hacía una interpretación propia (K/I XI-XII). Si incluso un Harnack, que disponía de una enorme capacidad de consumo intelectual, reconocía la superioridad de Weber, hay que tomarlo en cuenta, sobre todo porque Harnack de ninguna manera admiraba sin reservas a Weber.

[36] Hermann Kantorowicz, *Gutachten zur Kriegsschuldfrage 1914*, editado del legado por Immanuel Geiss.

[37] K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, edición de Hans Saner, obra póstuma, vol. 1, Múnich, 1981, pp. 648, 644.

[38] W. Hennis, *Weber und Thukydides*, p. 7.

[39] Peter Gay, «Weimar Culture: The Outsider as Insider», en Donald Fleming y Bernard Bailyn (comps.), *The Intellectual Migration. Europe and America 1930-1960*, pp. 42-43.

[40] K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 14.

[41] BA Koblenz, Nl. 197/97, Else Jaffé a Alfred Weber, 4 de abril de 1920.

[42] J. y O. Radkau, *Praxis der Geschichtswissenschaft*, p. 222.

[43] Roger Chickering, *Karl Lamprecht. A German Academic Life (1865-1915)*, p. 322.

[44] Pierre Bourdieu, «Mit Weber gegen Weber» (entrevista), en Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld*, pp. 115, 111, 119.

[45] De manera muy clara en Gottfried Christian Bohn, *Wohlerfahrener Kaufmann*, pp. 579 y ss. Ahí se dice que, si bien los eruditos «requerían absolutamente» tener «espíritu de observación», más lo requería el comerciante viajero.

[46] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, 13 de octubre de 1895 (tras el regreso de Escocia).

[47] Ese pasaje se encuentra ya en una carta de Marianne a Helene Weber, 16 de junio de 1903, SG, con una inserción sobre «discursivo»: «Tengo que preguntarle a Alfred qué es eso».

[*] *Kulturkampf*: Conflicto entre la Iglesia católica bajo el papa Pío IX y el Imperio alemán bajo Bismarck, debido a una serie de medidas anticlericales y laicistas del gobierno alemán. [T.]

[48] «Siempre interesantes resultan también las fisonomías de los sacerdotes: junto a Falstaffs muy agradables, gordos, y muecas de clericuchos francamente infames, los jóvenes, pálidos fanáticos de grandes ojos, cuyas amargas bocas hablan de combates para mortificar la carne, otros que ya lo han logrado, y a su vez otros que han renunciado a ello y que, o bien se embrutecen en lo material, o siguen desarrollándose en un agudo escepticismo.» «Se embrutecen en lo material»: así de antimaterialista podía mostrarse Weber a veces, por lo menos frente a su madre idealista-religiosa.

[49] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 12, Max a Helene Weber, 29 de agosto de 1897.

[50] J. y O. Radkau, *Praxis der Geschichtswissenschaft*, p. 110.

[51] J. G. Droysen, *op. cit*., pp. 361, 287, 26; además, J. y O. Radkau, *Praxis der Geschichtswissenschaft*, pp. 66 y ss.

[52] J. y O. Radkau, *Praxis der Geschichtswissenschaft*, pp. 68-69.

[53] Según el CD-ROM, la palabra «vivencia» aparece con mayor frecuencia en *Roscher y Knies*, aunque precisamente ahí muchas veces entre comillas.

[54] En *Roscher y Knies* Weber analiza a detalle la tesis de que «el contenido más certero de nuestros conocimientos era la "experiencia propia"» (W*L* 102 y ss.). Ahí cita esta tesis como un concepto del por él apreciado economista Gottl-Ottlilienfeld y de ninguna manera la descarta por entero como algo irracional. Llama la atención que las explicaciones de Weber sean tan abstractas precisamente en este tema, que exige ejemplos claros.

[55] Manfred Hettling, «Das Unbehagen in der Erkenntnis. Max Weber und das "Erlebnis"» (originalmente discurso de posdoctorado para aspirar a ser profesor en la Universidad de Bielefeld), *Simmel Newsletter*, pp. 49-65.

[56] H. Ando, *op. cit*., p. 605.

[57] W. Hennis, *Max Webers Fragestellung*, p. 171.

[58] K. Jaspers, *Max Weber. Deutsches Wesen*…, pp. 74-75.

[59] W. Hennis, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, pp. 51-52.

[60] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, 14 de marzo de 1898.

[61] W. Hennis, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, p. 183.

[62] Al respecto, Michael Sukale, *Max Weber. Leidenschaft und Disziplin: Leben, Werk, Zeitgenossen*, pp. 57 y ss.

[63] K. C. Köhnke, *Der junge Simmel*, p. 390.

[64] Hanno Heinrich Nau (comp.), *Der Werturteilsstreit. Die Äusserungen zur Werturteilsdiskussion im Ausschussdes Vereins für Sozialpolitik*, p. 155.

[65] Ésta ya existía en él desde sus años mozos. Así pues, el joven Weber de 22 años instruye a su hermano Alfred quien, siguiendo el modelo de la Antigüedad, hablaba de la cognición «únicamente mediante la experiencia y el intelecto»: «Nosotros no nos conformamos con decir "experiencia", sino que seguimos cuestionándonos por el motivo por el cual la experiencia nos proporciona verdad; por la forma y el valor

del tipo de verdad que nos es conferida por la experiencia y del tipo de verdad que no puede proporcionarnos la experiencia» (*JB* 210).

[66] Dieter Lindenlaub, *Richtungskämpfe*…, p. 306.

[67] Harry Bresslau en Sigfried Steinberg (comp.), *Die Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, vol. 1, pp. 5-6.

[68] Y no sólo consigo mismo, sino, por supuesto, también con sus oyentes: «Pero nosotros nos sentimos como si nos hubieran arrojado una cubetada de agua fría», recuerda uno de sus alumnos en la universidad, cuando Weber declaró que si él hubiera sido ministro hubiese ordenado fusilar al asesino de Eisner, el conde Arco (*WuZ* 26).

[*] «Escoger como acompañante un dragón o un gatito.»

[69] Paul Feyerabend, *Consolations for the Specialist*, en Imre Lakatos y Alan Musgrave (comps.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, p. 229.

[70] Eduard Baumgarten, «Über Max Weber. Brief an Nicolaus Sombart», *Merkur*, p. 298.

«Evangelio de la lucha» y corpulencia al viejo estilo alemán

De la crisis del estilo de vida, pasando por la crisis creativa, a la crisis vital

El tiempo de la alegría desbordante y de las grandes comilonas

La mayoría de los informes que describen la apariencia y el porte de Weber—especialmente aquellos que lo pintan como un asceta sombrío—se originaron después de su muerte, y se refieren al Weber tardío. Rickert, en cambio, destacó que había conocido muy bien al Weber «joven, saludable y alegre» (*WzG* 110) que también existió algún día. Aunque apenas llegó a Friburgo 10 años después de que Weber se hubiera ido y sólo le tocó oír historias acerca de él, Friedrich Meinecke pensaba incluso, que—tal como apenas insinúa la *Biografía* de Marianne—«originalmente» Weber habría sido un «hedonista apasionado» que se habría abalanzado «sobre la vida y la ciencia» por igual «con una sensación de vigor que dio cauce a todos sus instintos al mismo tiempo de una manera incluso excesiva» (*WzG* 144). Una versión que también permitiría sospechar aventuras amorosas. Carl Neumann, compañero de infortunio de Weber en tiempos de depresión, sin embargo, no tomó en serio esos alardes de fuerza. «Que a Max Weber le gustase hacerse pasar por un hombre de fuerza extraordinaria y que, en general, tendiese

en todos los aspectos a la desmesura, le pareció una debilidad.» También Rickert define a Weber como un «fanfarrón de la salud» que frente a terceros presumía de ser «mucho más robusto» de lo que realmente era.[1]

Pero no cabe duda: en sus tiempos de estudiante y como joven catedrático Weber hubiera querido sentirse como un prodigio de energía. Esto, seguramente, era en cierta medida una reacción ante su niñez marcada por la enfermedad. Al principio prevalecía una sensación general de inferioridad física. «El pequeño Max se siente como un muchachito débil y enclenque, tímido y torpe para todos los ejercicios físicos; su cuello delgado apenas parece capaz de sostener la gran cabeza piriforme» (*L* 42), considerada durante cierto tiempo como señal de una hidrocefalia incipiente. «Alto y delgado, con miembros delicados y hombros caídos», en sus años de escolar era considerado como «candidato a enfermar de tuberculosis» (*L* 69), otro motivo de preocupación, porque la tuberculosis, que causaba una lenta extenuación, era, en aquellos tiempos, con mucho, la causa de mortalidad más frecuente en una edad relativamente joven. El temor a las enfermedades era generalizado y fue así que por el miedo a la tuberculosis, a diferencia de hoy en día, la corpulencia era considerada señal de buena salud. «Mi salud […] va de maravilla y engordo día con día», le escribe el estudiante novato desde Heidelberg a su madre, pidiendo al mismo tiempo más dinero para no volver a adelgazar (*JB* 51). Al inicio de sus estudios su hermano Alfred sigue su ejemplo e ilustra a su padre: «Según las teorías más recientes, al pensar se consume masa cerebral, que tiene que reponerse comiendo en abundancia, de donde resulta que las personas más inteligentes deben tener siempre el mayor apetito».[2]

Pero aun así, también existía un ideal corpóreo más

esbelto. Cuando Max regresa a casa después de su primer semestre, abotagado por la glotonería, su madre impulsivamente le propina una bofetada. A Helene le afligía que, con excepción de la esgrima, su hijo se mostraba «opuesto a cualquier otro ejercicio físico, como natación, gimnasia o patinaje sobre hielo» (*L* 38); que el ejercicio es saludable se descubrió apenas en el siglo xx. La corpulencia recién adquirida le causa problemas a Max Weber durante el servicio militar, donde se lo clasifica entre los «gordos». «Al principio noté con sobresalto lo rápidamente que adelgazaba, pero pronto me dio gusto; mis compañeros ahora me consideran en el grupo de los "bien proporcionados" y ya no entre los "gordos"» (*JB* 88). De regreso en la universidad, sin embargo, se acaba el adelgazamiento. Con miras a los exámenes van ganando terreno los estudios cada vez más intensos frente a las prácticas de esgrima, ya no se dedica a «ningún tipo de ejercicio», pero a cambio consume por la noche una libra de carne molida y cuatro huevos fritos (*L* 112). Marianne registra en todas las fases con precisión crítica su historia corporal.

Aun años más tarde el encanto especial de los ejercicios militares radica en las grandes borracheras. Cuando en marzo de 1894 Weber regresa a Poznan, lo reciben con gran alboroto en el comedor de oficiales, «donde se apreciaba y se aprecia como única cualidad importante mi capacidad de consumir bebidas alcohólicas», una fama que lo llena de orgullo y que se honra en corroborar.[3] En esa época le complace creer que tiene una disposición natural más robusta que otros, ya sea para trabajar o para la bebida. El nombramiento como profesor ordinario en Friburgo, en 1894, le dio nuevo impulso a ese gozo de vivir. Hacia el final de su tercera década de vida, habitando en la casa paterna y sin dinero propio, se había sentido viejo. A los 30 años, como profesor ordinario,

económicamente independiente, vuelve a ser joven, además de que se encuentra lejos de casa, en el suroeste de Alemania. Por más que en ocasiones gustaba de asumir el papel del rudo alemán del norte, Weber supo apreciar muy bien el aire más ligero y el clima benigno de la región. Si hubiera tenido grandes ambiciones políticas, le hubiera convenido quedarse en Berlín. El traslado a Friburgo y más tarde a Heidelberg es, al mismo tiempo, una decisión a favor del mundo intelectual. Tiene motivos suficientes para sentirse afortunado, ya que recibió el nombramiento como catedrático de economía política sin haber hecho mayores méritos en esta especialidad.[4]

Entre los profesores del suroeste alemán la vida social con opulentas comidas acompañadas de abundantes bebidas desempeñaba un papel eminente, con reuniones que absorbían bastante tiempo y energía. A Marianne esto le agrada menos que a Max. Ella se refiere a los «friburgueses satisfechos de sí mismos y ávidos de diversiones».[5] En Heidelberg la vida social tiene un nivel más elegante, pero esto no implica una reducción en el consumo de vinos. Para los Jellinek, amigos de Weber procedentes de un medio nada humilde, el «dispendioso estilo de vida» de los profesores de Heidelberg constituye una experiencia novedosa. «La comida como motivo de reunión, como finalidad en sí misma, era algo novedoso y sorprendente […] Sobre todo, era por los vinos que no se debía acortar su duración.» Entre siete y 10 diferentes vinos se escanciaban en cada banquete. «Y con qué pericia se daba la bienvenida a cada nuevo caldo, adivinando a menudo con precisión el origen y año correspondiente.»[6] Cuando más tarde Weber se apartó en gran medida de este tipo de vida social, esto—aparte de la renuncia a sus actividades docentes—solo significó aumentar considerablemente su capacidad para el trabajo intelectual.

Antes, sin embargo, en ocasiones Max Weber se dedica a la glotonería por puro tedio. A principios de 1895 los Weber asistieron en Friburgo a un baile de la corte, que Marianne calificó de «embrutecimiento de alto nivel», tanto más por cuanto Weber no bailaba. «Claro que Max se aburrió aún mucho más que yo y dijo que para vengarse había consumido al menos 40 panecillos y unas 20 cervezas, de modo que después se sintió como una boa constrictor»… a lo que además se sumaron seis bollos berlineses.[7]

Weber sigue sintiéndose orgulloso de su enorme capacidad de comer y beber, y por lo visto cree que ésta es parte de su disposición natural. Según apunta Marianne en pasajes un tanto ambiguos de su *Biografía*, en Friburgo «la capacidad de beber» de Weber despierta «tanto asombro» como sus logros científicos. «A horas avanzadas, Weber apuesta que su peso corporal sería de dos quintales,[*] comprometiéndose a apurar una copa por cada libra que quedase por debajo de ese valor. Con gran algarabía lo pesan en la báscula local, pierde la apuesta y tiene que pagarla.» Cuando en una fiesta de las corporaciones estudiantiles compite bebiendo contra un estudiante y gana, «se asombran también los estudiantes: ¿será éste un héroe resurgido de las selvas de la antigua Germania?» (*L* 217). Ahí aparece de nueva cuenta la imagen de los antiguos germanos de los cancioneros estudiantiles, que cuando no están enfrascados en la lucha descansan sobre la piel de oso y «toman un trago tras otro», sin que esto afecte su fuerza combativa, al menos en la leyenda. Poco antes del cambio de siglo, sin embargo, se va difundiendo un ideal de apariencia física más esbelta y ágil. En 1896 Marianne le informa a la madre acerca de Max: «Ahora frecuentemente corre en 20 minutos hasta la Kanonenplatz y de regreso, porque todo el mundo nos toma el pelo por su "corpulencia". Parece que esto sí produce algún efecto en él».[8] No cabe duda

de que Marianne está a favor del adelgazamiento.

Durante su viaje por Inglaterra y Escocia, en el verano de 1895, Weber todavía no se entretiene con la admiración por la tradición puritana de la isla británica sino que, junto con Gierke, el apologista del primitivo sistema cooperativo germánico, festeja ruidosamente, haciendo alarde de alegría y glotonería al viejo estilo alemán. Le divierte cuando ambos llaman mucho la atención entre los británicos, que no alzan la voz más allá de un «susurro», y alguien comenta «*merry Germany*»[«Alegre Alemania»]. Gierke «comenzó un banquete como en la selva de Teutoburgo y yo me uní a él» (*L* 221). Sin embargo, no le sienta bien el desayuno inglés con «*ham and eggs*» y además «dos tipos de pescado»; aparentemente había consumido medio kilo de tocino frito y se sintió «bastante enfermo todo un día».[9] Años más tarde llegaría a lamentar amargamente la falta de una tradición ascética dura en Alemania y la vería como causa de la inferioridad alemana frente a los británicos.

Con mirada femenina, en su fuero interno Marianne ya desde entonces no veía en los hábitos de comida y bebida de su esposo una expresión de estilo heroico germano sino un motivo de preocupación, aparte de la amargura que le inspiraba el hecho de que Max tuviera tan poco tiempo para ella, pero tratándose de francachelas entre hombres—y sólo en ese caso—manejara el tiempo de modo sumamente generoso. En aquellos años el alcoholismo se convierte en el gran tema de la psiquiatría. Para Emil Kraepelin, quien más tarde llegaría a ser la eminencia de la psiquiatría alemana y que en tiempos de Weber era profesor en Heidelberg y el principal consejero psiquiátrico de éste, fue toda una revelación que el alcohol fuese el peor enemigo de la salud mental.[10] Por regla general las mujeres se mostraron más

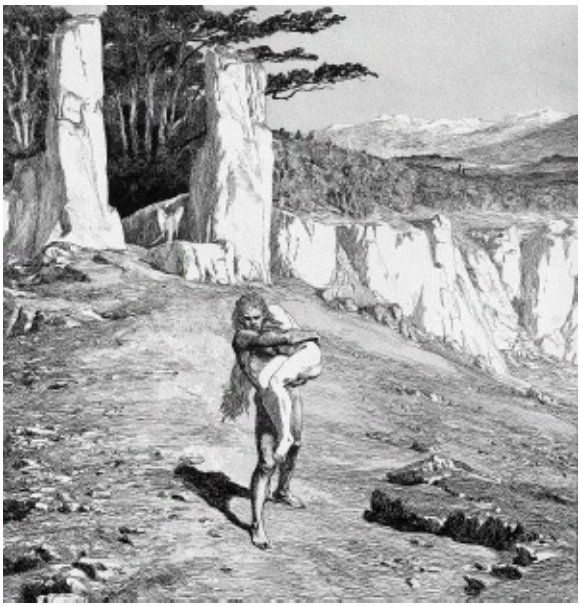
receptivas a este mensaje que los hombres. Ante los reproches pertinentes de Marianne, Weber montó en cólera: «¡Cielos! Nunca no llegaré a ser un hombre de agua mineral; eso, finalmente, sería extraño y antinatural en un ex estudiante de cofradía como yo», además de que, teniendo en cuenta sus pasadas «hazañas» alcohólicas, ya no estaba bebiendo mucho. «Me temo que ya estoy echado a perder para ser marido modelo.»[11]

En una ocasión, en 1896, en que excepcionalmente Marianne tenía la certeza de que Max Weber padre no leería, como de costumbre, su carta dirigida a Helene, ella desahoga su angustiado corazón:

> Dado que sólo tú leerás esta carta, te puedo comentar que a veces me resulta angustiante que aquí tenga tanta oportunidad para beber. Actualmente, por ejemplo, nos llueven invitaciones para las diversas fiestas de las agrupaciones estudiantiles, etc., etc. Ya sé que no le hace daño y que él nunca se dejará dominar [por el hábito], pero no puedo remediarlo: me cae tan mal; me alegro de que tenga esparcimiento, pero si con frecuencia ocurre tres o cuatro veces por semana, e incluso antes de la hora de comer, cuando avisa que de las 12 a la 1 va a tomar un aperitivo matinal con alguien, eso me pone triste.

Y si a pesar de todo ella decía algo, él la regañaba reprochándole que era «pedante como una vieja institutriz».[12] ¿Realmente cree la mujer que esos hábitos no le causan daño a su esposo? De todas maneras percibe con tristeza que él vive sus placeres en las francachelas y no en el matrimonio. Pero poco a poco también el hombre empieza a dudar que el enorme consumo alcohólico le haga bien. Si bien todavía en mayo de 1897 le escribe a su hermana predilecta, Klara, que «seguramente importa un rábano […] lo que el hombre deje fluir a través suyo», al mismo tiempo relata que desde hace unos días estaba tomando de tres a cuatro botellas de agua mineral diarias, por lo que se estaba inflando «como globo de gas carbónico» después de que por varias semanas había estado «en alcohol» como una «preparación anatómica».[13] Tras los peores años de su enfermedad parece haberle atribuido a su anterior alcoholismo parte de la culpa de su

colapso. Algo de esto puede estar en el fondo de su furia escrita contra la falta de tradición ascética en Alemania. Lo que se consideraba un estilo de vida a la vieja manera alemana implicaba la tentación del alcohol.



Max Klinger,Eva y el futuro. *Una reproducción de este grabado estaba colgada junto a la foto de bodas de los Weber.*

Si podemos creer las anécdotas de Rickert, relatadas por Glockner, en sus tiempos alegres Weber parece burlarse todavía de su predisposición sexual anormal. Además, probablemente consideraba que sus dificultades sexuales serían sólo pasajeras; de lo contrario no hubiera podido sentirse como hombre de gran vigor. Al mudarse a Friburgo Max Weber le obsequia a su esposa una serie de seis aguafuertes de Max Klinger, titulada *Eva y el futuro*, que en ese entonces producían una misteriosa impresión erótica y que causaron escándalo entre algunos visitantes,[14] muestra del despreocupado manejo de temas sexuales. A la esposa, sin embargo, tarde o temprano debieron parecerle dudosos los alardes de vigor de Max Weber. No sería como en el caso de Nietzsche, acerca de cuyas debilidades Marianne estaba muy

enterada gracias al filósofo Riehl, donde era más que evidente que tras el superhombre se escondía una compensación de flaquezas propias. O como en el del sordo Treitschke, el ídolo de los chauvinistas alemanes, cuya grandilocuencia hacía dar patadas de entusiasmo a las masas estudiantiles, aunque en el fondo sonara como llanto y sollozos.[15]

Historia del cuerpo y la política

Más tarde Marianne estableció un nexo entre el chauvinismo que caracterizaba a Weber en aquel entonces y su experiencia corporal, dando a entender al mismo tiempo que, en el fondo, ese tipo de nacionalismo le parece irracional: «El apasionamiento por el Estado nacional poderoso aparentemente emana de un instinto innato, insensible a cualquier reflexión; la nación poderosa es el cuerpo ampliado de un ser humano con disposición al poder; su afirmación equivale a una autoafirmación» (*L* 133). En la *Biografía* este pasaje a primera vista suena a admiración, pero Marianne sabía mejor que nadie que la sensación de vigor de Max Weber se basaba en ilusiones, y que por lo tanto tal era también la base del mundo de las ideas de ella nacidas. Al igual que Helene, también ella tenía una sensibilidad que le decía que la manera en que alguien maneja su cuerpo es, a la vez, una señal que delata algo sobre su espíritu.

Marianne conoció a su esposo como glotón, pero también como sujeto a eternas presiones de tiempo. A pesar de todos sus esfuerzos por pensar principalmente en los aspectos bellos de su matrimonio, ella recuerda:

> La comida, que siempre le deleitaba, la acababa en un instante. Era imposible impedir que comiera apresuradamente y cuando había visitas que disfrutaban de una confortable charla en la mesa a él en secreto le torturaba la impaciencia, de manera que yo también solía estar en ascuas, o si no él comía y comía, repitiendo una vez tras otra […] Y yo sentía que estos sentimientos de malestar se transferían a mí hasta convertirse en tortura.[16]

Aparte de la historia de un Max Weber que banqueteaba y

bebía gozosamente entre colegas y estudiantes hasta horas avanzadas de la noche, hay otra historia muy diferente de la misma época: la del profesional y científico siempre presionado, de cuya prisa compulsiva da testimonio incluso su caligrafía desaliñada. Es difícil imaginar un contraste mayor. A Marianne, para su desgracia, le tocó soportar ante todo el lado negativo de su marido, hasta que se produjo el colapso.

Falta de tiempo

Ya en las cartas juveniles de Weber abundan las quejas por falta de tiempo. Hasta cierto grado, en los principios de la «era nerviosa» este tipo de lamentaciones estaban en el ambiente. Mientras que en la cultura aristocrática de la vieja Europa, con arreglo al ideal romano del *otium cum dignitate*, se había considerado como señal de distinción mantener una serenidad imperturbable, hacia finales del siglo XIX se produjo un giro completo en la conducta de las elites, cuyo efecto perdura hasta el día de hoy; a partir de entonces la importancia de una persona se pone de manifiesto por el hecho de que constantemente esté de prisa y nunca tenga tiempo, aun cuando en realidad no sea tanto lo que tenga que hacer. El cambio extremo en el porte imperial, de la serenidad de Guillermo I a la hiperactividad de Guillermo II, representa esta transformación a manera de tipo ideal.

Pero aun cuando la falta de tiempo era una nueva actitud, ello no excluye que a muchos contemporáneos les haya afectado de manera angustiosa y compulsiva. Tal era, por lo visto, el caso de Weber, quien además, acaso desde la enfermedad de su infancia, conservaba una sensación de ser demasiado lento y de tener que recuperar «mucho tiempo perdido» (*JB* 251). «El tiempo se le escurre a uno entre las

manos como si fuera mantequilla», escribe Max a los 15 años (*JB* 27), y como estudiante de primer semestre comenta «que aquí, en Heidelberg, el tiempo corre como si anduviese en bicicleta» (*JB* 46); en aquel entonces, 1882, la bicicleta era considerada todavía como emocionantemente rápida. Durante el servicio militar le atormenta, por encima de todo, «la matanza de tiempo a escala terrible» (*JB* 91). Al estudiar para el examen final siente que el tiempo se va «con velocidad vertiginosa» (*JB* 162) y en lo sucesivo elabora un cronograma preciso para todo el día, de la mañana a la noche, a fin de minimizar la «pérdida de tiempo» por medio de una estricta economía (*JB* 188). Los bailes—le escribe en tono insolente a su madre—no valían ni la décima parte del tiempo que tenía que malgastar en ellos (*JB* 199). Cualquier coqueteo con muchachas era tiempo perdido.

Con «celeridad vertiginosa» Weber convierte el informe final de la encuesta sobre trabajadores del campo en una obra de gran envergadura, que deja perplejos a los destinatarios y sienta las bases de su prestigio científico. Pero a partir de entonces la sensación de falta de tiempo se convierte para él en un estado permanente, que no se explica del todo por las exigencias de su vida y tampoco se mitiga cuando obtiene el nombramiento como profesor vitalicio, y con ello, la independencia económica. Cuando en 1896 regresa del Congreso Evangélico-Social en Erfurt, donde en un discurso crispado había expuesto la falta de sentido del movimiento de Naumann (cabe preguntarse por qué asistió), en casa se desata en «improperios por la pérdida de tiempo», a pesar de que se siente satisfecho de haberse desahogado en Erfurt.[17] Y cuando en ese mismo año quiere acompañarla a Oerlinghausen durante los días de Pascua, Marianne prevé que, para compensar el tiempo perdido, después se «afanará» doblemente.[18] Ante este trasfondo se aprecia en qué medida

Weber necesitaba la glotonería «germana» para combatir su desasosiego interior, tanto más por cuanto el matrimonio no era para él una fuente de serenidad.

Marianne sufría con el eterno ajetreo de su marido, pero también ella aportaba impulsos para economizar tiempo. Ya en tiempos de su noviazgo apunta: «para mí siempre ha sido un gran aliciente tener control de mi tiempo».[19] Por lo visto quiere tratar de rescatar la mayor parte posible de su autonomía del tiempo en el matrimonio. Cuando a raíz de su enfermedad Max Weber se ve obligado a manejar el tiempo con mayor holgura, es Marianne quien se queja de falta de tiempo. Desde el sanatorio en Urach, donde visita a su marido, le escribe a Helene: «Espero poder dedicarme muy pronto a los estudios; el mayor peligro para "Israel en la diáspora" consiste en perder tiempo».[20] Ni siquiera es capaz de ilusionarse plenamente con el viaje a los Estados Unidos en 1904; más de medio año antes se lamenta de que el temor de no poder acabar con todas sus tareas la «agobia como una pesadilla».[21] Al regreso de este viaje le escribe a Helene: «Ya sabes que en el fondo yo necesito estar tensa hasta el límite de mis fuerzas».[22] Cabe suponer que subconscientemente los cónyuges fueron intensificando recíprocamente sus estados de tensión.

Desde luego, un ritmo de vida acelerado puede tener efectos placenteros. Es muy probable que los adictos a la velocidad incrementen su ritmo de vida hasta el umbral del dolor. Tradicionalmente, muchos alemanes que tenían la mirada puesta en París y Londres se habían quejado de que en Alemania, ese país de flemáticos melancólicos, todo fuese tan lento. Cuando aparecieron los primeros ferrocarriles esa nueva velocidad despertó euforia en muchos contemporáneos; los supersticiosos opositores al ferrocarril

fueron, en la mayoría de los casos, mero invento de los entusiastas de esta nueva técnica. Max Weber, sin embargo, perteneció a una generación posterior, para la cual la velocidad no representaba sólo una nueva sensación de libertad, sino en cierto grado ya una hipoteca heredada de manera forzosa. Una parte del ajetreo del joven Weber fue, seguramente, un problema generacional. Aun así, los alcances de la economía de tiempo que él se impuso no eran usuales en su época, al menos para la burguesía ilustrada bien establecida. ¿Será casualidad que durante algún tiempo Weber escogiese como tema de estudio la bolsa de valores, el punto neurálgico del nuevo trajín? Él mismo fue uno de los primeros en introducir ese nuevo tipo de modernidad en el ambiente científico, cuando en su origen se mezclaban la burguesía ilustrada y la de poder económico.

Si bien una supuesta falta de tiempo pudo haberle servido en ocasiones como pretexto a Weber, al igual que a muchos otros, los abundantes materiales ponen en evidencia que el ajetreo se convirtió para él en un factor compulsivo y atormentador. Incluso en julio de 1895, en vísperas de un largo viaje por Inglaterra, Escocia e Irlanda, se siente como «presa acosada»;[23] como muchos adictos al trabajo se siente estresado precisamente por las libertades del tiempo libre y, de hecho, las primeras señales de su padecimiento afloran en 1897-1898, durante viajes de vacaciones. Como ocurría con muchos otros «neurasténicos» de aquel tiempo, no es el trajín como tal el que genera una sensación de trastorno y de necesidad inmediata de tratamiento, sino la impotencia sexual o el temor a ésta, que a menudo va de la mano con el ajetreo encarnado en todo el cuerpo. En el caso de Weber probablemente a esto se añade que su propio tipo de libido no correspondía con sus alardes de vigor y no se dejaba integrar en la imagen que él tenía de sí mismo en aquella época.

El alcohólico como adicto al trabajo: ajetreo laboral para huir de la depresión

Weber, quien desde joven se había hecho el firme propósito de no hacerse ilusiones ni sobre la realidad exterior ni sobre su propia persona, ya en 1894 le confiesa a Marianne que percibe su excesiva dedicación al trabajo como una huida de la depresión. Al mismo tiempo da a entender que ya antes había sufrido «tormentos durante años». Aparentemente, Marianne había tocado el tema de las dificultades sexuales, disculpándose al mismo tiempo por hacerlo. Weber le responde:

> ¿Por qué dices que la mención de ese punto ha sido una "falta de delicadeza"? ¿Por qué temes tocarlo? A fin de cuentas esto es algo que debe hablarse entre marido y mujer, pero es más difícil escribir sobre este tema que hablar. Yo me siento tan incomparablemente mejor que en los años previos en cuanto a mi estado *general* de salud, que salvo para una edad mucho mayor, no había tenido la esperanza de poder sentirme, y no lo había creído posible tampoco durante nuestro noviazgo, lleno de preocupaciones a este respecto. Una vez que se ha producido lo tan ansiado y de haber logrado un equilibrio desde el *interior*, después de años del más terrible sufrimiento, temía una depresión grave. Ésta no se ha dado, pero creo que la razón fue que gracias al trabajo persistente no dejé que el sistema nervioso y el cerebro llegaran a sosegarse. Aparte de una necesidad natural de trabajo, ésta es una de las razones por las cuales me desagrada tanto que se dé una pausa sensible en el trabajo […] Creo que no debo arriesgarme a que la calma nerviosa—que gozo con la sensación de una dicha totalmente nueva—llegue a convertirse en atonía.[24]

Como vemos, Weber a estas alturas ya cavila sobre su «sistema nervioso» y las leyes que lo rigen, pero a la manera de los neurólogos de principios de aquel siglo cree todavía que el mayor peligro no reside en la sobrexcitación, sino en la relajación de los nervios.[25] Luego añade curiosamente que su actitud se debía «a un cierto temor […] de comportarse normalmente antes de tiempo», es decir que pese a todos sus alardes de vigor, en su fuero interno ya en aquel entonces no se siente «normal». Con las conferencias, que en algunos oyentes causan la impresión de erupciones volcánicas, agota sus fuerzas por completo. Para limitar lo menos posible su espontaneidad, suele impartirlas basándose sólo en unos apuntes con palabras clave, pero aun así ya antes del discurso inaugural de Friburgo lo acosa el temor de que de pronto le

pudiesen faltar las palabras en la cátedra.[26]

Choque de estilos de vida

Al ver todos los factores en su conjunto, se llega a la conclusión de que en aquel entonces chocan en Weber dos estilos de vida difícilmente compatibles: la «campechanía» del bebedor, «a la vieja manera alemana» y el pensamiento moderno de alto rendimiento, que tiene la mira constantemente puesta en el reloj. Esta colisión es una característica de la época que aparece en la historia clínica de muchos «neurasténicos» de aquel tiempo.[27] Parece que en Alemania se dio con mayor vehemencia que en otras partes,[28] porque allí coincidió un proceso particularmente intenso de industrialización con una cultura de la *Gemütlichkeit*[*] que había alcanzado un amplio desarrollo en asociaciones, agrupaciones y tertulias. Al mismo tiempo, el ámbito cultural alemán se convirtió en el centro de los movimientos de reforma de la vida que proclamaban un nuevo ideal de brío juvenil y mirada clara, lo que suscitaba un sentimiento de inferioridad entre quienes no podían seguir ese ritmo.

A lo largo de su vida Max Weber participa ampliamente de todos estos factores, y las tensiones entre estos estilos de vida se acentúan en él de manera ejemplar, hasta llevarlo a una severa crisis. Presumiblemente, a lo anterior se suma una disposición patológica individual, y la atención de Weber—al igual que la de la mayoría de sus compañeros de infortunio—se centra en esta etiología personal de la enfermedad. Con todo, el estilo y la metodología de la vida se convierten, a partir de entonces, en motivos centrales de la labor científica de Weber, en la que a veces también les corresponde un papel importante a la comida y la bebida, como ocurriera antes al estudiar a los trabajadores del campo de las regiones del este.

Lo decisivo para los efectos económicos a distancia de las diferentes religiones no son las ideas de fondo como tales, sino el *método de vida* que va de la mano con esas ideas: éste es el pensamiento medular que de ahí en adelante recorre toda la obra de Weber. Lo que define los grupos sociales de Weber no es la educación ni la posesión o no posesión de medios de producción, sino, en todo caso, la comunión del estilo de vida, en especial después de su propia crisis de estilo de vida.[29] Una idea de futuro, aun desde un punto de vista actual. El «time is money» de Benjamin Franklin implica para Weber una revolución del modo de vida de grandes consecuencias, que él interpreta en total conformidad con su propio trajín compulsivo, sin tomar en cuenta el trasfondo de gozosa comodidad que todavía está presente en Franklin; éste es un tema que más tarde expondrá ampliamente en un libro Eduard Baumgarten, sobrino y administrador del legado de Weber.[30]

Friburgo 1895: cerciorarse del vigor juvenil a través de la expansión

El famoso y muy discutido *discurso inaugural de Friburgo*, del 13 de mayo de 1895, tiene lugar en la época de los desbordantes alardes de vigor, en la que, sin embargo, de manera subliminal ya se anuncia la crisis inminente. En él se refleja la percepción weberiana de la vida con todo su carácter escindido: por un lado, el uso masivo de expresiones de fuerza, como pocas veces se encuentra en una conferencia científica, y por el otro un matiz de profundo pesimismo y temor a la degeneración nacional. En cierto modo, un manifiesto antiguillermino: una bofetada contra el sempiterno ambiente dominguero que gustaba al joven káiser y contra frases rimbombantes de éste, tales como «Serán

tiempos magníficos hacia los cuales os conduzco» y «No toleraré a los pesimistas». Pero fue justamente como pesimista obstinado que Weber ganó su perfil público. Por otra parte, sin embargo, se trataba de un discurso profundamente guillermino, con esa secuencia creciente de expresiones de fuerza, sin que quede muy claro qué es lo que *quiere* concretamente el orador. Cuando al año siguiente, en el Congreso Evangélico-Social en Erfurt, increpa a Naumann y sus seguidores con la interrogante «¿Qué es lo que *quieren* realmente?», éstos bien hubieran podido devolverle la pregunta al propio Weber. Weber aborrece el régimen de los *Junker*, al igual que la burocracia y el «régimen personalista» de Guillermo II, pero tampoco cree que la burguesía y la clase obrera estén «maduros» para el gobierno. Con toda naturalidad utiliza un vocabulario organológico, que más tarde rechazaría de manera tajante.

En primer lugar, Weber recapitula extensamente en Friburgo la esencia de su estudio sobre los trabajadores del campo; en esto consiste la sustancia empírica de su discurso. De ahí se deriva el planteamiento de cerrar la frontera del este contra la «marea eslava» (I/4-2, 556). Pero esa idea no es nueva; eso mismo ya lo había dispuesto Bismarck, quien incluso había atacado vehementemente la «polonización» que se propagaba «como un cáncer» (*R* 445), pero eso, por sí solo, no abona mucho al fortalecimiento de la nación alemana, que es el fin primordial de Weber. En el fondo hace exactamente lo mismo que más tarde abominaría tanto de parte de Guillermo II: aborda un sector como los asentamientos alemanes en el este, que requiere un trabajo a largo plazo, minucioso, tenaz y discreto, sin aportar mucho en concreto, con grandes fanfarrias e invectivas contra los polacos—el «pequeño agricultor polaco», que según Weber, «se come hasta el pasto de la tierra» (I/4-2, 553)—, que tienden más

bien a estimular el espíritu de resistencia de los polacos que alentar a los colonizadores alemanes.

Lo que le interesa es la «unificación interna de la nación» (I/4-2, 567), y en ese sentido continúa diciendo—nada menos que en la católica ciudad badense de Friburgo—: «todos sabemos que esto no se ha logrado». Con esto insinúa, sin argumentos adicionales, un hecho y un consenso que en realidad hubieran requerido una demostración. Asimismo cabe preguntarse si en el año 1895 los trabajadores socialistas y los electores católicos del Partido del Centro son aún «enemigos del Reich». ¿Acaso no había sido apenas la persecución bismarckiana la que los había convertido en tales? A fin de cuentas, en 1870-1871 habían participado en la guerra como soldados valientes, y aun después, en muchas situaciones habían demostrado su lealtad como ciudadanos, algo que probablemente se tenía muy presente en un estado tan distante de Prusia como Baden. En ese entonces, para los espíritus críticos resultaba evidente que el gran problema ya no era, como en siglos anteriores, una *falta* de unidad alemana, sino un exceso de conformismo progubernamental, aquel irreflexivo «*Bismarck sans phrase*» («Bismarck sin adjetivos») que Weber execraba como una postura realmente apolítica en el sistema neoalemán de las corporaciones estudiantiles.

Y luego, el multicitado pasaje medular: «*Debemos entender que la unificación alemana fue una travesura juvenil que la nación cometió a su edad avanzada y de la que, en vista de su alto costo, mejor se hubiera abstenido, si ésta había de ser el punto final y no el inicio de una nueva política hegemónica alemana*» (I/4-2, 571). Desde luego sería un enfoque ahistórico si pretendiésemos medir esta aseveración por el criterio actual de lo «políticamente correcto», y condenarla desde el punto de vista del pacifismo y de la unificación

europea. En aquel entonces el imperialismo alemán no era ni con mucho tan irracional como nos parece hoy en día; todavía no era el momento en que los alemanes se congratularan de ser aceptados por los Estados Unidos como un socio menor. Muy pocos pensaban en aquel tiempo en una futura desintegración de los imperios coloniales, y el arte de la diplomacia había acumulado alguna experiencia en el manejo de conflictos en las colonias. Un imperialismo colonial podía ser motivo de conflictos menores, pero no necesariamente de grandes guerras. Vista en retrospectiva, la era en torno al año 1900 aparece como apogeo de un comercio mundial relativamente libre y pacífico, aunque la historia enseñaba que había una estrecha relación entre el comercio y el estatus de potencia marítima, aparte de que hubo fuertes tendencias proteccionistas incluso en la era dorada del libre comercio. Una razón más para pensar en la necesidad de un extenso imperio colonial, a fin de crear «un universo alemán para las mercancías alemanas».

No obstante, Weber no argumenta de manera muy racional en su invocación de una «política de potencia mundial», como tampoco da indicios de qué entiende concretamente por «potencia mundial» (*Weltmacht*). En lugar de ello, presenta una alusión organológica: una nación tiene que cerciorarse de su vigor juvenil a través de su crecimiento. Una vez que termina el crecimiento, se acaba la juventud y no tardan en aparecer los primeros síntomas de vejez; eso es lo que sugiere Weber, quien poco antes aún había abrigado dudas de si él en lo personal seguía siendo joven o había envejecido prematuramente. Como tal, la idea no era nueva. Ya en 1853, al acuñar el término *Realpolitik*, el liberal desencantado Ludwig August von Rochau había proclamado como «ley natural» que la «duración de la vida de todos los entes orgánicos»—entre los cuales incluía a los pueblos—

guardaba «una relación directa con su crecimiento».[31]

Pero ¿acaso no es la juventud un don de la naturaleza? ¿Pueden *hacerse* jóvenes los hombres y las naciones? ¿En verdad cree eso Weber? Precisamente si uno, junto con los románticos nacionalistas alemanes, se regodeaba con la idea de que la nación alemana ya había florecido bajo los Otones y los Hohenstaufen, y no era apenas una creación del siglo XIX, en rigor se debía considerar a los alemanes como un pueblo *viejo*, y ver en los polacos, que se reproducían incontroladamente y sobrevivían bajo las circunstancias más difíciles, a los nuevos bárbaros. De hecho, el discurso de Friburgo tiene una tonalidad de sombrío pesimismo. «*Lasciate ogni speranza*»: «¡Abandonen toda esperanza!»… esta sentencia que en la *Divina comedia* de Dante aparece sobre la puerta del infierno, está escrita, según Weber, «sobre la puerta que da hacia el futuro ignoto de la historia de la humanidad» (I/4-2, 559).

Aun después de 1945 ciertos admiradores de Weber han tratado de interpretar el discurso de Friburgo como testimonio de una acertada visión política de futuro, como si Weber hubiese vaticinado con clarividencia la futura caída de la Alemania guillermina. Pero fue precisamente esa idea obsesiva del «crecimiento o decadencia»—donde «crecimiento» equivalía a expansión territorial—la que acabó por conducir el Reich alemán a la catástrofe. La idea, muy popular entre los seguidores de Weber, de que todo hubiese salido mejor si un hombre como él hubiera gobernado al Reich, pone las cosas de cabeza: los expedientes del Ministerio del Exterior de Berlín muestran, en general, un espíritu mucho más mesurado y circunspecto que los discursos nacionalistas de Weber en la década de 1890. La manera en que el gobierno del káiser condujo al Reich a la gran guerra en

la crisis de julio de 1914 se explica al menos tanto por la permanente presión de la opinión pública nacionalista, que exigía un temerario rumbo de expansión, como por las tradiciones de la política prusiano alemana.

Al principio estaba el espíritu de la época… ¿o Max Weber?

Podemos preguntarnos si en el Reich alemán de 1895 el impulso de expansión era ya una expresión del «espíritu de la época» y Max Weber, con su fanfarria imperialista, tan sólo uno entre muchos. Esta suposición goza de gran popularidad entre los investigadores weberianos. Ocurre que quien tiene la vista totalmente fija en Weber a menudo percibe el entorno sólo de una manera difusa y tiende a abonar, sin reparos, las ideas que siguen siendo brillantes desde una perspectiva actual en el haber de Weber, mientras que la obcecación chauvinista suele atribuirse al «espíritu de la época». Pero Gerd Fesser, el conocedor más consumado de la «política mundial» de Bülow, seguramente tiene razón cuando afirma que nada menos que el propio Max Weber dio, en 1895, «la señal de salida» para el cambio radical de la opinión pública alemana hacia un imperialismo impaciente.[32] Sin duda no era el único en opinar así; los colonialistas ya estaban batiendo el tambor propagandístico desde la década de 1880. Pero entre la elite intelectual liberal del Reich él fue uno de los primeros en hablar en estos términos. También Fritz Fischer y sus discípulos, que rastrearon sistemáticamente la historia del Reich en busca de documentos sobre las aspiraciones hegemónicas, siempre han vuelto a toparse con el discurso de Weber como una de las primeras señales que llamaron la atención de amplios círculos. Y Gerhard Ritter, antagonista de Fischer, nombra a Max Weber y Hans Delbrück como los iniciadores, a quienes en aquel entonces les habría seguido la

«juventud culta» en materia del imperialismo.[33]

Pero el propio Delbrück, sucesor de Treitschke como editor de los *Anuarios Prusianos*, apenas hizo sonar su fanfarria imperialista un tiempo más tarde,[34] aparte de que este hombre, de talante más bien jovial, distaba mucho de un fatalismo sombrío al estilo weberiano. Con justa razón él no consideraba que la suya era una época de epígonos. Por el contrario, en 1893, en una extensa antología de citas, cuya recopilación debe de haberle llevado mucho tiempo, se burla de los tan difundidos lamentos sobre un presente terriblemente corrompido frente a un pasado que siempre fue mejor.[35] Seis años después del discurso de Weber, Delbrück ofrece en los *Anuarios Prusianos* una descripción por entero diferente del campesinado polaco en las regiones del este: El «desorden polaco» al viejo estilo, con su «dejo de barbarie», sería cosa del pasado. El polaco se habría convertido en «un agricultor moderno, culto, bien provisto de fondos, que disfruta su éxito».[36] No podría imaginarse un contraste mayor con la opinión de Weber.

Las ideas imperialistas al estilo de Weber también le eran ajenas a Bernhard von Bülow antes de que éste—que posteriormente llegaría a ser canciller del Reich—asumiera en 1897 el cargo de ministro del Exterior. Además, Bülow, quien le había puesto a Delbrück el mote de «Hans Taps» e incluso «Hans Narr»,[37] era un personaje eternamente jovial y urbano, que nada tenía en común con el sombrío fatalismo de corte weberiano. El ambiente general en la población todavía no se caracterizaba por un chauvinismo pangermánico, y el propio Bülow constató, después de un año en funciones, que «las masas alemanas son clericales, socialdemócratas o particularistas, pero no nacionalistas».[38] A fin de cuentas, para Weber el encanto de ese expansionismo brutal radicaba

precisamente en el hecho de que en aquel entonces todavía no se trataba de un estribillo banal que resonaba desde todas las cervecerías, sino de una postura nueva y original, con la cual uno podía sentirse como pionero valeroso. Bajo la impresión de las guerras mundiales, las nuevas elites asumieron más tarde una actitud abierta al mundo. En la era del joven Weber, en cambio, el cosmopolitismo era considerado convencional y parte de un ideario sedimentado de la vieja Ilustración. Con franca satisfacción, Weber le escribe unos días después a su hermano Alfred que su discurso inaugural había «suscitado pavor por la brutalidad de sus opiniones».[39] Pero ¿cuál habrá sido la reacción de los lectores polacos ante las invectivas de Weber? Tres meses después de su discurso inaugural Weber recibe una carta firmada por un tal Zdinski de Lemberg (Lvov), cuyo autor lo tutea y convierte su apellido «Weber» en «W. Eber» («Verraco salvaje»):

> ¡ Así es como mereces llamarte! Ignominia y deshonra para la madre que dio vida a una de las bestias más viles. Ni siquiera bestias tan viles y salvajes como los lobos se comen a sus congéneres, pero tú ves tu *ideal* supremo en el exterminio de tus semejantes que ningún daño te han hecho, los polacos, que durante siglos protegieron a tus antepasados de las invasiones de tártaros y turcos. Lástima que un cerdo tártaro (!) no haya devorado tu simiente siglos atrás…[40]

Hoy en día, después de dos guerras mundiales y de los crímenes nacionalsocialistas, ha caído en el olvido que hasta la época de Bismarck los alemanes eran considerados un pueblo excesivamente pacífico y bonachón, no sólo desde su propia perspectiva sino también desde la de otros países. El mejor testimonio a este respecto es el libro que sobre Alemania escribió Germaine de Staël durante el periodo napoleónico. Esta imagen de Alemania explica la autocrítica liberal de Hermann Baumgarten, de 1866, así como los llamamientos a la dureza de Weber y de Naumann, que después de Auschwitz causan una impresión horrenda. Durante mucho tiempo Weber abrigaba la convicción de que los alemanes, criados en la laxitud luterana o, más aún, en el catolicismo del sur de Alemania, eran demasiado blandengues

y debían ser educados para una mayor dureza y rigidez a fin de poder afrontar la competencia con los grandes «pueblos trabajadores» educados en el puritanismo, léase los ingleses y los estadunidenses.

Una semana después de la clase inaugural Marianne informa a Helene:

> El razonamiento fue muy complicado y planteó puntos de vista totalmente nuevos e incómodos para la mayoría. Presentó las circunstancias políticas y económicas actuales como un problema del cual sólo un optimista podía esperar una solución. Todas las cuestiones económicas serían, en primer lugar, cuestiones nacionales de poder, y educar instintos políticos de poder le parecía mucho más importante que todas las teorías para congraciarse con el pueblo. El cetro político habría pasado de los *Junker* a manos de la burguesía liberal, pero si ésta no adquiría conciencia de su gran responsabilidad, sería una especie de epígono […] y la guerra de 1870 habría sido una mera travesura juvenil si, con ella, la fuerza de expansión había llegado a su fin […] Este discurso conmovió a Max a tal grado que se equivocó varias veces al hablar y se vio muy pálido. Después tuvo que hacer frente a cualquier cantidad de objeciones y Fritz [Baumgarten] discutió con él toda una noche.[41]

Resulta extraño que a Marianne le haya parecido tan «complicado» el razonamiento. Una parte del discurso no era otra cosa que el balance de la encuesta de los trabajadores rurales, y ésa Marianne debía conocerla al dedillo. Pero por lo visto el *crescendo* posterior, con todo y la fanfarria imperialista, no lo había ensayado en las conversaciones domésticas. Debe de haber sido una de esas erupciones weberianas, parcialmente espontáneas, con las que desahogaba sus sentimientos íntimos. Eso también parece indicarlo el hecho de que estuviera pálido de emoción.

¿Se habría dado cuenta de que se estaba alejando de todo terreno firme de la ciencia? Uno puede releer una y otra vez la versión impresa del discurso y sentirse siempre desconcertado por el grado de irreflexión hasta el cual se exalta un científico de este calibre. Muy al principio Weber menciona que su tema son las «diferencias raciales físicas y psíquicas», a pesar de que en verdad no sabe absolutamente nada del origen racial de las diferencias entre los trabajadores rurales alemanes y polacos. Aún más desagradable que el chauvinismo resulta en un Max Weber el constante embuste

científico: una y otra vez insinúa, con aire de superioridad, un discernimiento científico donde en realidad no hay tal cosa. Se enfurece contra «aquella mentalidad política pequeñoburguesa» que carece de sensibilidad para la política colonial y a la que le falta «aun la más elemental comprensión económica» para entender «qué significa eso para el comercio de Alemania en los mares lejanos» (I/4-2, 570); ¿acaso la ciencia económica de aquel tiempo contaba siquiera con un asomo de discernimiento superior a favor de las colonias? A fin de cuentas, el sentido de las colonias alemanas era particularmente cuestionable desde el punto de vista económico, y el propio Weber señalaba en ocasiones que nada menos que Inglaterra era el principal socio comercial de Alemania (I/4-2, 628-629).[42]

Weber, especialmente en la última parte del discurso, practica de continuo algo que más tarde le exasperará en Lamprecht: insinuaciones sin precisión y sin una clara argumentación. Sobre la ciencia histórica de su época desvaría en términos absurdos, como si la tendencia fuese tal que el «monstruo del matriarcado» desplazara las grandes batallas al nivel de oraciones subordinadas. Un feminismo y un antimilitarismo especulativos definitivamente no fueron los principales males de los historiadores de la época. Lamprecht, contra quien presumiblemente va dirigido el ataque, sin nombrarlo, fue una excepción en cuanto al tema del matriarcado.

Hacia el final Weber acomete todavía contra «los ladridos estereotipados de un creciente coro […] de políticos sociales corrientes y molientes» (I/4-2, 573), prudentemente sin dar nombres. ¿Será que esas difamaciones apuntan contra Heinrich Herkner, un científico muy capaz, que más tarde será el sucesor de Schmoller, quien cuatro años antes había

dedicado su clase inaugural en Friburgo al tema «La reforma social como requerimiento del progreso económico»?[43] ¿Dónde quedó el instinto político de Weber, cuando denigra a los políticos sociales de una manera aún más ofensiva que en su momento al «rey Stumm», aquel industrial de la región del Sarre, con quien inicia, al mismo tiempo, un pleito furibundo, facilitándole las mejores armas contra sus propios adversarios? ¿Se ha olvidado por completo de que apenas acababa de asumir como su causa la de la política social y la lucha contra la naciente reacción? Si tal como afirman Wolfgang Mommsen y Wilhelm Hennis el discurso de Friburgo es el «documento más importante del hombre político Max Weber hasta entrada la guerra»,[44] el mismo constituye al mismo tiempo una prueba contundente de que Weber *no* fue precisamente un político nato. No deja de sorprender que la literatura sobre Weber sea tan reacia a manifestar con claridad un hecho tan evidente.

Lucha: la naturaleza de la política

El motivo central de la conferencia de Friburgo reza *la vida es lucha:* lucha económica, lucha política, pero también violencia física. Incluso el propio Hans-Ulrich Wehler, quien aprecia a Weber más bien *a pesar* de sus elementos naturalistas, considera evidente que la violencia es para aquél «una constante antropológica natural».[45] En esta convicción culmina, por así decir, el naturalismo weberiano. También para Arnold Bergstraesser el discurso de Friburgo documenta «las influencias de las ciencias naturales contemporáneas en su pensamiento»,[46] en particular el efecto del darwinismo.[47] La mayoría de los investigadores prefieren descartar este elemento naturalista como un cuerpo extraño en el pensamiento de Weber, pero está comprobado que esta

suposición es errónea; el enfrentamiento con esta relación natural del ser humano está presente en toda su obra, al igual que la convicción darwinista social de que la violencia es, por naturaleza, un elemento fundamental de la vida humana. Más tarde Weber descubre, por cierto, una pasión aún más profunda del ser humano: el anhelo de redención.

Dos años después de la conferencia de Friburgo la declaración en favor de la lucha constituye una vez más el acorde final atronador, cuando el 10 de junio de 1897, en el Congreso Evangélico-Social de Leipzig, rebate la advertencia de Oldenberg contra el incipiente Estado industrial con un largo contraataque al que el público responde con «vivos aplausos y siseos»:

> Si el señor colega Oldenberg ha amenazado que algún día la tierra y su pan escasearán, nosotros creemos que es […] *la reproducción del pueblo* […] la que en el futuro hará más difícil y más dura la lucha por la existencia, la lucha del hombre con el hombre, y de ahí derivamos el evangelio de la *lucha* como un deber de la nación, como una tarea económicamente inevitable tanto del individuo como de la comunidad, y no nos avergonzamos de esa lucha [que es] el único camino a la grandeza. [I/4-2, 638.]

El párrafo final no sólo contiene una alusión a Oldenberg, como piensa el comentarista de la edición de las obras completas de Max Weber, sino más aún una alusión a la palabra del apóstol Pablo en la Carta a los Romanos (Romanos 1, 16) «Yo no me avergüenzo del Evangelio, porque es el poder de Dios…» ¡La lucha como religión de Weber! Él está plenamente de acuerdo con Oldenberg en que una creciente orientación hacia la exportación entraña un «enorme riesgo» para la industria alemana, pero opina que no se trata de «hacer una política de la *comodidad* nacional, sino de la *grandeza* nacional, y que por eso tenemos que echarnos al hombro este riesgo, si queremos aspirar a una existencia nacional de otro tipo que, por ejemplo, la de Suiza» (I/4-2, 630), esa Suiza siempre neutral que el pacifista Friedrich-Wilhelm Foerster, antípoda de Weber, propondría más tarde como ideal a los alemanes.[48]

En términos modernos, Oldenberg había operado con los «límites del crecimiento». Weber, en cambio, remite a la necesidad de luchar que se deriva de los cuellos de botella del crecimiento. En Friburgo había alegado, como una especie de arma secreta, la «oscura gravedad del problema poblacional» (I/4-2, 558). En Leipzig revela que esa oscuridad lo llena de un lóbrego sentimiento de triunfo frente a aquellos contemporáneos que aspiran a la felicidad, y que Weber se los quiere imaginar blandengues, a pesar de que en realidad pueden ser psíquicamente más robustos que él mismo. Esto recuerda al tenebroso Alberich de Richard Wagner, que maldice el amor para arrebatar a las hijas del Rin, encarnación de la naturaleza lúdica y placentera, el oro del Rin y, con ello, el medio para dominar al mundo. El repugnante enano Alberich es uno de los que han sido perjudicados por la naturaleza, por lo que toma venganza. También Weber se siente a menudo tratado con mezquindad por la naturaleza.

La palabra «lucha» aparece nada menos que 785 veces en las obras digitalizadas de Weber. Cuando proclama la necesidad de la lucha, Weber asume su papel predilecto como impertérrito buscador de la verdad que destruye las ilusiones engañosas del pensamiento aspiracional. Pero en realidad esa misma omnipotencia de la lucha responde a un pensamiento aspiracional del propio Weber. La lucha es más placentera que el trabajo laborioso en comisiones que su padre ha ejercido a lo largo de toda su vida y que constituye, al menos en igual medida que los grandes combates, un elemento básico de la política moderna. Todavía en sus alegatos en favor de la parlamentarización de Alemania, durante la primera Guerra Mundial, inculca persistentemente al lector: *¡la política es lucha!*

En medio de la guerra, claro, ya no es original subrayar la necesidad de la lucha *física*. Si entonces Weber declara una y

otra vez: «Tal como habrá que enfatizar a menudo, la esencia de toda política es *lucha, reclutamiento de aliados y de seguidores voluntarios*» (I/15, 482), a estas alturas aprecia también la lucha retórica y parlamentaria y la lucha de los partidos como recurso para la formación de elites. A diferencia de aquellos nacionalistas que sólo glorifican la lucha entre las naciones, pero dentro de la nación propia sólo desean armonía y aborrecen el sistema de partidos, Weber entre tanto ha llegado a una aceptación de la lucha partidista. Incluso llega a hablar de la «lucha del mercado» y caracteriza el dinero como «medio de lucha» (*WuG I* 77; *EyS*82). El Weber tardío tiene una concepción más variada de la base natural de las cosas humanas que el de 1895. Después de una fase de antinaturalismo se percibe en él, igual que en Marianne, una idea de la naturaleza que incluye también los aspectos espirituales. Para una lucha exitosa debe uno ganar aliados confiables. Pero el rasgo violento nunca desaparece del evangelio weberiano de la lucha.

En la década de 1890 Weber se ha apropiado del concepto darwinista de la naturaleza en su cariz violento. En Friburgo habla de una «lucha por la existencia» omnipresente (I/4-2, 558). Mirándolo bien, sin embargo, el darwinismo weberiano es paradójico, porque desde su punto de vista esa lucha natural por la existencia, si se la deja seguir su rumbo, no conduce precisamente a un desarrollo superior del ser humano sino al avance de culturas inferiores, incluso de la incultura bárbara en la figura del pequeño campesino polaco. Weber, desde entonces, mostró sensibilidad para esa teleología del progreso que se ha colado subrepticiamente en el darwinismo. Con todo realismo se percató de que suponer que la «lucha por la existencia» debía aportar algo positivo para el ser humano carecía de toda lógica. En su orgullo por la hegemonía británica Darwin podía creer que así fuese, pero

desde la perspectiva de la Alemania del este las cosas se veían diferentes. Ahí la cultura superior a la fuerza tiene que ponerle un alto al proceso natural si quiere sobrevivir. Pero esto sólo es posible movilizando su propio elemento natural, su instinto de supervivencia, aquellos «instintos políticos naturales» que según Weber corren el peligro de «disgregarse» a consecuencia del desarrollo económico moderno (I/4-2, 574). Esta naturaleza de la alta cultura posee un elemento agresivo, a diferencia de la naturalidad del pequeño campesino polaco que radica únicamente en su tenaz autosuficiencia.

La negación de la felicidad

¿No figura la necesidad de sentir placer y felicidad en primerísimo lugar entre los instintos naturales? Pero Weber no quería saber nada de eso y rechaza esa aspiración en toda oportunidad, tanto más por cuanto, al igual que algunos otros contemporáneos, experimentó su época como «sociedad de la diversión», por decirlo en términos de la jerga actual. Acaba de hablar del «instinto político natural» cuando, asqueado, asocia la «ilusión de ideales "sociopolíticos" independientes» con un «hedonismo blandengue» (I/4-2, 572). Aun antes había reprobado el «mejoramiento del "balance del placer" de la existencia humana» como un objetivo típico de una «concepción vulgar» de la «política de economía nacional» (I/4-2, 558).

En su polémica contra el hedonismo advierte una y otra vez sobre «toda la terrible gravedad del problema demográfico», y deriva de ahí que la «expansión del poderío de Alemania», el ascenso de Alemania al nivel de una «potencia mundial económica y política», sería «una cuestión existencial para nosotros» (I/4-2, 610-611). En realidad, al igual que muchos

nacionalistas de la época siguiente, estaba entremezclando dos preocupaciones demográficas opuestas: por un lado, la preocupación de que Alemania ya no sería capaz de alimentar a su población creciente y, por el otro, el temor de que el decremento de la población alemana en el este favoreciera el avance de los eslavos, con sus mayores tasas de reproducción. Al fin que, según Weber, ya el Imperio romano había sucumbido debido a que el estrato que sostenía su agricultura —el de los esclavos—se mostró renuente a reproducirse.

En resumen, resulta evidente que en el Weber de aquel entonces el «evangelio de la lucha» y el rechazo del «eudemonismo» no nacen de una lógica fríamente racional, sino que son parte de aquellas erupciones que irrumpen desde lo profundo. Es la misma época en que Weber se enfurece contra el sempiterno «deseo de placeres» de su padre y se deja llevar a tal grado por la ira que su reacción raya en un parricidio psicológico. La conferencia inaugural de Friburgo, igual que otros discursos weberianos de ese tiempo, está marcada por un alarde agresivo de vigor, detrás del cual se percibe una incapacidad de goce pacífico de la vida y acaso incluso el temor de formar parte de una generación de epígonos degenerados. El Weber de entonces hace a un lado ideas tales como que la auténtica vitalidad se manifiesta precisamente en una serena alegría de vivir. En cambio, se enfurece con los «pequeñoburgueses» del sur de Alemania, que prefieren tomarse una copa en el cenador de su jardín en vez de ir a la guerra. Mostrar rudamente a los demás los lados sombríos del mundo puede constituir un placer rabioso para quien lucha contra la propia depresión. Ya en el Congreso Evangélico-Social de 1894 había manifestado su desprecio por la felicidad, después de que en el discurso de Naumann percibiese «una infinita ansia de felicidad humana», a lo que respondió incluso con una seudocuantificación:

> La cantidad de felicidad subjetiva es mayor en los estratos de bajo nivel intelectual, apáticamente resignados, que en cualquiera de los presentes; es mayor en el jornalero que en el campesino, mayor en el trabajador apáticamente resignado del este que en el proletario urbano; mayor en el animal que en el hombre. [I/4-1, 339.]

Por consiguiente, para él no había duda de que los polacos eran más felices que los alemanes y los jornaleros dependientes del este más felices que él, Max Weber. Pero entonces ¿por qué, a pesar de ello, migraban hacia Occidente? ¿Ya no estaba convencido Weber de las conclusiones de su propio estudio sobre los trabajadores del campo?

Friedrich Naumann: de san Francisco a Maquiavelo

Hubo un efecto político inmediato del discurso inaugural de Friburgo que es posible comprobar: el efecto sobre Friedrich Nau-mann, para quien dicho discurso tuvo «enorme importancia», según testimonio de su colaborador Theodor Heuss.[49] Gertrud Bäumer, amiga de Naumann, comenta al respecto: «Si el primer paso de Naumann, para salir de un cristianismo franciscano, había consistido en el reconocimiento de la importancia del régimen económico para la realización de ideales sociales, el discurso de su amigo Max Weber dio el impulso para la segunda fase de la transformación: el entendimiento de que la amplitud y el poder de la existencia nacional representan una segunda condición para una existencia digna de las masas» (*WzG* 120). Si bien antes Naumann ya había coqueteado con la política imperialista y de rearme de la flota, todavía lo hacía con cargos de conciencia. Pero entonces Weber pronunció la palabra redentora que dio rienda suelta al entusiasmo nacionalista de Naumann.[50]

Sin duda el discurso de Weber no se destaca por un gran contenido de *ethos* sociopolítico; más bien se percibe en él un hastío de la «política social», entrecomillada por Weber, que para entonces practicaba la economía política alemana desde

hacía dos décadas. Theodor Heuss no ve un desarrollo tan armónico en Naumann como pretende verlo la amiga. En 1937 enfatiza, en una carta dirigida a Alfred Weber, «lo dividido de su carácter», que en términos algo exagerados se podría resumir en la fórmula «san Francisco y Maquiavelo».[51] Weber, sin duda, ha profundizado esa fractura en el perfil humano y político de Naumann, contribuyendo a la irrupción del Maquiavelo. Adolf Stoecker, el padrino político de Naumann, había tratado de ganar a los trabajadores para la idea nacionalista a través del antisemitismo. La agitación antijudía le repugnaba a Naumann; en lugar de ella, invirtió toda su retórica vibrante en perseguir el objetivo de entusiasmar a las masas en favor de Alemania mediante el imperialismo. Para eso Max Weber, quien ya era su experto en cuestiones económicas, lo proveyó de una supuesta legitimación científica.

Meses antes del discurso weberiano de Friburgo, Naumann había abogado en *Hilfe*, la revista de su organización, en favor de la construcción de nuevos barcos de guerra, e incluso había recurrido a Jesús para resolver el dilema entre rearme marino y mandamiento evangélico de paz.

> En nuestro espíritu, Jesús está ante nosotros y nos pregunta: ¿cómo servís mejor a la paz, con armadura o sin armadura? Nosotros respondemos: Señor, la armadura es un traje pesado y nos sentiremos felices cuando podamos quitárnosla, pero desarmarnos ahora equivale a traer la muerte al país. ¿Es eso lo que quieres, Señor? Siento como si escuchara a Jesús decir: No es eso lo que quiero; id y construid los barcos y rogad a Dios que no vayáis a necesitarlos.[52]

¿Había en ese entonces siquiera un solo conocedor de la política en Alemania que pensara seriamente que renunciar al rearme de la flota provocaría un ataque enemigo? La retórica pastoral de Naumann ni siquiera da cabida a cuestionamientos críticos acerca del sentido de una gran armada de guerra. Y a mayor abundamiento ¡el discurso de Weber! Aun en el caso de Naumann, éste da lugar a una actitud más bien despectiva frente a la política social: «¿Acaso

no tiene razón? ¿De qué nos sirve la mejor de las políticas sociales si vienen los cosacos?»[53] Pero ¿de qué nos sirve la armada contra los cosacos? Fue justamente el rearme de la flota el que debilitó en los años subsecuentes el armamento terrestre de Alemania a tal grado que presumiblemente causó el descalabro del Reich en la guerra mundial. Es impresionante que ideas tan obvias no se perciban en aquel entonces ni en Naumann ni en Weber, tal fue la necesidad de hacer alardes de fuerza.

A lo anterior se añade que para los liberales la flota tenía el atractivo de un arma burguesa moderna, a diferencia del ejército terrestre, con su cuerpo de oficiales dominado por la aristocracia. Los terratenientes, en esa época, se oponían al rearme de la flota, por lo cual éste era un tema idóneo para poner en tela de juicio el patriotismo de los *Junker* y hacerlos quedar mal ante Guillermo II. Pero a diferencia de Naumann, Weber no tenía la menor ambición de convertirse en paladín del káiser. Y al poco tiempo tuvo que presenciar que Guillermo II se expresara en los mismos términos imperialistas que él había usado en Friburgo, sólo que sin ningún matiz pesimista. El intento de lograr de esta forma un perfil político propio y rebelde se había malogrado rotundamente.

En el impasse *político*

La nueva línea dura tampoco fue una receta de éxito para Naumann: igual que Guillermo II, siempre llamaba la atención por su retórica, sin lograr jamás algún efecto concreto. Es dudoso que Weber fuese un buen consejero político para él. En la asamblea constituyente de la Asociación Nacionalsocial, celebrada en Erfurt en noviembre de 1896, Weber inculcó a los asistentes, de quienes recelaba por una

excesiva sensibilidad compasiva, de la manera más tajante posible: «Pero la política es un negocio duro, y quien quiera asumir la responsabilidad de intervenir en el curso del desarrollo político de la patria deberá tener los nervios bien templados y no ser demasiado sentimental para hacer una política terrenal» (I/4-2, 622). Dureza en este contexto significa dureza frente a los polacos. Pero ¿acaso era Weber mismo un modelo de nervios bien templados? Seguramente sin tener conciencia de ello, con estas palabras se estaba descalificando a sí mismo para la política.

Theodor Heuss cree que «en aquellos años» Weber habría estado «en el inicio de un desenvolvimiento grandioso».[54] Tal pudo haber sido el caso en los años de 1893-1894, con la conclusión de la encuesta de los trabajadores rurales y las conferencias respectivas, así como con el nombramiento como profesor titular en Friburgo. Pero bien pronto el «desenvolvimiento grandioso» llega a su fin, tanto en la política como en la ciencia, y eso no pudo pasar inadvertido para un hombre como Weber, quien entre fases de marcado espíritu de contradicción era capaz de una autocrítica rigurosa. Eduard Baumgarten constata que en la segunda mitad de la década de 1890 Weber «se retiró de la arena con las esperanzas muertas» (*B* 339). A partir de 1895 abriga cada vez mayores dudas de que pueda mover algo en la política; en el año de 1899 cae en un «estado de desesperación y rabia» (*B* 349). Johann Winckelmann, durante muchos años administrador del legado de Weber, opinó en 1963 que al colapso de Weber le habría precedido un «sentimiento de *enorme decepción*»:

> Su gigantesco impulso, emprendido desde el comienzo de la encuesta de los trabajadores rurales, para dar un giro a la política social, agraria y eclesiástica—esfuerzos que lo vinculaban con Göhre y Naumann—de pronto se vio condenado al fracaso por el inicio de la era reaccionaria (Stumm). Esa frustración repentina de todos sus esfuerzos extraacadémicos debe haber paralizado su iniciativa política y dado lugar a una muy fuerte resignación.

La advertencia preliminar de la segunda encuesta de trabajadores rurales, que le había sido encomendada por el Congreso Evangélico-Social y cuya evaluación Weber dejó en suspenso, fue redactada en los primeros tiempos de la enfermedad, y da testimonio, según Winckelmann, de una «enorme amargura», incluso de «franca desesperación y desaliento».[55] Allí dice:

> En nuestras circunstancias alemanas, el […] «cambio de las mayorías» de los Estados parlamentarios es representado por el cambio de las *modas* políticas y sociopolíticas vigentes en cada caso en los estamentos dominantes […] Se ha comprobado ampliamente que también el impulso sociopolítico del año 1890 no fue más que semejante moda efímera, surgida en parte de una especulación políticamente muy ingenua y éticamente no muy digna de aprecio sobre el *agradecimiento* de las masas beneficiarias […] Por ello, al no producirse el «agradecimiento» esperado, las consecuencias naturales fueron decepción y una ira sin orden ni concierto. Además, los niveles directivos de la política estaban maduros para convertirse en instrumento de aquellos hábiles hombres de negocio que acabaron por hacer triunfar la convicción de que también en la política social no hay más que una razón última: pólvora y plomo. [I/4-2, 709-710.]

Palabras enérgicas, por cierto, pero ¿había olvidado Weber que fue precisamente él mismo uno de los que habían llevado la voz cantante en ese cambio de la moda: «política mundial» en lugar de «política social»? «Pólvora y plomo»; ¿no fue él mismo quien proclamó el «evangelio de la lucha», mientras el gobierno del káiser en tiempos de paz nunca procedió con la fuerza militar contra el movimiento obrero? El texto no sólo adolece de imprecisión política, sino, peor aún, de falta de sinceridad.

En el impasse *científico*

Pero no sólo en el aspecto político, sino también en el científico, Weber se había metido en un callejón sin salida. Eso lo prueba la conferencia inaugural de Friburgo, cosa que, a la larga, una vez que se apagara el sentimiento eufórico de vigor, difícilmente pudo pasarle desapercibido a un hombre de semejante perspicacia. De haberse tratado de un programa científico serio, en realidad al discurso debió haberle seguido un análisis del factor racial en el desarrollo agrícola. Pero

posteriormente para Weber era tan claro como el agua que sobre ese tema no existen conocimientos sólidos ni tampoco se puede predecir cómo podrían obtenerse. Él le exige a la economía política que se convierta en una ciencia *nacional*. Pero ¿por qué debería hacerlo y qué significa eso en concreto? Y más importante aún: ¿qué *programa de trabajo* se deriva de semejante encargo? Weber argumenta que tan pronto como la economía política se vuelva práctica y emita juicios de valor, quedaría «vinculada a aquel tipo de humanidad que encontramos en nuestra propia idiosincrasia» (I/4-2, 559). Pero esta metafísica nacional, muy típica del periodo guillermino—la retórica de la «idiosincrasia alemana» (*das deutsche Wesen*)—es todo menos weberiana. En sus escritos sobre la bolsa de valores jamás se le ocurriría a Weber que pudiese existir un sistema bursátil ejemplar, acorde con la «idiosincrasia alemana». Por el contrario, opina que los alemanes podrían aprender de la City de Londres. La vinculación de la economía alemana a la idiosincrasia alemana era un tema que se prestaba más para discursos domingueros que para programas de investigación.

Sin duda hubiera habido opciones para seguir desarrollando el concepto de una economía política nacional. Ante todo se hubiera prestado para ello el camino emprendido por la escuela de Schmoller, que consiste en investigar tradiciones institucionales alemanas—como los gremios de artesanos, las cooperativas mercantiles, los convenios de los oficios metalúrgicos, las empresas estatales mercantilistas—y estudiar su viabilidad para el régimen económico presente. No obstante, en la década de 1890 la organización de la economía en confederaciones y cárteles estaba ya tan avanzada que hubiera sido absurdo que un economista convencido de la necesidad de la competencia como aliciente para un mayor rendimiento fomentara aún

más ese proceso con los recursos de la ciencia. También el Estado social alemán, que estaba en vías de estructurarse desde la década anterior, hubiera podido aportar un excelente argumento para una vía alemana en la economía política, pero Weber prefirió difamar a los políticos sociales.

En 1894 obtuvo el nombramiento como titular de una cátedra de economía política en Friburgo, y también sus cátedras posteriores en Heidelberg y Múnich fueron ante todo de economía política, circunstancia que desde una perspectiva posterior se olvida a menudo, porque la fama de Weber no se gestó en las ciencias económicas. Aun como profesor titular no se engaña sobre el hecho de que en realidad era un diletante en su propia especialidad. Según Marianne, su colega Schulze-Gaevernitz, de Friburgo, en un principio lo consideró poco menos que un «tonto y además un bribón, que le había sido impuesto».[56] Sin embargo, hay que tomar en cuenta que dentro del conjunto de las así llamadas ciencias del Estado, surgidas a partir del cameralismo del siglo XVIII, la economía distaba aún mucho de la autonomía teórica y metodológica que posee hoy en día.

En 1891 Weber le escribió a Hermann Baumgarten que «con el correr del tiempo» se habría convertido «más o menos en una tercera parte en economista político» (*JB* 327), lo que no es precisamente mucho para alguien que dos años más tarde es postulado para una cátedra de economía política. Y es dudoso que, en su fuero interno, se haya sentido alguna vez más como economista. En 1895 le confesó con toda franqueza a Adolf Wagner, una de las cabezas principales de la economía política en Alemania: «me considero como principiante en nueve décimas partes de la especialidad que debo representar».[57] Nunca llegó a sentirse totalmente a sus anchas en la ciencia económica. El economista Franz

Eulenburg (1867-1943), conocido de Max Weber, suspira en 1938 frente a Alfred Weber, quien mantenía con la economía una relación tan tensa como su hermano, que la economía política era «una especialidad extraña» de la cual «en el fondo uno se hartaba muy pronto, por lo que le asombraba que hubiera «colegas que se ocupan de esta materia hasta el fin de su vida».[58] Max Weber probablemente hubiera estado de acuerdo. En el tiempo en que la teoría económica se fue especializando cada vez más en lo meramente económico, a los investigadores con intereses intelectuales amplios se les hacía más y más difícil sentirse a gusto en esta disciplina.

En cierta medida es normal que un joven profesor, recién instalado en su cátedra, que con su doctorado y habilitación acaba de convertirse en un especialista muy específico, y de pronto debe representar toda la amplia gama de su disciplina, se sienta sometido a un estrés adicional. A Weber, sin embargo, la preparación de su primer curso le resultó aún más difícil de lo esperado (*L* 213), probablemente también por el hecho de que no lo inspiraba la pasión y sabía que en esta disciplina, de momento, no podría hacer mayores aportaciones propias. En realidad no le agradaba mucho el *homo oeconomicus*, pero era necesario suponer semejante tipo ideal humano para llegar a una especie de teoría en la ciencia económica. En su clase inaugural manifestó su desprecio por el «eudemonismo», pero a fin de cuentas es un hecho que la teoría económica sólo registra al ser humano en la medida en que quiera ganar dinero—la mayor cantidad posible—y satisfaga sus necesidades de consumo, de preferencia mucho más allá de los productos de primera necesidad.

Es cierto que la escuela histórica alemana de la economía política opone al *homo oeconomicus* de la doctrina de Manchester al hombre integral, que no sólo persigue

necesidades materiales individuales sino vive, además, en comunidades que se han desarrollado a lo largo de la historia; pero la teoría que de ahí se derivaba era la doctrina de las fases históricas de desarrollo que le parecía dudosa a Weber. Bajo estas circunstancias, la escuela histórica corría el peligro de degenerar en un trivial acopio de datos. Hacia finales del siglo se perfilaba cada vez más que el futuro de la economía política que abría perspectivas teóricas ambiciosas y prometía convertir la materia en una disciplina autónoma radicaba en la escuela vienesa de la utilidad marginal, fundada por el antagonista de Schmoller, Carl Menger. Era inevitable que a la larga esta nueva corriente le agradara más a un pensador agudo como Weber que Schmoller, contra quien de por sí fue desarrollando una repulsión psicofísica.

Pero los teóricos de la utilidad marginal eran, dentro de la ciencia económica, precisamente aquellos hedonistas a quienes Weber les había arrojado el guante en Friburgo. Con una afinidad intrínseca con la escuela de Freud, que en ese tiempo también estaba surgiendo en Viena, presuponían una naturaleza humana dominada por el principio del placer y que orientaba su comportamiento económico con arreglo preciso a la mayor o menor ganancia de placer. Por esta razón los contemporáneos también solían llamarla la «escuela hedonista».[59] Según ella, el precio de una mercancía resulta de la «utilidad marginal», donde para el comprador la ganancia de placer justamente prevalece todavía frente a esa pérdida de placer que consiste en el hecho de que con el dinero gastado ya no se puede comprar otra cosa. Entusiasmado, Böhm-Bawerk, compañero de armas de Menger, afirmaba en 1891 que la «idea de la utilidad marginal» sería el «ábrete sésamo», la fórmula mágica que aportaría «la clave para los procesos más complejos de la vida económica y permitiría resolver los procesos más inextricables de la ciencia».[60] Cualquiera que

fuese su relación con la realidad, en tiempos de Weber se hizo patente que con este planteamiento se podía *trabajar* de manera excelente y que ofrecía posibilidades inagotables para las más fascinantes maniobras mentales. Las ciencias económicas se nutren hasta el día de hoy de esta idea.

El espíritu de la conferencia de Friburgo de Weber, con todo y su tajante rechazo de la felicidad, estaba muy lejos de la mentalidad de la escuela vienesa de la utilidad marginal, que concebía al ser humano como un libertino calculable; incluso cerraba el paso a un acercamiento. En general, las ideas predilectas de Weber, si bien ofrecían material para algunos discursos espectaculares, no bastaban para un curso de todo un semestre y aun menos para todo ese laborioso trabajo detallado con el cual logran su calificación los jóvenes científicos del futuro. Son escasos los recuerdos que se conservan de los primeros cursos de Weber. Uno de los pocos informes se debe a Robert Liefmann, de los primeros doctorandos de Weber: «Por aquel entonces Weber era todavía un seguidor neto de la escuela histórica y, como siempre, procedía de manera totalmente asistemática».[61] Aún estamos a leguas de distancia del Weber de *Economía y sociedad*. Un «esbozo» para el curso de Weber sobre «Economía política general ("teórica")» impreso en 1898 se atiene en grandes líneas a la teoría de la utilidad marginal, y permite apreciar, al mismo tiempo, que Weber no tenía ideas propias con respecto a esta teoría.[62]

Parece que los estudiantes socialistas fueron quienes más se decepcionaron con Weber en esa época. Sobre la Asociación Socioeconómica fundada por iniciativa de Weber después de su nombramiento como profesor en Heidelberg, comenta un artículo en el *Académico Socialista* que «bajo el patrocinio del profesor de convicciones eficientes reina el tedio plomizo de

las más aburridas discusiones técnicas». Y sigue la observación sorprendente de que «después de alguna hueca palabrería radical» Weber muy pronto acabó revelándose «como paladín de la escuela austriaca».[63] Si en un principio Weber tenía para los estudiantes el atractivo de lo nuevo, esto fue decreciendo sensiblemente al cabo de pocos años. Durante el semestre de verano de 1898 su curso en Heidelberg tenía 83 oyentes—lo cual no era una cifra excesivamente alta para la época—pero en el invierno siguiente sólo eran 36, la misma cantidad que para su último curso del invierno de 1899-1900. Si en verano de 1898 todavía se hallaban presentes Marianne, Else y Leo Wegener, todos ellos lo habían abandonado para el invierno de 1899-1900.[64]

En resumidas cuentas, se observa en el Weber de aquel tiempo una gran desorientación científica.[65] Ésta va de la mano con una titubeante estrategia en su política frente a la facultad. A iniciativa de Weber, en 1895 la Universidad de Friburgo decidió separar la economía política de la Facultad de Filosofía e incorporarla a la nueva Facultad de Ciencias Políticas y Jurídicas.[66] De un académico que pretende clasificar la economía entre las ciencias culturales se esperaría más bien lo contrario. Al recibir su nombramiento en Heidelberg, en cambio, insistió expresamente en que la teoría del Estado no formaba parte de sus compromisos docentes.[67] ¿Dónde quedaba entonces el mandato «nacional» de la economía política que él mismo había proclamado en Friburgo?

La violación de los alemanes y de la propia naturaleza

Si Marianne en su *Biografía* define el colapso de su marido como «venganza de la naturaleza», esta metáfora alude superficialmente a la reacción del espíritu y del cuerpo frente

a un exceso de trabajo permanente a lo largo de muchos años. En aquel entonces era frecuente que hombres honorables atribuyeran su «neurastenia», al menos frente a terceros, a un exceso de trabajo, aun cuando internamente los médicos, igual que los profanos, consideraban como causas principales el libertinaje y el onanismo. En el caso de Max Weber lo obvio era el diagnóstico por exceso de trabajo.

No obstante, Knut Borchardt señala acertadamente que justo en los años de 1897-1898, cuando el padecimiento de Weber adquiere rasgos agudos, no hay ningún indicio de una carga de trabajo superior. En ese tiempo Weber repetía un curso sobre economía política general y teórica que ya había dictado varias veces en Friburgo; los proyectos de investigación sobre los trabajadores rurales y la bolsa de valores estaban llegando a su término, y durante las vacaciones universitarias el matrimonio Weber solía realizar viajes de placer de varios meses de duración. Por lo demás, si bien a los científicos de hoy en día, cuyo tiempo es acaparado en mucho mayor medida por juntas y conferencias, les puede parecer enorme el trabajo realizado por el joven Weber, no se trataba de un rendimiento inusitado entre la elite académica de primera línea de aquel tiempo. Basta hacer una comparación con Schmoller, Simmel o Sombart, e incluso con Schulze-Gaevernitz, por dar sólo algunos nombres.

Por lo visto no fue un exceso de trabajo lo que produjo el derrumbe de Weber, sino justamente lo contrario: ya no lograba huir de la depresión latente refugiándose en el trabajo. Ni en la academia ni en la política se abrían perspectivas promisorias; eso debe de haberlo sentido Weber de manera deprimente. Y precisamente la pérdida de un sentido de la vida hacía que la ausencia de satisfacción sensual lo atormentara más que nunca.[68] Tampoco en este punto se

podía engañar: la impotencia marital era un estado permanente, y no un fenómeno pasajero que se pudiera atribuir al estrés profesional y a una falta de familiaridad entre los cónyuges. Para un hombre que se definía a tal grado a través de una virilidad vital, el reconocimiento de estos hechos era desesperante, en particular durante las noches de insomnio que inducían a la cavilación. Comenzó entonces un periodo de permanente insomnio y sobrexcitación angustiante. Es probable que la crisis de Weber fuese intensificada por una predisposición latente; esto hoy en día sólo puede ser materia de especulación. Ante todo por apuntes del viejo Jaspers sabemos que la disposición erótica de Weber se caracterizaba por un claro rasgo «masoquista». No obstante, la imagen que Weber tenía de sí mismo como «héroe germánico» no le permitía aceptar y vivir esa disposición. En lugar de ello, en ocasiones parece haber asumido en broma, frente a Marianne, el papel de sádico. Esta contradicción pudo haber sido una causa profunda de su bloqueo sexual y lo fue bloqueando cada vez más también en la ciencia. Apenas cuando aceptó el lado contemplativo de su creatividad se dio aquella productividad que motivó su fama mundial.

En realidad, una buena parte de su disposición natural no era precisamente la de un guerrero y dominador. Pero eso no quería admitirlo todavía en ese entonces. En este sentido se puede hablar de una «violación» de su carácter, en términos de una violenta malinterpretación de la propia naturaleza. Y ésta iba de la mano con una malinterpretación no menos violenta de la «idiosincrasia alemana», como lo documenta su discurso inaugural de Friburgo. Al igual que muchos chauvinistas alemanes, él veneraba un ideal del alemán, y despreciaba al mismo tiempo como pequeñoburgueses a los alemanes realmente existentes, con su inextirpable

inclinación por la *Gemütlichkeit*. A partir del apego a la pacífica vaquita propia, que mantiene al pequeño campesino atado a su tierra, en su obra sobre los trabajadores del campo desemboca en un final con fanfarrias marciales. Ambas violaciones de la naturaleza lo precipitan en la crisis más grave de su vida. Cuando se acabaron los objetos externos de su agresión, su agresividad inconsciente se dirigió contra sí mismo. He ahí otra interpretación posible de lo que estaba ocurriendo en su interior.

[1] H. Glockner, *op. cit.*, p. 102.

[2] *AWG*,10, p. 81, Alfred Weber a Max Weber padre, 16 de febrero de 1889.

[3] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1, Max a Marianne Weber, 1 de marzo de 1894.

[4] Todavía en 1910 Weber le escribe en una carta a Karl Bücher, como si de un hecho conocido se tratara, que a él mismo le había ido «tan inmerecidamente bien» en su carrera académica (II/6, 522).

[5] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, 17 de febrero de 1896; julio de 1896 (?): «Sí, tenías razón el otro día, aquí el sufrimiento y la necesidad le quedan a uno más lejos que en Berlín; justo por eso debe dominarse uno internamente, para no volverse superficial». Sin duda Marianne manifiesta su pesar en parte tomando en cuenta a la destinataria.

[6] Klaus Kempter, *Die Jellineks 1820-1955*, pp. 270-271.

[7] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, 25 de febrero de 1895.

[*] Dos quintales equivalen a 100 kilos. [T.]

[8] *Ibid.*,Marianne a Helene Weber, 17 de febrero de 1896.

[9] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 12, Max a Helene Weber, 14 de agosto de 1895 (Loch Lomond).

[10] Emil Kraepelin, *Lebenserinnerungen*, pp. 79 y ss.; J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, p. 167.

[11] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1, Max a Marianne Weber, 29 de julio de 1894.

[12] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, s. f. (¿julio de 1896?).

[13] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, 9 de mayo de 1897.

[14] *L* 213, 215-216; David Chalcraft, «Love and Death. Weber, Wagner and Max Klinger», en Sam Whister (comp.), *Max Weber and the Culture of Anarchy*, pp. 196-213.

[15] J. Radkau, «Nationalismus und Nervosität», en Wolfgang Hardtwig y Hans-Ulrich Wehler (comps.), *Kulturgeschichte heute*, p. 308.

[16] Ana 446 Escrito 20 VI.

[17] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, s. f.

[18] *Ibid.*, 23 de marzo de 1896.

[19] Ana 446 Escrito 20 IV, folio 9.

[20] Marianne a Helene Weber, 13 de septiembre de 1900, SG.

[21] Marianne a Helene Weber, 28 de febrero de 1903, SG. «Pues la actividad pública y el trabajo científico, además de los deberes personales, resultan endemoniadamente difíciles de compaginar, en especial para seres con nervios tan frágiles como yo.» En 1895 Marianne se siente todavía más nerviosa que Max; por ese entonces le quitó el sueño varias noches un ratón que roía la puerta. Max, por el contrario, «duerme como un oso, pero yo todas las noches tiemblo ante el monstruo que roe». Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, 10 de febrero de 1895.

[22] Marianne a Helene Weber, 21 de diciembre de 1904, SG.

[23] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, 26 de julio de 1895.

[24] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1, Max a Marianne Weber, 20 de julio de 1894.

[25] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, pp. 83 y ss.

[26] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, s. f. (antes del discurso inaugural): «Max se encuentra por el momento de muy buen humor, afirma no haberse sentido tan capaz y tan despabilado en mucho tiempo, y lo nota en la amplia medida en que el lenguaje está a su disposición en la clase». *Ibid.*, 9 de marzo de 1895: «Max camina en su cuarto de arriba abajo y reflexiona en torno a su discurso de mañana, pero ha jurado que en los años por venir quiere mantener la boca cerrada, porque aun este breve discurso le cuesta un tiempo desproporcionadamente excesivo».

[27] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*.

[28] Se presenta un panorama internacional en Marijke Gijswijt-Hofstra (comp.), *Cultures of Neurasthenia. From Beard to the First World War*.

[*] *Gemütlichkeit* es un término que no tiene traducción al español; implica una combinación de comodidad, apacibilidad, campechanía, intimidad en un ambiente acogedor. [T.]

[29]Se refiere al respecto Igor S. Kon, *Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts*, vol. 1, pp. 152-153.

[30] E. Baumgarten, *Benjamin Franklin, der Lehrmeister der amerikanischen Revolution*, esp. pp. 93 y ss.,

111 y ss., 117 y ss. y 138 y ss.

[31] Ludwig August von Rochau, *Grundsätze der Realpolitik*, p. 190.

[32] Gerd Fesser, *Der Traum vom Platz an der Sonne*, Bremen, 1996, p. 29.

[33] Fritz Fischer, *Krieg der Illusionen. Die deutsche Politik von 1911 bis 1914*, pp. 69-70; en este punto Weber, con sus fanfarrias de «potencia mundial», incluso tiene prioridad frente a Delbrück. Gerhard Ritter, «Eine neue Kriegsschuldthese?», en Erst W. conde de Lynar (comp.), *Deutsche Kriegsziele 1914-1918*, p. 124. H.-U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Von der "Deutschen Revolution" bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges, 1894-1914*, vol. 3, p. 1140, llama al discurso de Friburgo de Weber un «golpe de fanfarrias» que «se dio a conocer por su *pathos* apasionado» y al cual «le siguió una larga reacción en cadena de afirmaciones aprobatorias». Según Wehler (comunicación personal), incluso Treitschke era un chauvinista, pero no un imperialista.

[34] Annelise Thimme, *Hans Delbrück als Kritiker der wilhelminischen Epoche*, p. 102.

[35] Hans Delbrück, «Die gute alte Zeit», en H. Delbrück, *Aufsätze und Reden*, pp. 179-212.

[36] *Ibid*., p. 578.

[37] *Narr*, «loco». Bernhard von Bülow y Franz Stickhammern (comps.), *Denwürdigkeiten*, vol. 1, p. 112.

[38] Peter Winzen, *Bülows Weltmachtkonzept. Untersuchungen zur Frühphase seiner Aussenpolitik 1897-1901*, pp. 62, 66. Volker Ulrich, *Die nervöse Grossmacht 1871-1918*, pp. 194-195, opina que Winzen le atribuía a Bülow, incluso durante su época de secretario de Estado, un concepto de potencia mundial claramente definido; entonces el papel de precursor de Weber sería todavía más destacado.

[39] W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, p. 39. Sin embargo, Wolfgang J. Mommsen opina (*ibid*., p 52): «Su sentir eminentemente nacionalista lo comparte Weber con toda su época». ¿Pero cómo habría podido entonces causar «pavor» con su discurso? En la p. 74 n. él mismo habla de que los pensamientos imperialistas de tipo weberiano ya habían aparecido con anterioridad, «pero más bien en lugares distantes y no con tal concentrado empuje». El propio Weber se vio después a sí mismo, cuando consideraba que su discurso en Friburgo había sido «inmaduro», como el pionero de un nuevo nacionalismo militante, cuando en retrospectiva hacía referencia orgullosamente al hecho de que ya había «defendido la soberanía del ideal nacional en el campo de toda la política práctica, también en la así llamada política social, de la manera más desconsiderada», cuando «la gran mayoría de mis compañeros de disciplina todavía corría tras los embustes de la así llamada monarquía social» (*L* 416).

[40] Encontré esta carta, escrita con una llamativa caligrafía, en el Legado Weber en el GStA, entre las cartas de Max Weber a su hermana Klara, y en un principio supuse que «Klärchen» habría escrito la carta con una letra distorsionada para gastarle una broma a su hermano. Wolfgang J. Mommsen no pudo aclararme nada al respecto. Pero dado que el mismo Weber mencionó esta carta posteriormente, cuando cambió de opinión y asumió una línea favorable a los polacos (I/15, 187), era de suponer que la carta no fuera de Klara. (*Cf.* la nota a pie de página allí: ¡Los encargados no encontraron la carta escondida en la correspondencia con «Klärchen»!) Cuando en febrero de 2000 me dirigí a Berlín-Dahlem para hacerme una primera impresión del legado de Weber que ahí se ubicaba—todavía indeciso sobre si debía aceptar el contrato con la editorial para escribir una biografía sobre Weber—, esa carta fue casi lo primero que vi. Como en ese entonces me alojaba en el hotel «Wilder Eber» y me había registrado, distraído, como «W. Eber», tomé esta coincidencia como un guiño del destino y decidí firmar el contrato.

[41] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, 19 de mayo de 1895.

[42] En otra ocasión, en su discurso de divulgación sostenido en Mannheim el 10 de septiembre de 1897, por invitación de la asociación comercial local, Weber sostiene precisamente la posición que había puesto en su justa dimensión en el lugar señalado (I/4-2, 628-629); y de nuevo difama a aquellos que no comparten su opinión al calificarlos de «pequeñoburgueses»: «*Nos acercamos con alarmante velocidad al punto en el que la expansión del abastecimiento a los pueblos asiáticos semiletrados ha llegado a su fin. De modo que lo único que decide sobre el mercado extranjero es el poder, la violencia cruda. Sólo los pequeñoburgueses pueden tener dudas al respecto*» (I/4-2, 851). Muy en el estilo de los bismarckianos, el Weber de esa época gusta de las agudezas *ferro et igni*. Al mismo tiempo resulta evidente que casi no posee una posición sólida y claramente reflexionada respecto al comercio exterior.

[43] F. Biesenbach, *op. cit*., pp. 190-191.

[44] W. Hennis, *Weber und Thukydides*, p. 56.

[45] H.-U. Wehler, «Die Zukunft Max Webers hat erst begonnen», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31 de diciembre de 2001.

[46] Arnold Bergstraesser, «Max Webers Antrittsvorlesung in zeitgeschichtlicher Perspektive»,

Vierteljarhshefte für Geschichte, p. 217.

[47] En este contexto, Weber alaba particularmente a Otto Ammon, un darwinista que, no obstante, rechaza derivar del *survival of the fittest* normas de acción que vayan en contra del «instinto del amor al prójimo», pues también ese instinto humano sería una «disposición natural» conformada en el curso de la evolución y, como tal, se habría convertido en la «piedra angular de toda moral superior» (Rolf Peter Sieferle, *Die Krise der menschlichen Natur. Zur Geschichte eines Konzepts*, p. 123). Sin embargo, esto no es antidarwinista, pues también Darwin estaba lejos de querer destruir ley moral humana alguna con su doctrina.

[48] Friedrich Wilhelm Foerster, *Erlebte Weltgeschichte 1869-1953*, pp. 134 y ss. («Schweizer Segen für Europa».)

[49] T. Heuss, *Friedrich Naumann*, p. 101.

[50] *Cf.* Dieter Düding, *Der t Verein*, pp. 36 y ss.

[51] Alfred Weber, *Ausgewählter Briefwechsel, AWG*, vol. 1, p. 293.

[52] T. Heuss, *Friedrich Naumann*, p. 101.

[53] P. Theiner, *op. cit.*, p. 48.

[54] T. Heuss, *Friedrich Naumann*, p. 102.

[55] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers núm. 113 IV, J. Winckelmann a K. Engisch, 24 de enero de 1963.

[56] Marianne a Helene Weber, 10 de diciembre de 1901, SG.

[57] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 3, Max Weber a Adolf Wagner, 14 de marzo de 1895.

[58] Alfred Weber, *Ausgewählter Briefwechsel, AWG*, vol. 1, p. 115.

[59] C. Gide y C. Rist, *op. cit.*, p. 588: «La característica más importante de esta nueva escuela consiste en que considera que el principio más claro sobre el cual se podría cimentar esta ciencia es el hecho de que todo ser humano busca el placer y evita lo que le produce disgusto […] hoy se lo conoce como principio hedonista».

[60] *Ibid.*, p. 594 n. Incluso los economistas franceses Gide y Rist, que tienen una postura más bien escéptica frente a la escuela vienesa, admiten (p. 601): «Este trabajo de deducción ofrece un panorama sumamente impresionante, similar a las apariciones del genio en *Las mil y una noches*, quien al verse liberado del recipiente en el que se hallaba encerrado hacía mil años crece poco a poco hasta llegar a las nubes». Sin embargo, continúan: «Pero este genio sólo era humo, y habrá que esperar para ver si estas grandiosas teorías hedonistas no se le asemejan en eso».

[61] Citado en K. Borchardt, *Max Webers Börsenschriften*, p. 4.

[62] Manfred Schön, «Gustav Schmoller und Max Weber», en *WuZ*83; Max Weber, *Grundriss zu den Vorlesungen über Allgemeine («theoretische») Nationalökonomie*.

[63] Citado en K. C. Köhnke, *Der junge Simmel*, pp. 452-453.

[64] Universitätsarchiv Heidelberg, Akademische Quästur [Archivo de la Universidad de Heidelberg, Registro Contable Académico], comprobantes 27, 1409; Volker Hentschel, «Die Wirtschaftswissenschaften als akademische Disziplin an der Universität Heidelberg (1822-1924)», en Norbert Waszek (comp.), *Die Institutionalisierung der Nationalökonomie an deutschen Universitäten*, p. 228.

[65] Knut Borchardt a Jörg y Sabine Frommer, 18 de agosto de 1996: «Me parece que Weber […] hasta 1897 no se ubicó bien en el espectro de materias de las ciencias y, sobre todo, tampoco encontró un arraigo duradero en su nueva materia, además de que se había quedado sin el anterior.» En su estudio de la jurisprudencia «apenas si había escuchado de manera sistemática nada sobre economía política, «a pesar de que habría tenido oportunidad de hacerlo». Su intenso compromiso con la política bursátil no condujo prácticamente a nada. Además, en el manuscrito para su clase sobre «Crédito, bancos, bolsas de valores» no se podía reconocer «ninguna intervención que fuera original de alguna manera». Para Borchardt es muy claro que a la crisis existencial de Weber la precedió una crisis creativa. Le agradezco a Knut Borchardt esta información.

[66] F. Biesenbach, *op. cit.*, p. 213.

[67] V. Hentschel, «Die Wirtschaftswissenschaften als akademische Disziplin», p. 205.

[69] Acerca de este contexto, J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, pp. 12-13.

La crisis de Weber en su tiempo

«Maraña» en torno a la naturaleza

«Pero la naturaleza es el reino de la libertad»; así había iniciado Alexander von Humboldt aquellas famosas cátedras en Berlín que publicó posteriormente bajo el título de *Cosmos*,[1] y ese mensaje lo proclamó en tono entusiasta. A finales del siglo XIX, sin embargo, para muchos estudiantes de las ciencias naturales la naturaleza se había convertido en el reino de la coerción, determinado por leyes férreas que nada tenían que ver con las aspiraciones humanas de felicidad y sentido. En tiempos de Weber, para alguien que amara la libertad y el pensamiento claro no era fácil entusiasmarse con la naturaleza, también, y por encima de todo, al sentir el poder de ésta. El darwinista Wilhelm Bölsche (1861-1939), autor del *best-seller Das Liebesleben in der Natur [La vida amorosa en la naturaleza]* (1898-1902), y junto a su maestro Haeckel probablemente el divulgador más popular de un concepto enfático de la naturaleza,[2] lamentaba al mismo tiempo que en su época reinase una «definición embrollada de una naturaleza sin sentido alguno».[3] Por su profesión de la «divinidad de la naturaleza» Giordano Bruno habría muerto en la hoguera, pero ya la mayoría de los «científicos naturales» no sabrían nada de la naturaleza divina. Aun así:

> Ninguna palabra de nuestro tiempo pesa tanto como ésta: naturaleza. Todo insiste en ella, suspira por ella. Este concepto habría «conquistado las estrellas», «conquistado al hombre mismo», «conquistado la historia […] Y aun así, probablemente no exista otro término cotidiano que sea tan poco claro, tan velado, tan malinterpretado como «naturaleza». Pesa sobre incontables seres humanos pensantes como un tirano. No saben cómo sustraerse a él, pero lo maldicen. Cada avance de las ciencias naturales les parece un paso más en dirección al Minotauro que en su cueva los reduce a cenizas.[4]

En la época de Weber el término «naturaleza» se presentaba de manera aún mucho más provocadora que hoy en día, cuando compite con «medio ambiente» y «ecología», y la «naturaleza en el ser humano» ha desaparecido del uso cotidiano del lenguaje.

La época de Weber: la época del primer gran triunfo de las ciencias naturales, pero también de un primer auge de los procedimientos curativos naturistas, en los que incluso algunos médicos veían el futuro de su profesión.[5] «Naturalismo» en el arte y la cultura; un «retorno a la naturaleza» en el movimiento senderista del *Wandervogel* y en el movimiento juvenil; en el paisaje se descubre la naturaleza como algo digno de protección. En parte, la creencia en la naturaleza tenía, como en tiempos de Goethe, rasgos de una religión redentora secular;[6] Bölsche predicaba una «definición idealista de la naturaleza»;[7] pero el «naturalismo» en la literatura se refería a una naturaleza provocadoramente baja. En 1892 Max y Marianne Weber—aún no comprometidos, sino formalmente tío y sobrina—asisten, «para espanto de Helene», a una representación de la obra *Nora* de Ibsen, una de las obras pioneras del naturalismo. Marianne anota en su diario:

> La obra me perturbó a tal grado que durante un tiempo ni siquiera podía mirar el escenario; nada jamás me ha emocionado tanto […] Max me explicó que la mayoría de la gente no entendía que el conflicto causa una impresión tan penosa porque podía ocurrir bajo las circunstancias más normales que dos personas que ya llevaban tanto tiempo conviviendo se dieran cuenta, en el momento decisivo, de que en su fuero interno, por así decir, habían vivido en mundos paralelos.[8]

Más tarde, Marianne vería en eso, con justa razón, también un peligro para su matrimonio.

El naturalismo como reto para Max Weber

A través de su hermano Alfred, Weber se vio confrontado constantemente con el naturalismo, tanto en la ciencia como en la manera relajada de vivir. Alfred se convenció pronto de que las ciencias sociales deberían tomar sus conceptos y métodos de las ciencias naturales y, a su manera, hizo suyos los conceptos darwinistas de desarrollo, adaptación y selección, y finalmente también, con énfasis vitalista, el concepto de la «vida».[9] En el evolucionismo veía prácticamente el meollo de lo que distingue a la sociología de la ciencia histórica.[10]

El desafío provenía de representantes del naturalismo fuera de las ciencias naturales, pero también de algunos de los principales científicos naturales. En aquel tiempo, en muchos casos los científicos naturales y los estudiosos de las humanidades se encontraban todavía unidos en las facultades de filosofía, y no se había definido la delimitación entre ambos universos científicos. Apenas hacia finales del siglo XIX la confrontación de ciencias naturales y humanidades fue tomando una forma más definida en la teoría de las ciencias, y estaba gestándose una coexistencia pacífica basada en la tolerancia o la ignorancia recíprocas, aunque el proceso todavía distaba mucho de haber concluido.

En 1863 la Universidad de Tubinga había fundado su Facultad de Ciencias Naturales—la primera en Alemania—, y el botánico Hugo von Mohl había aprovechado las festividades correspondientes para lanzar un ataque general contra la filología. Aquellos jueces—tronaba—«que condenaron a las brujas a morir en la hoguera […]a menudo eran muy instruidos en lenguas y en las ciencias y la filosofía de la Antigüedad, pero no sabían nada de las ciencias naturales y por eso no pudieron resistir a la superstición». Sólo el naturalista sería el auténtico investigador «que

siempre enfrenta su objeto científico en actitud de aprendizaje», mientras que el filósofo pretende saberlo todo a partir de sí mismo. Por culpa de la filología dominante «en nuestras escuelas de bachillerato los estudiantes son educados para convertirlos artificialmente en seres ajenos a la naturaleza»;[11] o sea, por encima de todo, las ciencias naturales concebidas como superación de la alienación entre el hombre y la naturaleza.

Cuando Weber llegó a Heidelberg en 1896 la Universidad Ruprecht Karl de esa ciudad no sólo era la encarnación del apogeo de la vida estudiantil en las cofradías, sino también un baluarte de las ciencias naturales, para las que, junto con las matemáticas, se había fundado una facultad propia en 1890.[12] De 1858 a 1871 había enseñado en Heidelberg Hermann Helmholtz, probablemente entre los grandes naturalistas alemanes de su tiempo el de más amplio horizonte intelectual. Allí había desarrollado su *Doctrina de las sensaciones auditivas como base fisiológica de la teoría de la música*,[13] en la que Weber basaría más tarde su sociología de la música. Aún antes Helmholtz se había hecho famoso por su escrito sobre *La conservación de la fuerza* (1847). En lo sucesivo, los conceptos de «fuerza» y «energía» ofrecían atractivas opciones para una síntesis de las ciencias naturales y las humanidades, lo que representaba un desafío más para Weber.

En tiempos de Weber era tentador para los incipientes sociólogos recurrir a ideas propias de las ciencias naturales. No obstante, esto era un camino riesgoso desde el punto de vista de la estrategia científica, porque en ese entonces las ciencias naturales gozaban de tal fascinación que los sociólogos que se les acercaban corrían el peligro de caer en su atracción, sin que los naturalistas los tomaran en serio. En

la Facultad de Filosofía, en 1909, el filósofo Rickert incluso se vio «brutalmente derrotado» por el frente unido de los «naturalistas» en la votación para el nombramiento del titular de una cátedra de literatura (II/6, 333 n.).

La filosofía natural de los filósofos y la de los naturalistas

El discurso inaugural de Friburgo de Weber pone en evidencia hasta qué grado también él estaba bajo el influjo de Darwin, aun cuando no equiparaba el *survival of the fittest* con un desarrollo superior de la especie. Ya Friedrich Albert Lange le había infundido un gran respeto por Darwin, en el entendimiento, eso sí, de que el darwinismo era meramente una hipótesis y no una verdad comprobada.[14] La vieja imagen romántica idílica de la naturaleza no le había ofrecido a Weber un modelo para la sociedad, pero la lucha por la supervivencia que Darwin percibía por doquier en la naturaleza Weber también la encontraba en todas partes en la convivencia humana. Por otra parte, la historización de la naturaleza planteada por Darwin ofrecía opciones totalmente nuevas para un enlace entre las ciencias naturales y las históricas, oportunidades que hasta el día de hoy no se han aprovechado a plenitud. Si hasta entonces, por regla general, se había considerado la naturaleza como lo invariable y, por lo tanto, el polo opuesto a la historia, el nuevo concepto evolutivo tendía un puente entre naturaleza e historia. A partir de entonces se volvieron posibles nuevas concepciones de la naturaleza humana y del derecho natural que ya no poseían un carácter estático y ahistórico, más bien metafísico que físico, sino que se obtenían a partir de los seres humanos históricos reales.

Pero ¿en qué medida los conceptos derivados de la biología poseían efectivamente una base biológica sólida? Ya con

Lange, Weber había aprendido que la ciencia natural más reciente se alejaba de una «visión orgánica del mundo».[15] De hecho, los Estados y los pueblos *no* eran organismos en el sentido de la biología; los conceptos biológicos a menudo *no* conducían a una investigación sólida en la ciencia histórica. La verdadera unidad biológica era el individuo, y éste constituyó siempre el elemento básico de la teoría histórica y social de Weber. En ese sentido Weber era mejor naturalista que los maestros sociólogos organológicos. Él reconoció además que, al congraciarse conceptualmente con las ciencias naturales, las ciencias sociales no adquirían en modo alguno la exactitud de aquéllas, y que incluso la adopción del concepto de evolución disimulaba muchas lagunas de conocimiento y no pocas veces encubría una fe en un sentido no demostrado de la historia. Porque normalmente, al hablar de «evolución» o «desarrollo», se tiene presente, como tendencia inherente, un objetivo deseable, tal como ocurre también con el concepto de «ayuda a los países en vías de desarrollo».

La «eminencia de Jena»: para Weber un patán

El profeta más elocuente del darwinismo en Alemania, cuya verbosidad arrolló al propio viejo Darwin, fue el zoólogo Ernst Haeckel (1834-1919), desde 1862 catedrático en Jena y apodado por sus críticos «el papa de Jena». Combatió enérgicamente la religión cristiana, proclamando al mismo tiempo una religión propia: el monismo, la unidad del hombre con la naturaleza. «La diosa de la verdad vive en el templo de la naturaleza», escribe en su *best-seller* mundial *Welträtsel [Enigmas del universo]* (1899), «en los verdes bosques, en el mar azul, en las montañas cubiertas de nieve».[16] Al igual que en el caso de su discípulo Wilhelm Bölsche, la

investigación de la naturaleza nacía en él de un profundo entusiasmo por la naturaleza, como en las *Insektenbelustigungen*[*] del siglo XVIII, en una época en que el nexo entre ciencias naturales y culto a la naturaleza ya se había resquebrajado. El joven Haeckel prorrumpe en gritos de alegría cuando se aboca a la botánica: «[al hacerlo], mi corazón siempre […] salta de gozo y quisiera lanzar gritos de alegría».[17] Una alegría ingenua ante el descubrimiento que resulta difícil de imaginar en Weber.

Max Weber, para quien la religión era una manifestación de profundas pasiones y ansias de redención, despreciaba a gente del tipo de Haeckel, quien con un anticlericalismo trivial denostaba la religión tradicional como embustes de clérigos, y para quien era cuestión de honor que la ciencia no admitiera ninguna duda de sí misma que pudiera abrirle un resquicio a la teología. Para Haeckel el *ignorabimus* con que el naturalista respondía a la pregunta sobre la esencia de la conciencia humana no era expresión de honestidad, sino más bien de cobardía frente a la Iglesia.[18] Haeckel encarnaba un nuevo tipo de ortodoxia contrario a la crítica científica del conocimiento.

Otto Baumgarten, con su inclinación panteísta, era apreciado por Haeckel como *theologus naturae studioses, rara avis*["raro es el teólogo que estudia la naturaleza"],[19] a quien incluso le solicitó que celebrara el matrimonio de su hija. Weber, en cambio, definió a Haeckel en 1909 frente a Tönnies como un «patán» que, con su anticlericalismo basado en una metafísica naturalista, perjudicaba la causa de la ciencia frente a la Iglesia (II/6, 64-65). A él le parecía «mil veces más valioso e interesante un teólogo liberal que el fariseísmo intelectual (en el fondo: gratuito) del naturalismo» (II/6, 66). Weber sabía que el «profeta de Jena» no representaba realmente a las

ciencias naturales modernas, y que desde hacía tiempo estaba expuesto a vehementes críticas desde las filas de aquellos que cuestionaban no sólo su visión del mundo, sino incluso sus aportaciones a la investigación.[20]

La brecha entre la naturaleza concreta y la susceptible de investigación

La evolución de las ciencias naturales en ese entonces tendía a la formulación de leyes generales; a la naturaleza sensible sólo la toma en cuenta como ejemplo concreto. El filósofo Windelband, a quien Weber conocía muy bien, acuñó el contraste entre ciencia «nomotética» y ciencia «ideográfica»: por un lado las ciencias naturales que buscaban leyes generales, y por el otro las históricas, que se dedican a lo individual.

También Weber utilizó en algunas ocasiones esta dupla conceptual, que, sin embargo, a la larga no le satisfizo, porque desde su punto de vista tampoco las ciencias que buscaban la comprensión de los fenómenos humanos podían prescindir de modelos generalizantes, y por el otro lado los fenómenos naturales concretos no eran menos individuales que los fenómenos concretos de lo humano. Pero en aquellos tiempos aún no se hallaba muy desarrollada una ecología que condujese a una mejor comprensión de la naturaleza sensible. Ésta fue una razón más por la que las ciencias naturales se fueron alejando cada vez más del amor a la naturaleza que antaño había sido su base emocional.

Naturalismo y humanidad

En los tiempos de Rousseau y Goethe los entusiastas de la naturaleza siempre incluían en la «naturaleza» que ellos

veneraban también la naturaleza en el *ser humano*—en especial el amor y la bondad naturales, en los que creían—, que debía liberarse de las presiones de la sociedad. Frente a esta noción, el darwinismo era un mundo de lucha. No obstante, también entre los darwinistas—en particular Haeckel y Bölsche—se encuentra aún la tónica del viejo entusiasmo por la naturaleza. Haeckel, quien todavía en 1913 se confiesa partidario del pacifismo,[21] en sus *Enigmas del universo* menciona el darwinismo sólo de paso, admitiendo de inmediato que el vencedor en esta lucha de ninguna manera sería necesariamente superior desde un punto de vista moral. Por el contrario, «en cualquier momento podrían darse retrocesos a estados inferiores».[22] Bölsche, quien atribuyó a la armonía el rango de ley natural,[23] siguiendo la tradición del abuelo de Darwin, Erasmus Darwin,[24] convirtió el darwinismo literalmente en evangelio del amor, a partir del sentimiento humano de unión con la naturaleza: un amor con la inclusión de muchas variantes de sexualidad; también en este aspecto la naturaleza de Bölsche es sumamente versátil. Bajo la influencia de la biología, en general, alrededor de 1900 existe una tendencia—no exenta de refutaciones—, que llega hasta el ámbito de la poesía, de entender la naturaleza de manera animal, ubicando la sexualidad en su centro.[25]

Injustificadamente, los darwinistas sociales de aquel entonces fueron objeto, más tarde, de una sospecha generalizada de militarismo y protofascismo.[26] Lo que perpetró Max Weber con el darwinismo social en su discurso de Friburgo de ninguna manera era representativo del darwinismo como tal, como se lo concebía en esos momentos. Con razón, Rolf Peter Sieferle señala que antes de 1914 «casi todos los darwinistas sociales» rechazaban la guerra, porque veían claramente que la guerra tecnificada sin

duda no daría lugar a la supervivencia de los mejores y más fuertes.[27] Debe uno deshacerse de la idea de que el naturalismo en las ciencias sociales tenga por principio un rasgo antihumano e implique una tendencia inherente de desacato a los derechos humanos y glorificación de la violencia; este prejuicio olvida que en aquel entonces, al hablar de «naturaleza», muchas veces también se pensaba en la naturaleza del *ser humano*. Sería igualmente erróneo interpretar un acercamiento de Weber a alguna clase de naturalismo en forma global como pecado y, a la inversa, el abandono de tal enfoque como camino a la ciencia verdadera, a la sociología puramente sociológica.

Los nervios: la naturaleza tiránica en el espíritu

Weber ya había aprendido con Friedrich Albert Lange que el espíritu y el sentimiento en el hombre de la fisiología moderna debía ubicarse, si estaba en alguna parte, en los nervios. Sin embargo, en el siglo XIX la incipiente neurología había descubierto muchos hallazgos con respecto a tics nerviosos y a la autonomía del sistema nervioso vegetativo. En 1836, poco antes de su muerte por tuberculosis, Ludwig Börne había clamado de qué le servía su «sistema cerebral ilustrado» ya que el «sistema ganglionar, esa canalla del cuerpo humano, se ha arrogado todo el dominio» y su «cabeza suprema» tenía que soportar «el tutelaje» de los ganglios: una revolución de los inferiores contra los superiores entre los nervios.[28]

También Max Weber conoció en los peores tiempos de su vida sólo la naturaleza vegetativa, exenta de ingenio, la tiranía inmisericorde de los «señores nervios», que imponían limitaciones férreas a su trabajo intelectual y que no pudo interpretar más que como enemigos. Marianne, en cambio,

siempre pensaba, dentro de la tradición estoica, que ella había abrevado en Fichte,[29] que aparte de la naturaleza vegetativa conocía otra superior, de tipo espiritual, en el hombre. En ese mismo contexto, ella conocía, a la par de la naturaleza humana *general*, a cuyas leyes están sometidos todos los seres humanos, una naturaleza *individual*, en la que radican las peculiaridades de cada individuo. A esa naturaleza individual apelaba para disculpar los lances eróticos de Else.

Esta visión de la naturaleza obedecía, asimismo, a una tradición que se remontaba hasta la Antigüedad y distinguía entre *natura universalis* y *natura particularis*[30] y correspondía a una filosofía cotidiana de la época que se refleja en el famoso éxito de Marlene Dietrich: «Das ist—was soll ich machen—meine Natur / Kann nichts als Liebe nur / Und sonst gar nichts».[*] El hecho de que la naturaleza genera constantemente una profusión de variantes se convirtió en un argumento central de la teoría de la evolución, porque sólo estas variantes podían explicar la modificación de las especies. Para el biólogo evolucionista Ernst Mayr el reconocimiento de la «unicidad de cada individuo» representa posiblemente el aspecto «más revolucionario» del pensamiento de Darwin.[31]

¿En qué medida el sistema nervioso está sujeto a leyes generales, y en qué medida a leyes individuales? Esto nadie podía decirlo a ciencia cierta. Y ningún médico que no pretendiese hacerse pasar por omnisciente se engañaba sobre esta laguna de conocimiento. Aquí cabe la misma advertencia que para el «discurso de la naturaleza»: debe uno cuidarse mucho de caer en la ficción de que había *un* solo discurso nervioso en torno al cambio de siglo. La literatura sobre el tema de los nervios de aquel tiempo adquiere palpitante interés justamente porque no refleja la lógica inmanente de un discurso de papel, sino que sin cesar irrumpe en ella una

plétora de experiencias vitales y dolorosas, tanto de médicos como de pacientes.

Para la interpretación de las alteraciones psicosomáticas la neurología de la época manejaba diversos patrones de explicación. El descubrimiento del sistema nervioso, ampliamente ramificado en la piel y en las extremidades, orientaba la atención hacia la periferia. Pero al mismo tiempo los descubrimientos en el sistema nervioso central señalaban la posibilidad de que el origen de las alteraciones no se ubicara en ninguna zona periférica, sino en el espíritu. La neurastenia, enfermedad de la época, originalmente había sido un invento de los neurólogos que querían separar de las enfermedades mentales, dominio de los psiquiatras, un padecimiento nervioso que constituía una reacción ante los estímulos nerviosos exacerbados de la modernidad. Alrededor de 1900, sin embargo, la neurastenia experimentó una psiquización, después de que habían fracasado diversos intentos de localizarla en determinadas regiones nerviosas.

Una propuesta de interpretación para la crisis nerviosa

El protagonista más dinámico de esta nueva tendencia en las publicaciones sobre temas nerviosos fue el neurólogo de Karlsruhe, Willy Hellpach, con quien Max Weber sostuvo una intensa correspondencia en los años 1905-1906. Hellpach, quien para ese entonces publicó un estudio sobre *Nervenleben und Weltanschauung [Vida nerviosa y concepción del mundo]*, consideraba que el tan frecuente «nerviosismo» no sólo era una enfermedad, sino un fenómeno cultural característico de la época, típico en particular de la burguesía ilustrada, y generado no sólo por estímulos y estrés externos sino también por una inseguridad respecto del sentido de la propia vida. Al leer a Hellpach uno

puede imaginarse cómo Weber encontraba reflejadas allí sus propias experiencias.

Para Hellpach la nerviosidad era un fenómeno intrínsecamente burgués. A través de la neurastenia, el nervioso se cercioraba de su propio carácter de burgués. En 1902 Hellpach escribió que «totalmente nerviosa» estaba «en realidad sólo la burguesía afectada por el escepticismo, que ha perdido la fe recia y porfiada en su propia fuerza brutal»; resulta fácil imaginar cómo deben de haber impresionado expresiones de este tipo a un Max Weber.[32] Como también el comentario de Hellpach de que el burgués moderno, orientado al rendimiento, se sentía más afectado por el reposo que por la carga de trabajo, ya que el antaño santificado descanso dominical en el mundo secularizado se había convertido en vacío. «Ese vacío se extiende de la manera más terrible por las horas de descanso. Es entonces cuando se acercan furtivamente los pensamiento y las cavilaciones y penetran en lo más profundo del cerebro todavía adolorido del trabajo.»[33]

Desde una perspectiva actual, en la «era nerviosa» reinaba una excesiva preocupación por cuestiones nerviosas, que se debió, por lo menos en igual medida, a la autorreflexión de los pacientes y la literatura médica. En algunos casos los más alarmistas no eran ni siquiera los médicos sino los naturópatas. Cuando se descubrieron los nervios como sistema ampliamente ramificado, desde un punto de vista actual se hubiera podido confiar en que semejante sistema contase con una capacidad de autorregulación. Pero no era aún la época de la cibernética; las redes eléctricas de aquel entonces todavía eran muy susceptibles a las averías. Parece que los nuevos conocimientos de la complejidad del sistema nervioso más bien intensificaban el temor de muchos

«nerviosos» de estar cautivos en una red que al menor choque podía caer en una vibración persistente.[34] Bastaba un platillo demasiado condimentado, un paseo demasiado acelerado, un baño en la rompiente demasiado fuerte, para poner en peligro de colapso ese sistema tembloroso; ni que hablar de una sesión de sudor en el sauna, a la que sólo los bárbaros rusos podían sobrevivir sin mayor daño.

Más de una de las cartas tardías de Weber da la impresión de una preocupación excesiva. Después del inicio de la guerra, en 1914, al igual que muchos otros nerviosos, tuvo la oportunidad de asombrarse de cuánto soportaba un sistema nervioso, y esta experiencia colectiva pudo haber contribuido en buena parte al entusiasmo por la guerra. La literatura sobre el tema de los nervios, que a partir de 1880 se difundió a raudales, no sólo contenía un mensaje preocupante sino también uno consolador. En caso de reacciones anormales ya no había que pensar necesariamente en una enfermedad mental, sino que uno se podía tranquilizar creyendo que «sólo» se trataba de «los nervios». También esta autoconsolación la encontramos en Weber, y con ella la idea de que existía una psiquis independiente del cuerpo.

Pasión redentora

Había *una* corriente en la neurología terapéutica de aquel entonces que debió agradarle particularmente a Weber: la que se refería al efecto liberador de la *pasión*. Durante milenios el meollo de la sabiduría había consistido en el *control* de las pasiones, la moderación en todos los aspectos. Aun Hegel, que acuñó el aforismo de que «nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión», consideraba que en la guerra la «valentía superior» era una «valentía sin pasión». Por ello, para él la pólvora representaba un progreso frente a las viejas

armas de punta y filo, «porque con el fusil se dispara de manera general, hacia el enemigo abstracto, y no contra personas específicas».[35] Para Kant las buenas obras sólo eran verdaderamente buenas si se hacían sin pasión.

En la «era nerviosa», en cambio, reinaba una experiencia de fondo diferente. Muchos se sentían afectados por la ambigüedad e indeterminación de los sentimientos y ansiaban una pasión que concentrase todas las energías en *una sola* dirección. Los tiempos en que los sabios recomendaban remedios contra el frenesí del amor eran cosa del pasado: en una época de creciente comunicación, en la que los sentimientos humanos se fueron desperdigando entre un número cada vez mayor de relaciones, muchos sufrían más bien por la incapacidad de amar apasionadamente,[36] algo que también debió afectar a Weber durante mucho tiempo. El filósofo Leo Strauss, el crítico conservador más importante de Weber entre los emigrantes de 1933, constató en él tan sólo un imperativo categórico y éste no era de tipo ético: «Vivirás apasionadamente». «Sigue a quien quieras, a Dios o al diablo, pero sin importar la elección que hagas, tómala con todo corazón, con toda el alma y con toda tu fuerza.»[37] La declaración en favor de la pasión era al mismo tiempo una declaración en favor del elemento primario natural y sensible en su propio espíritu.

Naturaleza y nervios: un nexo vital

Entre los discursos sobre la naturaleza y sobre los nervios de aquel tiempo existen conexiones de diverso tipo. Primordialmente, y ante todo, los nervios son el elemento físico en la psiquis humana, el lado corporal del espíritu y del sentimiento. Según la opinión generalizada de ese entonces, los nervios sufren por la distancia cada vez mayor entre

naturaleza y civilización, por el exceso de estímulos artificiales y por la dictadura de una disciplina en la administración del tiempo que no toma en consideración los ritmos naturales. El economista político Karl Bücher (1847-1930), muy estimado por Weber, cita en el más bello de sus libros, *Arbeit und Rhythmus [Trabajo y ritmo]* (1897), al geógrafo Karl Ratzel en su reflexión sobre el «hombre primitivo»: «Visto en conjunto, el hombre primitivo muchas veces no realiza un volumen menor de trabajo que el hombre civilizado, pero no lo lleva a cabo en forma regular, sino, por así decir, a saltos y a su antojo […] Lo que el hombre primitivo rehúye es el trabajo intenso, regular».[38] Al leer esto Weber debe de haberse sentido por entero como un hombre primitivo frustrado, porque en ciertas fases, después de sus peores tiempos de depresión, era capaz de enorme rendimiento, pero sentía una aversión rotunda a cualquier obligación y cualquier fecha límite.

Los nervios, como elemento natural en el espíritu, son afectados por un exceso de trabajo intelectual, pero curados mediante un retorno a un estilo de vida conforme a la naturaleza y ligado a ésta. Los sanatorios de enfermedades nerviosas, que en torno a 1900 proliferaron como hongos, rivalizaban en sus anuncios publicitarios con terapias naturistas e idílicos paisajes. Alrededor de 1900 había un estrecho nexo entre el auge de la neurastenia y el *boom* de las curas naturistas. Y todo eso tampoco dista mucho del movimiento conservacionista. Tanto los naturópatas como los conservacionistas confiaron en la numerosa clientela de los nerviosos, tanto en el Reich alemán como en los Estados Unidos.[39]

Pero había un nexo aún más íntimo entre «nervios» y «naturaleza»: ambos temas ofrecían la oportunidad de hablar

en forma semivelada sobre la sexualidad. Por más que desde la perspectiva de la teoría y los conceptos definidos uno eche en falta cualquier unidad intrínseca entre los diversos discursos de aquella época sobre naturaleza y nervios, a menudo había una conexión muy estrecha en la realidad de la vida. Y difícilmente podría haber una ejemplo mejor de ese nexo vital que la vida del propio Max Weber… y el gran encuentro de «seres humanos naturales» en el monte Verità, cerca de Ascona, donde Weber pasó excitantes semanas primaverales en 1913 y 1914 y donde se reunían profetas de las terapias naturales con adeptos (y, desde luego, adeptas) del movimiento nudista y del amor libre.[40]

Técnica y nervios

El 22 de noviembre de 1893, con motivo del aniversario del gran duque, Wilhelm Erb (1840-1921), el más destacado neurólogo alemán de su tiempo, dictó en el aula magna de la Universidad de Heidelberg una conferencia, que llamó mucho la atención, «sobre el creciente nerviosismo de nuestro tiempo». Esto fue tres años antes de que Weber llegara a Heidelberg y cinco años antes de que éste se sintiera víctima de ese nerviosismo. El discurso de Erb pone de manifiesto los patrones de interpretación que estaban en el aire en el Heidelberg de entonces. Su idea central era que dicho nerviosismo no era un mero fenómeno de patología individual, sino que, más allá de ello, era el resultado de los profundos cambios que se habían operado en el siglo xix en materia política, social, económica, técnica y cultural. Para él el origen de la crisis nerviosa de su tiempo residía ante todo en las enormes innovaciones técnicas y la consiguiente revolución industrial y comunicativa, con su ritmo acelerado, la intensificación de la competencia y los conflictos sociales:

una tesis que llega a ser del dominio público. En sus palabras:

> parece que el espacio y el tiempo han sido franqueados, volamos a través de continentes enteros con la velocidad del viento, hablamos directa o indirectamente con nuestras antípodas; al mismo tiempo surge una industria que opera con fuerzas y masas enormes, ocupa a un sinnúmero de personas y crea valores ingentes; pero al mismo tiempo también la competencia se acrecienta de manera inconmensurable en todos los ámbitos; todo un continente—América—, con su actividad incansable y sus recursos inagotables, llega a competir con el Viejo Mundo y amenaza con dejarlo atrás en muchos campos; y el individuo, al igual que naciones enteras, se ve forzado a incrementar enormemente sus esfuerzos en la lucha por su existencia.[41]

He ahí una atmósfera excitante de «lucha existencial» como en el discurso weberiano de Friburgo. Weber seguramente hubiese estado de acuerdo con el neurólogo también en el aspecto de que el dinamismo de los Estados Unidos sería el gran reto del futuro. Estrictamente hablando, en aquel entonces todavía no se «volaba»; hablar por teléfono desde Heidelberg a Londres todavía era bastante dificultoso; sólo el telégrafo volaba a través de los continentes. Pero una generación más tarde el vuelo se había hecho realidad. Erb extrapolaba desarrollos futuros a partir de las tendencias de la técnica de su tiempo, pero no estaba tan equivocado.

Energética nerviosa

«Energía» fue un término de moda en aquel tiempo, que Eugen Diesel, hijo del inventor, caracterizó como «era energética». Eugen Diesel, que para pesar de su padre no se hizo técnico sino filósofo de la cultura, definió el culto de la energía como la «verdadera religión del cambio de siglo». De ese concepto habría partido una «hipnosis obsesiva» para desencadenar fuerzas cada vez mayores, tanto en los motores como en los seres humanos, y de esta forma la obsesión energética se habría convertido en el factor patológico típico de esa era neurasténica.[42] Una necesidad inmediata de terapia se plantea en casos típicos en los que coinciden el fracaso profesional y sexual y son percibidos como síntomas de una pérdida total de energía.

El caso de Max Weber corresponde en gran medida a esa tipificación. Si cree en lo sucesivo que su sistema nervioso incluso resiente los paseos vigorosos, se percibe en el trasfondo la idea de que la energía corporal y nerviosa están estrechamente vinculadas, y que con la una también se consume la otra. Una y otra vez se observa en Weber, después de su derrumbe, una idea exagerada de leyes férreas a las cuales estaría sujeto su sistema nervioso, de modo que determinados esfuerzos tendrían que ser pagados indefectiblemente con horas de insomnio. No obstante, él reacciona con notable irritación ante la filosofía energética del químico Ostwald. Pero justamente esta reacción revela a qué grado debe de haberle preocupado el problema de la energía, lo cual no es de sorprender después de su padecimiento.

Con su pedagogía del curtimiento la madre de Max Weber tendía a pensar que la energía era, ante todo, una cuestión de voluntad. Con su infatigable laboriosidad caritativa, ella vivía esa convicción como un ejemplo desafiante, aun cuando fue envejeciendo y perdiendo fuerzas; en su casa sonaba el teléfono constantemente y siempre había algo que hacer por los pobres. Después del cambio de siglo se puso de moda una psiquización de la doctrina de la fuerza nerviosa; no sería a través del reposo y de los baños tibios que se curaría al neurasténico, sino a través del esfuerzo de la voluntad.[43] «¡Odiamos a los que no tienen voluntad!», proclamaba el ex cura Gottfried Traub, uno de los colaboradores de Friedrich Naumann, en 1913, en el Hoher Meissner.[44] Un hombre como Max Weber seguramente hubiera asumido con gusto el evangelio de la voluntad, pero su experiencia personal le demostraba inequívocamente que esa doctrina, en el mejor de los casos, era una verdad a medias, y que la energía humana tenía un fundamento físico y no había esfuerzo psíquico posible que pudiera hacerla aparecer de la nada.

El factor de la técnica: una pregunta abierta en la obra de Weber

Éste es el momento para echar una mirada sobre la relación de Weber con la *técnica*. En sus obras digitalizadas los términos «técnica» y «técnico» aparecen en total 1 145 veces; además, figura 263 veces la palabra «máquina» y 161 veces «aparato», en muchas ocasiones también en sentido figurado. Ya su tesis de habilitación sobre la historia agraria romana, donde se aproxima a su tema a través de los detalles de la agrimensura, se basa en la premisa de que lo importante no son tanto las grandes ideas y estructuras, sino, por lo menos en igual grado, *la forma* en que se opera en la apropiación de tierras de nueva adquisición, y esto hasta el detalle mismo de la técnica. Aun así, la investigación weberiana, con su aversión contra todo lo que pudiese franquearle el acceso al naturalismo, hasta hoy en día ha pasado por alto en su mayor parte el tema de la «técnica»; sólo Eduard Baumgarten le dio cabida (*B* 583).

Empero, con su marcada tendencia a la «ciencia de la realidad» y la orientación práctica de su pensamiento, Weber tenía un intenso interés por el lado *técnico* de las cosas. En este sentido, «técnica» no sólo se refiere a los artefactos, a las cosas de la técnica, sino al menos en igual medida al *know-how*, al método de trabajo, planteamiento fecundo también a la luz de la moderna historia de la tecnología. En 1906 le aconseja a Michels que en la socialdemocracia no se fije únicamente en la ideología, sino también en la «técnica» de la organización partidista (II/5, 57). Para Weber siempre queda claro que el auge de la técnica moderna no sólo es una historia de las *cosas*, sino también un proceso en el ser humano. De preferencia destaca la importancia de la técnica, en el sentido de *know-how*, en áreas que por lo común no se

asocian con la idea de la técnica, como la religión, el arte y —*last but not least*— el erotismo.

La pianista Mina Tobler, la primera amante de Weber, parece haberle inspirado no sólo pensamientos sobre la importancia de la técnica en cuestiones eróticas sino también sobre la importancia del piano para el desarrollo musical de Occidente. Más tarde, frente a los altos vuelos espirituales de los círculos que rodeaban a Stefan George y Henry Thode, Weber gusta de recordarles que las catedrales góticas no habrían surgido de un «espíritu gótico» sino que «el origen de [la arquitectura] gótica fue, ante todo, el resultado de la solución técnicamente lograda de un problema en el fondo meramente constructivo de abovedar espacios de determinado tipo: la cuestión de la optimización técnica de la creación de contrafuertes para contener el empuje de una bóveda de arista» (W*L* 520).[45]

Y una vez tras otra, técnica en el sentido de una metodología racional: «En este sentido hay una técnica para cada forma de actividad: técnica de la oración, técnica de la ascética, técnica del pensamiento y de la investigación, técnica mnemónica, técnica de la educación, técnica del poder político o hierocrático, técnica administrativa, técnica erótica, técnica militar, técnica musical […] técnica jurídica, etc.; y cada una de ellas es susceptible de los más diversos grados de racionalidad» (*WuG*, 44-45; *EyS*47-48). A veces se observa en él una verdadera monomanía «técnica», por ejemplo cuando el 16 de abril de 1917 escribe a Hans Ehrenberg: «Para mí, las formas de Estado son técnicas como cualquier otra maquinaria».[46] El tema de la técnica establece un nexo intrínseco con la *racionalización*, que llegaría a ser más tarde el tema dominante de Weber.

Esto podría dar la impresión de que para él—muy a

diferencia de Wilhelm Erb—el predominio de la técnica no es un fenómeno típicamente moderno y nada tiene que ver con su padecimiento. De hecho, en el periodo siguiente su pensamiento gira en torno a la idea de buscar el cambio radical de la modernidad, no en la revolución técnico-industrial del siglo XVIII y XIX, sino en el surgimiento de la metodología puritana de trabajo y de la vida en el siglo XVII y XVIII. La simple imagen histórica tecnicista que se encuentra en algunos pasajes de Marx—«molino de mano determina feudalismo, molino de vapor determina capitalismo»—Weber, con razón, la descarta como «simplemente errónea» (*S* 450). La fuerza de vapor nunca es un gran tema para él. En efecto, a menudo se ha sobrestimado la importancia de la máquina de vapor como disparador de la «Revolución industrial».[47] Asimismo, Weber elude el concepto de la «Revolución industrial» que Lujo Brentano ya usaba en aquel entonces,[48] pero que desde la perspectiva actual representaba una innovación de valor cuestionable y desviaba la mirada de las raíces más remotas del camino especial de Occidente.[49]

La distancia que Weber guardó con respecto a este concepto no es muestra de desinterés por la técnica ni de una falta de competencia en materia de historia de la técnica, sino todo lo contrario. En el Congreso de Sociología de Fránc-fort de 1910, frente a Sombart, que se había explayado sobre el carácter anticultural de la técnica, él destacó la «técnica moderna» como una fuerza civilizatoria de primer rango y característica de la cultura moderna, con amplias repercusiones incluso en ámbitos supuestamente distantes de la técnica misma (*S* 453 y ss.). Para Sombart, quien gustaba de alardear con sus éxitos amorosos, fue una provocación especial que Weber asociara incluso la técnica con el erotismo, y fue así que éste después (sin nombrar a Weber) rugió que la discusión sobre su ponencia había sido un «fiasco

total».[50]

Según una nota de periódico, Weber ya había señalado en su discurso en Mannheim, el 10 de septiembre de 1897: «La época presente constituye una revolución permanente en la técnica, de modo que los trabajadores se encuentran constantemente sobre un terreno económico inestable» (I/4-2, 852); este sentido de la época, que Wilhelm Erb expresó en su conferencia sobre la nerviosidad, también le era bastante familiar a Weber. Parece haber percibido su misma juventud en Berlín como una despedida de los viejos tiempos de la *Gemütlichkeit*. En la metrópolis de vertiginoso crecimiento la vida rápidamente se convertía «en un ancho río de acelerado fluir, en el que sólo con un esfuerzo extremo de voluntad se pueden atrapar unas horas de recogimiento» (*L* 35) ¡o sea que incluso la tranquilidad reclama un esfuerzo de voluntad!

La posición de Weber ante la irrupción de la modernidad

Friedrich Tenbruck explica la importancia especial de Weber con el hecho de que «se ubica en un punto especial de nuestro desarrollo, donde por primera vez se aprecia como un todo el proceso de modernización, en el que todos estamos inmersos, en su carácter inevitable y con todos sus alcances». Weber habría sido «el primero en reconocer esta situación como ningún otro».[51] No es gratuito que en tiempos de Weber por primera vez se convierta en tema «*la* técnica» y no sólo determinados inventos u oficios nuevos. Especialmente la incipiente electrificación convierte a «la técnica» en una gran red conexa que cubría superficies cada vez mayores y penetraba toda la cotidianeidad. Como elemento motor, la máquina de vapor quedó restringida a determinados puntos; con la electricidad, en cambio, la tecnificación se convirtió en un proceso que por su dinamismo propio avanzaba

inconteniblemente y conquistaba todos los ámbitos de la vida.[52]

En la polémica entre Estado agrario y Estado industrial Weber, desde un principio, consideraba absurda la idea de que la industrialización fuese reversible o siquiera pudiera detenerse; lo cual, por otra parte, también privaba de fundamento la preocupación liberal de que los terratenientes pudiesen imponer, con nuevos aranceles proteccionistas, una reagrarización de Alemania. Si buscamos en la historia una época en la cual, a la manera de un paso entre montañas, se abren a la mirada nuevos horizontes que alcanzan hasta el presente, sin duda los años en torno a 1900 eran de ese tipo. A pesar de su tendencia al pesimismo, Weber no vivió la modernidad de su presente como totalmente patológica y patógena. Su sentido de la realidad no le permite estilizar todas sus impresiones del presente conforme a *un solo* patrón. Esto lo distingue de un Sombart, quien incluso cuando escribía sobre la moda se atenía a la moda y estilizaba sus pensamientos. El viaje a los Estados Unidos, el país de origen de la epidemia nerviosa, le procuró un nuevo sentimiento de vigor y salud. Y no fue en último término la «técnica amorosa», el virtuosismo erótico, lo que le confirió un sentimiento de redención.

La técnica y la venganza de la naturaleza

Incluso con anterioridad a 1914 no reinaba una euforia ciega por la técnica, sino que ya desde hacía tiempo existía la idea de que el hombre no podría convertir enormes fuerzas naturales impunemente en sus esclavos, ya que éstas se vengarían esclavizando al fin al hombre mediante la misma técnica. El tema del aprendiz de brujo tiene una larga historia como metáfora de la relación del hombre con la técnica, que

se remonta hasta el economista suizo Simon de Sismondi (1773-1842), uno de los primeros críticos del liberalismo económico.[53] Incluso Marx y Engels se refieren a él, en 1848, en el *Manifiesto comunista*, señal de lo generalizada que estaba esta idea ya entonces.

Aun a la vista de ferrocarriles y líneas de telégrafos, de puentes y túneles que cortaban el paisaje, muchos siguieron conscientes de que no había tal cosa como un dominio pleno del hombre sobre la naturaleza y que incluso, en ciertos aspectos, la técnica implicaba exponer al hombre a mayores peligros derivados de las fuerzas naturales. En el Congreso de Economía Política de 1869 uno de los oradores, refiriéndose a catástrofes ferroviarias y mineras, advirtió que «la técnica más avanzada y la mayor complejidad de las máquinas» incrementaban el peligro, «porque la naturaleza sometida por el hombre de inmediato castiga duramente cualquier error humano».[54] Los pensamientos de esta índole eran de dominio general en aquel entonces. Max Maria von Weber (1822-1881), técnico ferroviario y escritor popular, describe con gran dramatismo la peligrosa lucha de los ferroviarios con una tormenta de nieve mientras los pasajeros duermen en el coche-cama, sin la menor idea del peligro de muerte al que están expuestos.[55] Recordemos que la vista de una locomotora descarrilada era uno de los primeros recuerdos de la infancia de Weber. «Uno habla a la ligera del dominio del hombre sobre la naturaleza—se mofa Treitschke—, cuando en realidad el débil mortal tiene que darse por satisfecho con usar para sus fines algunas fuerzas de la naturaleza, doblegándose a sus límites reconocidos»;[56] una alusión a las palabras de Bacon: «Naturae non imperatur nisi parendo», «Sólo obedeciéndola se le pueden dar órdenes a la naturaleza». «Precisamente en las pendientes y en las alturas» la naturaleza castigaría «el afán cultural insensato de los

hombres», enseñaba Karl Knies,[57] a quien Weber enfrentó en un trabajo arduo cuando apenas iba saliendo de su depresión.

La convicción de que la naturaleza castigaba un modo de vida antinatural era lugar común en la terapéutica, no sólo del movimiento naturópata. El diagnóstico que Marianne Weber hizo de su esposo—«la naturaleza tanto tiempo violada comienza a tomar venganza» (*L* 248)—coincide casi textualmente con los diagnósticos que el médico de cabecera de Bismarck, Schweninger, le hizo a su ilustre paciente y que éste mismo se apropió: «Los médicos seguramente tienen razón—dijo Bismarck—cuando dicen que los nervios cansados en exceso ahora se están vengando».[58] A Max Weber le molestaba la carrera de Schweninger, pero el entendimiento de éste también estaba en el aire en su entorno, tanto como sabiduría popular como a un nivel más exquisito, y no sólo con miras al modo de vida, sino también con referencia al medio ambiente. Georg Lukács, a quien Weber tenía en alta estima, proclamaba por aquellos tiempos que «la segunda naturaleza» que el hombre había creado en torno suyo se le estaba convirtiendo en calabozo.[59] El pedagogo Friedrich Wilhelm Foerster, quien como pacifista y vocero de la «cultura ética» a menudo era antípoda de Weber, pensaba que Richard Wagner le había dado forma clásica al meollo de la «tragedia universal» en su tetralogía del *Anillo de los Nibelungos:* «El hombre quiere arrancarle su secreto a la naturaleza y aumentar ilimitadamente su propio poder a través del poder de la misma; pero con esto queda aún más a merced de todo aquello que en él sigue siendo naturaleza incontrolada».[60]

A Max Weber le tocó experimentar de modo mucho más angustioso que a muchas otras personas el lado incontrolado de su propia naturaleza vegetativa. Al cabo de experiencias

dolorosas llegó a la conclusión de que, precisamente al tratar de reprimirla, la propia naturaleza va adquiriendo una vida propia demoniaca. En un pasaje poco conspicuo de su tratado sobre Confucio le expresa un cumplido al filósofo Ludwig Klages, famoso hasta el día de hoy por su mensaje «Hombre y tierra» dirigido al movimiento juvenil alemán congregado en el Hoher Meissner. Weber elogia sus «excelentes observaciones» sobre «ese peculiar estrechamiento y represión de la vida natural de los instintos que conlleva la racionalización ética estrictamente voluntaria y que le fue inculcada al puritano» (*MWG* I/19, 471 n.). El concepto weberiano del infinito amor «acosmístico» tenía similitud con el Eros cósmico de Ludwig Klages: «la fuerza de unión cosmogónica del amor» que éste evocó en el Hoher Meissner. La lectura de Klages parece haber confirmado a Weber en la comprensión del éxtasis como un estado creativo, y no primariamente patológico.[61]

[1] Alexander von Humboldt, *Kosmos*, p. 1.

[2] Bölsche llama uno «de nuestros pocos autores de moda» al neurólogo Willy Hellpach (*Nervenleben und Weltanschauung. Ihre Wechselbeziehungen im deutschen Leben von heute*, p. 66), que en ese entonces tenía una relación cercana con Weber y para quien los temas «nervios» y «naturaleza» se hallaban estrechamente vinculados.

[3] Wilhelm Bölsche, *Aus der Schneegrube. Gedanken zur Vertiefung des Darwinismus*, p. 54, también pp. 83-84.

[4] *Ibid*., pp. 32-33.

[5] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, pp. 87-88.

[6] Wolfgang R. Krabbe, *Gesellschaftsveränderungen durch Lebensreform*, pp. 167 y ss.

[7] *Ibid*., p. 344.

[8] Ana 446 Escrito 20 IV, folio 15.

[9] E. Demm, «Max und Alfred Weber im Verein für Sozialpolitik», en *WuZ*, p. 126.

[10] Alfred Weber a Hans Delbrück, 13 de enero de 1907, en Alfred Weber, *Ausgewählter Briefwechsel, AWG*, vol. 2, p. 558.

[11] Walter Jens, *Eine deutsche Universität. 500 Jahre Tübinger Gelehrtenrepublik*, pp. 303-304.

[12] Reinhard Neumann, «Von Bunsen zu Jensen: Die Heidelberger Naturwissenschaften im 19. und 20. Jahrhundert», en Ruprecht-Karls-Universität (comp.), *Die Geschichte der Universität Heidelberg*, p. 110.

[13] Franz Werner, *Hermann Helmholtz' Heidelberger Jahre (1858-1871)*, p. 106. Weber menciona a Helmholtz por mucho con mayor frecuencia en su sociología de la música.

[14] Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus*, vol. 2, p. 309.

[15] *Ibid*., vol. 1, p. 194.

[16] Ernst Haeckel, *Die Welträtsel*, p. 429.

[*] *Insektenbelustigungen*, "Diversiones con insectos", serie de publicaciones del investigador, dibujante y grabador Roesel von Rosenhof (1705-1759), con detalladas descripciones e ilustraciones de insectos. [T.]

[17] Heinrich Schmidt, *Ernst Haeckel*, p. 92.

[18] E. Haeckel, *Welträtsel*, p. 129; Bölsche, *Aus der Schneegrube*, p. 331.

[19] O. Baumgarten, *Meine Lebensgeschichte*, p. 93.

[20] Eberhard Dennert, *Die Wahrheit über Ernst Haeckel und seine «Welträtsel». Nach dem Urteil seiner Fachgenossen*.

[21] H. Schmidt, *Ernst Haeckel*, p. 443.

[22] E. Haeckel, *Die Welträtsel*, p. 341.

[23] Andreas Daum, *Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert*, pp. 314 y ss.

[24] Londa Schiebinger, «Das private Leben der Pflanzen: Geschlechterpolitik bei Carl von Linné und Erasmus Darwin», en Michael Hagner (comp.), *Ansichten der Wissenschaftsgeschichte*, p. 113. Erasmus Darwin podría haber tratado, con su poema *The Loves of the Plants*, de «minar la mezquina monogamia de la clase media [a través] de la revelación de la poligamia de las plantas».

[25] Ésta es la tesis de posdoctorado de Wolfgang Riedel, «*Homo Natura*». *Literarische Anthologie im 1900*, Berlín, 1996.

[26] Todavía lo afirma H.-U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1894-1914*, pp. 1081-1085. Crítico al respecto es Kurt Bayertz, «Darwinismus als Politik. Zur Genese des Sozialdarwinismus in Deutschland 1860-1900», *Stapfia 56*, Catálogo del Oberösterreichisches Landesmuseum, p. 265.

[27] R. P. Sieferle, *op. cit*., p. 109.

[28] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, p. 30.

[29] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 6, columna 487.

[30] *Ibid*., columnas 509 y ss.

[*] «Tal es mi naturaleza—qué voy a hacer—que sólo puedo dedicarme al amor y nada más.»

[31] Ernst Mayr, *Die Entwicklung der biologischen Vielfalt*, p. 390.

[32] W. Hellpach, *Nervenleben und Weltanschauung*, p. 49; J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, p. 219.

[33] W. Hellpach, *Nervenleben und Weltanschauung*, p. 59.

[34] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, pp. 97 y ss.

[35] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke*, vol. 12), p. 482.

[36] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, pp. 19 y ss.

[37] Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, pp. 49, 47.

[38] Karl Bücher, *Arbeit und Rhythmus*, p. 5.

[39] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, pp. 86-87; J. Radkau, *Natur und Macht*, p. 256.

[40] J. Radkau, «Ökologische Aspekte der Lebensreformbewegung», en Kai Buchholz y Klaus Wolbert (comps.), *Centenarium. Einhundert Jahre Künstlerkolonie Mathildenhöhe Darmstadt 1999-2001*, pp. 204-205. Acerca de Weber y Ascona hay mucho en Sam Whimster, *Max Weber and the Culture of Anarchy;* Harald Szeemann *et al.* (comps.), *Monte Verità—Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag einer neuzeitlichen sakralen Topographie*.

[41] Wilhelm Erb, *Über die wachsende Nervosität unserer Zeit*, Heidelberg, 1893, pp. 5-6; acerca de Erb, J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, pp. 94-95 y 174-175.

[42] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, pp. 232, 242-243.

[43] *Ibid*., pp. 360-375.

[44] Winfried Mogge y Jürgen Reulecke, *Hoher Meissner 1913. Der Erste Freudeutsche Jugendtag in Dokumenten, Deutungen und Bildern*, p. 284.

[45] Al parecer a Weber le encantaba este ejemplo; lo emplea ya en su réplica a la ponencia de Sombart sobre técnica y cultura en el Congreso de Sociología de Fráncfort en 1910, p. 454.

[46] Esta cita se la debo al legado de Karl Jaspers, quien apuntó esta declaración de Weber.

[47] J. Radkau, *Technik in Deutschland*, pp. 11-19.

[48] M. J. Bonn, *So macht man Geschichte*, p. 58.

[49] Theo Pirker *et al.* (comps.), *Technik und Industrielle Revolution. Vom Ende eines sozialwissenschaftlichen Paradigmas;* J. Radkau, «Exceptionalism in European Environmental History», *Bulletin of the German Historical Institute*, pp. 23-52.

[50] Werner Sombart, «Technik und Kultur», *Archiv für Sozialwissenschaft*, p. 306. Ahí Sombart le da gran importancia a la distinción entre «técnica» en sentido estricto y en un sentido más amplio; sólo en éste podrían incluirse las *ars amandi (ibid*., p. 307).

[51] F. Tenbruck, «Wie gut kennen wir Max?», en F. Tenbruck, *Das Werk Max Webers*, p. 119.

[52] J. Radkau, *Technik in Deutschland*, pp. 254 y ss.

[53] Johann Hendrik Jacob van der Pot, *Die Bewertung des technischen Fortschritts. Eine systematische Übersicht der Theorien*, vol. 2, p. 1985, pp. 816 y ss.

[54] Angelika Pensky, *Schutz der Arbeiter vor Gefahren für Leben und Gesundheit*, p. 84.

[55] Max Maria von Weber, *Aus dem Reich der Technik*, pp. 84-85.

[56] Heinrich von Treitschke, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, Leipzig, 1934, vol. 5, p. 426.

[57] Karl Gustav Adolph Knies, *Die politische Ökonomie vom geschichtlichen Standpunkte*, p. 84-85.

[58] Georg Schwarz, *Ernst Schweninger. Bismarcks Leibarzt*, pp. 74, 55: Schweninger le hace saber a Bismarck «con todo énfasis» que sin una modificación radical de la forma de vida «la naturaleza, hasta ahora maltratada, a corto o largo plazo hará valer sus derechos de manera tempestuosa»; p. 86: «La naturaleza pasa una vez más la factura de manera inexorable».

[59] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Joachim Ritter (comp.), vol. 6, columnas 492-493.

[60] F. W. Foerster, *op. cit*., p. 34.

[61] E. Otto, *Max Webers Studien des Antiken Judentums*, p. 214 n.

II. La venganza de la naturaleza

A partir del verano de 1898 Max Weber queda gradualmente incapacitado para el trabajo; a partir de 1899 pide que se lo dispense de su actividad docente. Apenas en 1918, casi 20 años más tarde, se siente nuevamente capaz para asumir regularmente esta actividad. Los médicos diagnostican neurastenia. En 1898 y 1900 pasa varios meses en sanatorios: primero en el Konstanzer Hof, junto al lago de Constanza y luego en el sanatorio del doctor Klüpfel, en Urach, al pie del Jura de Suabia. Los tratamientos estacionarios no tienen éxito. Weber, en lugar de ellos, busca curarse entre 1899 y 1903 realizando viajes al sur: primero a Córcega y luego a Italia. En 1902 comienza a recobrar paulatinamente la capacidad para dedicarse al trabajo científico, aunque hasta 1909 sus fases creativas son interrumpidas por diversas recaídas. Primero se dedica a un ajuste de cuentas con la escuela histórica de la economía política alemana (*Roscher y Knies*), seguido de varios ensayos sobre la teoría de las ciencias. En 1903, cuando para alivio suyo se le exime definitivamente de la actividad docente, comienza a trabajar en los dos grandes tratados sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (publicados en 1904-1905), que llegarían a fundar su fama mundial. A raíz de una invitación al Congreso Científico Mundial con motivo de la Exposición Mundial de St. Louis, en 1904 viaja con su esposa por varios meses a través de los Estados Unidos. En los años siguientes retoma frecuentemente las impresiones de este viaje. A su regreso se

hace cargo de la redacción del *Archivo de Ciencias Sociales y Política Social*, que se convierte en el foro más importante para sus propias publicaciones. Bajo la impresión de la Revolución rusa de 1905 estudia ruso y se familiariza intensamente con las circunstancias en aquel país, publicando en 1906 dos extensos ensayos sobre la crisis rusa. A partir de entonces ocasionalmente vuelve a presentarse en público y expresa su punto de vista con respecto a temas políticos. En 1907 Marianne Weber publica su gran obra *Esposa y madre en el desarrollo jurídico*, que elaboró con el apoyo de su esposo y en la cual ya hacen su aparición algunos temas que ocuparán a Max Weber en los años siguientes. Dado que Marianne estuvo trabajando en esta obra de 570 páginas desde el año 1900, es decir, precisamente también en los años en que Weber estuvo incapacitado para el trabajo propio y ella fue, en la mayoría de los casos, su única compañía, este libro debe de haber tenido gran importancia para la reactivación intelectual de Max Weber, aun cuando las fuentes no lo especifican claramente. Gracias a una herencia de 350 000 marcos que recibe Marianne, en 1908 los Weber adquieren una autonomía económica que les permite rodearse de un círculo de científicos, en su mayoría jóvenes, que se reúnen regularmente en su casa. A partir de abril de 1910 viven en la mansión Fallenstein, junto al río Neckar, que construyera el abuelo de Max Weber.

La violencia de la naturaleza vegetativa y el enigma de la sexualidad

Incapacidad para el trabajo y neurastenia: surge la necesidad de terapia para Max Weber

Por regla general es la *incapacidad para el trabajo* la que suscita un sentimiento de enfermedad y la necesidad de recurrir al médico en todas esas personas que por principio se consideran sanas y no tienen mayor inclinación por los médicos. Tal fue también el caso de Max Weber. Mucho antes de 1898 había tenido fases irritables y depresivas;[1] pero éstas aparentemente nunca representaron un obstáculo para su obsesión por el trabajo. Más bien al contrario: en 1894 le confesó a Marianne que consideraba que el trabajo ininterrumpido era un recurso para evitar una «depresión grave». Mientras uno trabaja desaforadamente y el médico no constata nada anormal en el cuerpo uno no se considera enfermo. Weber había pensado en aquel entonces que el trabajo era para él una «necesidad natural», mientras que el «relajamiento» de los nervios representaba un peligro.

No obstante, en esos años se van sumando los indicios de que el peligro principal no radicaba en el relajamiento sino en una sobrexcitación nerviosa.[2] Durante el viaje de los Weber a España, en otoño de 1897, poco después del «día del juicio» y

de la muerte del padre, Max a menudo se encontraba en un estado de ánimo irritado y presionado; quería avanzar constantemente y se enojaba al mismo tiempo «por la incuria de los medios de transporte» (*L* 246). En Zaragoza se produjo una discusión conyugal en la cual Marianne rompió en llanto,[3] algo sumamente inusitado entre los Weber. Frente a su madre, que le recomendó que tuviera más calma, Max justificó su desasosiego con el estado anormal de sus nervios: «Es cierto lo que escribes, que bajo circunstancias normales la multitud de impresiones que dejamos pasar ante nuestros ojos quizá no sería benéfica. Pero mientras no se trataba de trabajo, no hubiera soportado quedarme en un lugar; ahora los nervios se están tranquilizando paulatinamente».[4] Él se siente dominado por los nervios y al parecer no se le ocurre la idea de que con una tranquilidad exterior con el tiempo también los nervios se tranquilizarían.

En la primavera de 1898 a Weber le sobreviene el sentimiento de un padecimiento agudo. Kraepelin diagnostica «neurastenia a consecuencia de años de trabajo excesivo».[5] Pero aun los tiempos malos alternan con otros buenos. Después de una estancia junto al lago de Ginebra Weber escribe que de momento, «con excepción de la tensión de determinados nervios de la cabeza», se estaba sintiendo «particularmente bien, física e intelectualmente» y «ahora más que nunca». En ese tiempo considera que Marianne es la que está delicada de salud y se refiere a su «estado espantoso», seguramente «motivado otra vez por la *Bleichsucht*». *Bleichsucht* era un término popular, ya entonces algo obsoleto, para lo que los manuales llamaban anemia, y que relacionaban con histeria y neurastenia, especialmente en mujeres que sufrían una gran pérdida de sangre durante la menstruación.[6] Max Weber todavía toma a la ligera los achaques de Marianne y los suyos propios y prosigue: «Claro

que todos somos bichos nerviosos; eso no tiene remedio. Pero ahora que todo lo que nos presionaba ha quedado digerido, ya estamos de ánimo de no hacerle caso».[7] En ese momento siente la «nerviosidad» como una herencia familiar y no como un destino individual. A fin de cuentas tenía motivos para pensar en una cierta carga genética, tanto tratándose de él mismo como de Marianne.

Apenas cuando comienzan las obligaciones del semestre de verano Weber se siente verdaderamente enfermo. Antes el sueño no había sido problema; pero entonces comienza el insomnio, que lo atormenta a lo largo de muchos años y por el que se siente amenazado durante todo el resto de su vida. A lo largo del semestre se le dificulta cada vez más hablar en sus clases. Con posterioridad supuestamente le habría confesado a Eugen Rosenstock-Huessy que en plena clase le había atormentado la idea obsesiva de que se le estaba imponiendo una máscara de mono.[8] Según esto, no habrían sido «sólo los nervios» lo que le afectaba, sino que su padecimiento tendría rasgos psicóticos. La situación llega a tal grado que no logra esperar hasta el final del semestre, sino que algunas semanas antes solicita una licencia inmediata en el ministerio para poder someterse a una cura, comportamiento que da muestras de pánico.[9] El ministerio autoriza de inmediato la licencia. La burocracia de aquella época muestra consideración hacia los eruditos que padecen afecciones nerviosas.

También en los años siguientes se le autorizan a Weber, sin problemas ni mermas en sus ingresos, las sucesivas solicitudes de licencia, hasta que sus vacaciones de convalecencia llegan a sumar más de cuatro años: el mismo tiempo que había prestado anteriormente sus servicios docentes. Avergonzado por el hecho de no hacer nada a cambio de su sueldo como

catedrático, él mismo promueve enérgicamente su baja definitiva del servicio universitario. Apenas el 1 de octubre de 1903 logra este objetivo, para el dolor rabioso de Marianne, que aún no quiere admitir su incapacidad permanente y tampoco quiere perder el estatus social y material de esposa de catedrático. Ella se somete literalmente a un entrenamiento de autorrelajación para liberarse de la obsesión: «me diré todos los días que soy una necia si pongo mi corazón en la cátedra».[10] Max Weber, en cambio, muestra una calma resignada en una carta a Alfred: «Mi renuncia simplemente no me parece trágica, puesto que llevaba años convencido de su necesidad, pesándome tan sólo que ninguno de los médicos fuese lo bastante sincero como para convencer también a Marianne».[11] Por lo visto no se siente capaz de convencer a su esposa, aun cuando los médicos en esos casos no pueden hacer mucho más que responder a la propia apreciación del paciente.

Weber como paciente de sanatorios

A finales del semestre de verano de 1898 Weber se interna en el sanatorio para enfermedades nerviosas Konstanzer Hof, junto al lago de Constanza, donde permanece varios meses, hasta poco antes del comienzo del semestre de invierno. Todavía pensaba que su padecimiento sería pasajero. La institución, fundada en 1890, era considerada una clínica para enfermedades nerviosas a la altura de los últimos adelantos. Un folleto publicitario de aquella época[12] destacaba que, a diferencia de las anteriores clínicas hidropáticas—que en ese entonces se estaban convirtiendo en «sanatorios para afecciones nerviosas»—[13] allí «no se hacía énfasis en el *método de tratamiento*, sino en la naturaleza de las enfermedades tratadas», es decir, los padecimientos nerviosos. Éstos serían

atendidos con una combinación variable de métodos diversos, según las necesidades de cada caso individual. Al igual que en las ciencias, el problema de la individualización y de la elección del método efectivo para cada caso particular existía también en los sanatorios para enfermedades nerviosas. Si Weber, después de años de experiencia con padecimientos y terapias, se afana, en primer lugar, con cuestiones de la teoría de las ciencias y la metodología, no debería olvidarse este trasfondo.

A Weber sin duda le agradó en particular una declaración en tipografía destacada del folleto: «*El fundamento moral de la sociedad de nuestra institución se basa y ha de basarse siempre en aquella clase en la cual también descansa la moralidad y cultura de nuestra nación: la clase media culta*». Por consiguiente, Weber podía confiar que no le tocaría convivir con arrogantes aristócratas sifilíticos, que habían contraído sus padecimientos en esencia por culpa de «libertinaje y ocio», y que solían constituir la clientela típica de sanatorios confortables. Otro factor reconfortante para Weber era que, a diferencia de otros sanatorios que ya habían declarado el alcohol como un enemigo principal, el consumo de éste no estaba del todo prohibido en Constanza, aunque el director del establecimiento se confesó, irónicamente, omiso «frente a las auténticas costumbres patrióticas», empezando con el brindis matinal (*Frühschoppen*). El folleto aludía ante todo a manifestaciones somáticas de padecimientos nerviosos y anímicos y hablaba de los nervios, que todo lo dominan, en términos de «cables conductores». Esto concordaba con la importancia que allí se atribuía a la electroterapia.

En este, al igual que en muchos otros sanatorios que en aquel tiempo fueron proliferando como hongos bajo el signo de la reforma de la vida, «aparte del efecto del aparato curativo material, como dieta, aire, hidroterapia, masajes,

electricidad», se trataba ante todo de crear hábitos de vida saludables, consistentes en la «sencilla vida patriarcal, basada en las buenas costumbres». Así, el régimen patriarcal, cuya desintegración Weber analizara en los señoríos al este del río Elba, celebra su resurgimiento como método terapéutico. Por lo demás, el director manifiesta su escepticismo respecto a la «avalancha de nuevos medicamentos que la química moderna ha esparcido generosamente sobre la humanidad enferma», pero también se distancia de los «así llamados "intentos de curación naturistas", que por cierto muy poco tienen que ver con *ciencias naturales* y naturalidad». Aquí se aprecia cómo la disputa en torno a la «naturaleza» invade la medicina. Pero lo mismo se aplica a la disputa en torno a la cultura: la música se admitía en el sanatorio de manera selectiva. Estaba prohibida la música «que pone nervioso»—o sea seguramente Wagner—pero también la «peste pianística», ese tecleo diletante al cual se le atribuían efectos devastadores para el sistema nervioso. En cambio, eran bien recibidos los «viejos maestros»: Bach, Mozart, Schubert.

«En cuestiones nerviosas, cada tratamiento es un ensayo»

Al principio Weber se muestra bastante satisfecho con el Konstanzer Hof. «Bonito ambiente el que disfrutamos los locos aquí», escribe a casa; tiene la impresión de que la electricidad y los masajes le hacen bien. Pero muchas veces duerme mal, lo que comprometería el éxito curativo. Su depresión sólo se alivia en forma transitoria: «Naturalmente el estado de ánimo no es ninguna maravilla».[14] Estando en el sanatorio es cuando le sobreviene realmente la «sensación de estar enfermo». La mayoría de los otros pacientes le parecen «bastante obtusos».[15] En la «institución abarrotada e intranquila» no encuentra la calma interior. El 25 de agosto

los médicos tratan de hipnotizarlo, pero Weber sólo queda «medio adormilado».[16] Los tratamientos de agua fría prescritos por el médico—típicos de los establecimientos hidropáticos que desde fecha reciente se declaran como «sanatorios para afecciones nerviosas»—«aumentan la excitación y acaban por ahuyentar el sueño» (*L* 248). Por lo visto los médicos aplican todavía la filosofía terapéutica de épocas más tranquilas, según la cual los nervios «debilitados» deben tensarse mediante estímulos vigorosos. Weber no tarda en percatarse del error de esta terapia y trata de dar a entender a sus médicos que la estimulación del metabolismo que promueven «incrementa la excitación nerviosa en vez de tranquilizarlo».

> Eso no me lo quieren creer e intentan una y otra vez resolver el asunto mediante la estimulación del metabolismo. Debo explicarles esta opinión mía y tratar de convencerlos de que ante todo es cuestión de tranquilizar los nervios […] A fin de cuentas, en cuestiones nerviosas siempre hay que ensayar primero qué efectos producen los diferentes remedios en el individuo.[17]

Una conclusión para la teoría de la ciencia: cuando se trata de lo individual, no hay conocimiento apriorístico, sea en las ciencias naturales o en las humanidades. Todavía en 1908, cuando Marianne se interna en un sanatorio, donde sufre «aplicaciones» similares a las de su esposo, Max Weber se lamenta como una década antes: «Es que los neurólogos cometen *todos* el error de *estimular* los nervios antes que nada» (II/5, 511).[18] «Cualquier consulta médica perjudica mucho a Max—escribe Marianne en 1900—, lo mismo que todo experimento de los médicos».[19] Pero a pesar de todo, siempre vuelve a consultar a psiquiatras y neurólogos. Al igual que muchos neurasténicos bien informados, que han experimentado diversas terapias, desarrolla «una marcada desconfianza frente a las prescripciones médicas», aunque a la vez siente la «más intensa necesidad» de «ser tratado, de todos modos».[20]

En retrospectiva, el ex psiquiatra Jaspers se asombra de la

paciencia de Weber. «No eludió las instancias médicas, a pesar de que éstas fallaron rotundamente»; en primer lugar entre los «fracasados» menciona al famoso Kraepelin.[21] En efecto, Weber no aprendió de esta eminencia de la psiquiatría gran cosa sobre su curación, pero sí bastante sobre posibles métodos para investigar la «psicofísica» del trabajo industrial. Parece que curiosamente el respeto fundamental que Weber, como creyente en la ciencia, abrigaba por la psiquiatría, no sufrió mayor desmedro por su experiencia como paciente. Todavía en 1906 destaca en una nota de pie de página de *Roscher y Knies* que la comprensión sensible de una «psique enferma» sólo conduce a resultados valederos con los «*conceptos* derivados de la "experiencia" psiquiátrica general» (W*L* 111). Kraepelin fue muy exitoso en la creación de una terminología psiquiátrica. No obstante, no hay indicios de que con los conceptos de Kraepelin Weber hubiese llegado a conclusiones importantes respecto a sí mismo.

De regreso en Heidelberg, en otoño de 1898, Weber mal que bien sobrellevó la mitad del semestre de invierno, pero volvió a derrumbarse hacia finales del año y comenzó a entender que su padecimiento era crónico y probablemente tenía que ver con su disposición natural.[22] Acostumbrado hasta ese entonces a una economía permanente de tiempo, Weber al principio debe de haberse preguntado sin cesar por cuánto tiempo no podría trabajar y cómo podría recuperar lo perdido. Todavía en julio de 1899 creyó que a esas alturas podía juzgar claramente su afección y basar en este entendimiento una nueva economía del tiempo.[23] Pero las semanas se convierten en meses, y los meses en años, y lo que había sido su perspectiva de vida hasta ese momento se desplomó por completo. Pensar en términos de tiempo pierde todo sentido.[24] A partir del semestre de verano de 1899 queda dispensado de todas sus obligaciones docentes. Durante el

invierno siguiente emprende una vez más un intento deplorable, haciéndose cargo de una sola clase, y lo mismo una última vez en el verano de 1900, pero ya no puede seguir. Por muy penoso que fuera, nuevamente tiene que interrumpir en medio del semestre. En mayo el médico internista Oswald Vierordt de Heidelberg le extiende el diagnóstico de «neurastenia grave y persistente».[25] «Neurastenia», con atributos agravantes, podía ser un eufemismo de algo peor.

El 5 de junio de 1900 Weber escribió al ministerio que su «padecimiento que reincide con breves intervalos» le hacía imposible seguir desempeñando su profesión.[26] A partir de ese momento renuncia definitivamente a su actividad docente por un total de 18 años, nueve décimas partes de su vida restante. En junio de 1904 le recomienda a Rickert, igualmente afectado de los nervios, que interrumpa sus clases en medio del semestre de verano. «¿Cómo es posible que le deprima el aplazamiento de la clase? Si fuera por eso, yo tendría que darme un tiro.»[27] Inmerso en el trabajo para *La ética protestante*, trata en vano de disuadir a su colega de la ética de trabajo como catedrático; he ahí una advertencia para todos aquellos que creen ver en la moral profesional puritana descrita en esa obra un reflejo directo de su visión de la vida en aquel tiempo.

Ya desde principios de 1900 Marianne le informa a la madre que Max muchas veces permanece sentado, sin hacer nada, «jugueteando sólo con sus uñas». Le han recomendado modelar en barro, para descansar la cabeza mediante un trabajo manual, pero aun eso le exige «demasiada concentración». También si Marianne le lee en voz alta se le hace demasiado.[28] Con sólo pensar en sus pocos estudiantes «se fatiga enormemente»; maldice: «que revienten».[29] Cuando

Marianne lo presiona para que escriba un dictamen para uno de sus discípulos que, por ser judío, tiene problemas para ser admitido para la habilitación, él le dicta «en un cuarto de hora cuatro páginas», pero a continuación su irritación por primera vez se vuelca contra su mujer: «que yo no me preocupaba por asegurarle la tranquilidad; que esto lo habría hecho retroceder semanas atrás y que él *necesitaba* la calma aun cuando otros "reventaran"» (*L* 256). La presión del sufrimiento genera un egocentrismo porfiado, como en los talleres actuales de bienestar psicológico en que los terapeutas instruyen a los participantes a no tomar en serio nada más que sus propias necesidades.

De julio a noviembre de 1900 Weber estuvo internado en el Klüpfelsches Sanatorium en Urach, al pie de sierra de Suabia. Marianne, mientras tanto, levanta la casa de Heidelberg. Para ese entonces parece que Max Weber ya no era capaz de tomar decisiones. Fue Marianne quien escogió el sanatorio para él.[30] Más que en el caso del Konstanzer Hof, la elección de un lugar como Urach estuvo determinada por la esperanza de encontrar la salud en la tranquilidad de la naturaleza. El sanatorio, situado en las afueras de la pequeña ciudad, se ofrecía como «lugar de cura y tratamiento para personas de los estamentos cultos enfermas y necesitadas de reposo». A la manera de muchos sanatorios para afecciones nerviosas, tenía el doble carácter de hospital y centro de reposo. Su atención especial estaba centrada en los neurasténicos, en particular aquellos «que han sufrido en la lucha de la vida por persistente exceso de trabajo, por preocupaciones, colisiones, conmociones emocionales, por un estilo de vida inadecuado y malos hábitos, pero también aquellos otros que se han visto perjudicados en su salud por herencia genética, y que acaso por daños relativamente menores han sufrido merma en su capacidad de rendimiento».

En el fondo estaba, por lo tanto, el ideal profesional burgués: el restablecimiento de la «capacidad de rendimiento». A diferencia de la dirección del Konstanzer Hof, Klüpfel se distanciaba de una medicina con soporte técnico: «Para muchos enfermos de los nervios los factores de curación más importantes son aquellos que no están relacionados con el uso de aparatos». Después de las malas experiencias con la electroterapia en Constanza esto debía inspirar confianza. A Marianne seguramente también le agradó la prohibición de bebidas alcohólicas, impuesta en Urach desde 1898. Allí había una mayor influencia del movimiento naturópata que en Constanza; entre los métodos privilegiados figuraba, aparte de aplicaciones hídricas y gimnasia, el «aprendizaje de una copiosa respiración profunda», lo que en esos tiempos era una relativa novedad.[31] No obstante, el bronco paisaje serrano no ayudó al estado de ánimo de Max Weber, quien a partir de entonces siempre sintió una ardiente añoranza de las soleadas tierras meridionales.

En Urach, al cabo de pocos días Weber se sintió tan débil y aletargado que la sola idea de tener que escribirle a Marianne le parece «terrible». Ésta le prepara tarjetitas «que sólo tiene que llenar con dos palabras» y que él llena, diciendo por ejemplo: «sueño: aceptable, piernas: cansadas; cabeza: atontada».[32] En Urach la historia de su padecimiento llega a su punto más profundo (*L* 256); Max Weber debió temer encontrarse en la última etapa antes del manicomio, tanto más por cuanto en ese entonces se pensaba que una neurastenia no curada y agravada podía derivar en una enfermedad mental.

Para colmo de males, el sanatorio de Urach no resultó tan tranquilo como se había esperado. A Weber le pareció

ruidoso su cuarto, por lo que otra vez no podía dormir y envió a la Marianne distante un auténtico «grito de auxilio», porque no tuvo la energía de reclamar por sí mismo una habitación más tranquila. Esto le valió un reproche de timidez de parte de Marianne.[33] Además, en Urach también se «electrizaba».[34] Cuando en 1908 Marianne, por su parte afectada de los nervios, estuvo internada en el Weisser Hirsch de Lahmann, cerca de Dresde—según la publicidad la institución más grande con «método físicodietético» científicamente fundado—[35] su esposo pudo pasar por experto en materia de sanatorios. Si no dormía mejor, lo que había que hacer era «*cambiar* el método, porque tratándose de problemas nerviosos, ¡*cualquier* tratamiento es cuestión de ensayo!» (II/5, 508). Efectivamente, eso lo sabía Weber por años de experiencia. También alecciona a su madre: «la terapia nerviosa, que por lo pronto carece de toda "teoría", al fin de cuentas es un arte enteramente dependiente del *ensayo* empírico, para cada caso individual» (II/5, 511).

En una época en que se celebraban con gran entusiasmo los triunfos de la medicina, Weber presumiblemente tenía mayores expectativas al buscar tratamiento médico. En Constanza todavía se había sometido «a todas las prescripciones médicas con la confianza de un niño» (*L* 248). En Roma, en 1901, en cambio, «por ahora no quiere saber nada de tratamientos médicos».[36] Mientras que los padecimientos a menudo suscitan una manía de consultar a médicos—aun cuando el paciente se percata de que los médicos no le pueden ayudar mucho—, y con ello el temor de alejarse demasiado de su doctor al viajar, las prolongadas estancias de Weber en regiones meridionales dan muestra de que ya no tenía grandes expectativas respecto de los médicos. No obstante, en 1908 «fastidia» a Marianne, en quien observa síntomas nerviosos preocupantes, con la insistencia de que

acuda al médico, a pesar de que ella, a diferencia de él, siente una «gran alegría de vivir».[37] Y en efecto, Marianne se interna en el prestigioso sanatorio de Lahmann, aunque piensa que posiblemente «el Weisser Hirsch sea meras sandeces y el tratamiento médico pura tontería».

Pero ¿cuál era el padecimiento de Weber? Desde luego, ya no se puede dar una respuesta exacta y totalmente segura, porque ya no se lo puede revisar, y aun si fuera posible hacerlo muchas veces resulta difícil decir en qué consiste «objetivamente» un padecimiento psicosomático. En pocas otras áreas de la medicina el diagnóstico depende tanto de la moda como en este campo. Pero lo importante para nosotros no es cuál sería actualmente el diagnóstico adecuado, sino cómo percibió e interpretó Weber mismo su enfermedad y qué consecuencias derivó de ella, tanto para su modo de vida como para su visión del mundo. Por ello habremos de centrar nuestra atención, en primer lugar, en los *síntomas* de su padecimiento y en el modo en que él y sus médicos los interpretaron y derivaron consecuencias terapéuticas de ellos.

El problema de las fuentes

Pero ¿realmente podemos conocer todo eso con base en las fuentes disponibles? Hasta donde se sabe, los expedientes clínicos de Constanza y de Urach ya no existen. También fue supuestamente destruida una descripción del padecimiento por el propio Weber (véase más adelante). Sí existen, en cambio, apuntes del anciano Jaspers, basados en dicha historia clínica. Además, en ocasiones Max y Marianne fueron muy explícitos al escribir sobre los síntomas, incluso los de índole sexual, en sus cartas, y más aún Marianne frente a Helene. Después de la muerte de Max Weber padre, quien leía las cartas dirigidas a Helene—lo cual según la opinión

jurídica generalizada era su derecho conyugal—,[38] cambia el tono de las cartas de Marianne, comenzando una nueva franqueza e intimidad, a la vez que empeora la caligrafía. Frente al matriarcado familiar no se sostiene ninguna intimidad personal masculina. Durante años Marianne informa a la madre sobre las eyaculaciones nocturnas de Max, de las que literalmente parece llevar una contabilidad y que se supone son el motivo de su irritabilidad depresiva. Aun muchos hombres de hoy en día se estremecerían indignados ante la idea de que sus problemas sexuales fuesen tratados tan concretamente entre su mujer y su madre. En algunos casos la correspondencia se hacía extensiva asimismo al hermano Alfred, quien en aquel entonces también estaba bajo la sospecha de «neurastenia sexual».[39]

Hoy en día por regla general existe una idea errónea sobre la mojigatería proverbial de la era burguesa; aun cuando los problemas sexuales constituían un tabú en la gran sociedad, eso no significaba en absoluto que estuviesen reprimidos en la conciencia. Sólo Freud mismo parece haberlos reprimido tan radicalmente durante algún tiempo como para que después se le convirtieran en la gran revelación, de modo que construyó todo un sistema teórico sobre la represión.[40] El aislamiento del ámbito privado, que tanto le importaba a la sociedad burguesa clásica, implicaba, no en última instancia, una esfera protegida para la sexualidad. La enfermedad confería, en especial, el derecho de hablar con toda franqueza sobre todo lo corporal.

Foucault señaló la clínica como lugar de una curiosidad desenfrenada respecto a todas las formas de sexo. La crítica que formula en este contexto a las ideas freudianas de «represión»[41] ha tenido una recepción curiosamente limitada. Además, los historiadores del discurso y admiradores de

Foucault que cómodamente pretenden ubicar los «discursos» en los textos impresos, han pasado por alto que, según Foucault, los discursos que calan hondo a menudo se dan en lo oculto y sólo se pueden investigar recurriendo a los archivos. Los discursos en el sentido de Foucault a menudo *no* son precisamente las discusiones públicas, con las que suelen confundirse con frecuencia. La premisa de Foucault, de que la historia del placer y del poder—ambos estrechamente vinculados, en su opinión—,[42] en gran parte discurre en lo semioculto, no carece de plausibilidad. Prueba de ello es también la historia de la vida de Weber.

Síntomas

Los síntomas de enfermedad más llamativos fueron en un principio trastornos del habla y de la movilidad. En particular la dificultad de hablar fue el motivo inmediato para interrumpir la actividad docente. A ello se sumaban problemas al caminar. Weber comenta: «parece que igual que en el caso de Mamá, a mí todo se me va a las piernas»;[43] por la experiencia materna sabía que las tensiones anímicas se podían manifestar en trastornos motores. Sobre todo en el peor de sus años, en 1900, Weber sintió un bloqueo paralizante en brazos y piernas. Mientras que antes, especialmente en los viajes, mostraba una tendencia a la hipermotricidad, y creía que era saludable «subir corriendo» el cerro del castillo de Heidelberg,[44] de pronto hasta los paseos más breves le costaban, a pesar de que los médicos nunca encontraron un padecimiento físico.

De ahí en adelante tenía la idea fija de que una marcha vigorosa era perjudicial para él. Incluso en el verano de 1901, en Roma, una ciudad que invita a constantes paseos a otros amantes de la historia, a Weber «caminar» le agrada «menos

que nunca y le atribuye cualquier malestar, cualquier cansancio de la cabeza».[45] Las quejas de este tipo se repiten constantemente.[46] En contra de la opinión generalizada de que paseos y caminatas reaniman el cuerpo y el alma, él siente todo el tiempo que caminar le hace mal. Esta convicción definitivamente no se puede deber a las doctrinas de salud de la época. Más bien podría ser que él experimentaba físicamente su crisis psicosomática con una intensidad que en general sólo se observa en los casos clásicos de histeria.

No obstante, en la percepción de Weber estos síntomas físicos son secundarios, al igual que los frecuentes ataques de migraña que duran varios días (II/6, 135). El tema persistente es, hasta sus últimos años de vida, el insomnio, que a menudo percibe como la causa de todos los males. Sin embargo, los Weber consideran que la razón más profunda de la angustiosa irritabilidad que ahuyenta el sueño son las poluciones nocturnas. En la correspondencia entre los esposos y con la madre el tema de la impotencia, por regla general—aunque no siempre—es tabú. Algunos factores hacen pensar que en los primeros años de su matrimonio Max y Marianne ni siquiera trataron de tener relaciones sexuales, puesto que en aquel entonces al parecer no deseaban tener hijos y Max de por sí no sentía deseos sexuales por su esposa. «Los *niños* son algo infame», escribe más tarde desde una estación termal (II/5, 484). «Soy demasiado racionalista como para soportar su lloriqueo irracional y su griterío.» En sus primeros tiempos como catedrático, cuando trabajaba constantemente bajo gran presión, menos que nunca hubiera podido soportarlos. Sería concebible que los cónyuges apenas hubiesen emprendido los primeros intentos de acercamiento sexual en el primer periodo de relativa tranquilidad, alrededor de 1897, y que apenas entonces Max haya adquirido clara conciencia de su impotencia. A los ojos de los médicos, en eso

radicaba ciertamente la verdadera razón de su crisis nerviosa, y aun para la perspectiva psiquiátrica del viejo Jaspers ese bloqueo constituyó el factor fundamental del padecimiento de Weber.

«¡Dormir, dormir, dormir!» Metodología de vida bajo la ley del sueño

En 1898, con el comienzo de los trastornos del sueño que durarían toda la vida, se inicia también la escrupulosa autoobservación de Weber y la constante comunicación sobre su forma de dormir, los somníferos y el efecto de los mismos, factores de los cuales, por lo visto, lleva registros cuidadosos. Las noches de insomnio implican un sufrimiento por un estado de vigilia excesiva del cerebro y despiertan un enorme deseo de dejarse caer cómodamente en una existencia «vegetativa», concepto familiar para los Weber. Al mismo tiempo, sin embargo, Weber temía las poluciones junto con los sueños que las acompañaban cuando podía dormir. Después de las primeras semanas en el Konstanzer Hof le escribe a su esposa:

> Duermo muy irregularmente. Anteanoche dormí mucho, la noche pasada nuevamente de forma muy deficiente, sin motivo aparente, igual que en casa. Aunque todo el tiempo estoy tomando bromo […] el asunto es de naturaleza bastante complicada y no tan fácil de curar. [Dos días más tarde.] Los «fomentos» de hecho no parecen ser muy beneficiosos. Su finalidad consiste en estimular el metabolismo. Por tal razón, uno suda enormemente, pero al mismo tiempo excitan los nervios y por eso alteran el sueño.[47]

Los preparados de bromuro eran considerados en aquel entonces como remedios estándar eficaces y relativamente inocuos para el tratamiento de la ansiedad. El «nerviosismo» era en su origen un padecimiento francés que, apenas alrededor de 1880, proliferó en Alemania, adonde había llegado desde los Estados Unidos. Con la creciente percepción de este mal, entre 1855 y 1875 el consumo de bromuro de potasio de la farmacia central de París se multiplicó casi por

doscientos.[48] El bromuro se convierte en el acompañante imprescindible de los esposos Weber. Al principio Marianne se mostró preocupada cuando a Max, en el Konstanzer Hof, le estaban administrando constantemente «tanto bromo»[49], mientras que Max le aconsejaba a Marianne, igualmente afectada por trastornos del sueño: «Te ruego, corazón, que pruebes el bromo».[50] Más tarde él siente casi como si no estuviera tomando ningún remedio si lograba dormir con «sólo» tomar bromo.[51] También Kraepelin solía prescribir bromuro. Todavía en la década de 1920 un manual señala que los bromuros eran «muy valiosos» para combatir la neurastenia y el insomnio y que su prescripción era muy socorrida, especialmente porque no tenían «un efecto hipnótico directo, sino sedante» de modo que «se favorece el inicio del sueño natural».

No obstante, esa cualidad natural seguramente sólo era relativa, en comparación con los opiáceos y los barbitúricos, recién inventados por aquel entonces. En caso de uso constante a dosis elevadas, también los bromuros producen efectos de intoxicación, que incluyen estados de apatía y depresión, trastornos de la memoria, «disminución o extinción total del impulso sexual, tartamudeo, paso inseguro y arrastrado».[52] August Cramer, en esos tiempos una eminencia para los padecimientos nerviosos, sin embargo, también recomendaba bromuros en casos de «impotencia sexual por causas psíquicas», donde se trata de tranquilizar, más que de estimular.[53] Los expertos ya sabían en tiempos de Weber que los bromuros no eran del todo inofensivos, aunque la mayoría de los médicos presumiblemente no informaron a los pacientes de este hecho, porque estas preocupaciones hubiesen contrarrestado el efecto inductor del sueño.[54] En relación con los síntomas de deficiencia de

Weber en los años posteriores debe pensarse siempre en efectos secundarios de los medicamentos, en vez de recurrir a la ligera a patrones de interpretación psicológicos o a una «construcción social de enfermedad».[55] Todavía en 1910, en una buena época y al final de un bello día, Weber reporta: «Después dormí aceptablemente con mucho bromuro» (*L* 462).

En comparación con épocas posteriores, llama la atención que al principio de su padecimiento Weber considera el insomnio como carente de motivo y aparentemente no establece ninguna relación con el transcurso del día, pero sí con las «aplicaciones» médicas. Dormir se convierte en el punto crucial del autodiagnóstico, y más aún, en un tema de conversación inagotable entre los esposos Weber y punto de partida de reflexiones sobre el régimen de vida. El tema del «insomnio» a menudo pudo haber servido como clave de preocupaciones sexuales, porque a diferencia de éstas, los trastornos del sueño no tenían un carácter vergonzoso. No constituían una carga explosiva latente para el matrimonio sino un factor de unión, ya que también Marianne sufría constantemente de mal dormir. Al igual que hoy, el insomnio era un padecimiento respetable y el conocedor de la historia sabía que afectaba a muchos grandes espíritus. Podemos suponer que el joven Weber se había enterado por las frecuentes conversaciones sobre Bismarck en su hogar paterno, que también el *Canciller de Hierro* sufría de permanente insomnio, por lo que durante años cayó en una adicción a la morfina.[56]

Dormir ocupa un lugar tan importante en el pensamiento de Weber en buena parte porque da la pauta de su propio método de vida. Si bien al principio no ve ninguna razón para su falta de sueño, su enfoque no tarda en cambiar, asumiendo

la convicción de que cualquier esfuerzo a lo largo del día—trátese de una lectura prolongada, de una conversación apasionada o de una caminata fatigosa—será castigado con la pérdida de determinada cantidad de sueño, no sólo si esa actividad tuvo lugar inmediatamente antes de acostarse, sino en cualquier momento del día. A ratos cree poder recuperar su equilibrio interno al atenerse a una alternancia precisa de cuatro semanas de trabajo con cuatro semanas de «no hacer nada y cambiar de escenario» (*L* 273). Sin que por ese entonces existiera el concepto, Weber asume la idea de una memoria corporal.

El mal dormir es el castigo de la naturaleza por cualquier esfuerzo excesivo, un castigo inevitable: la naturaleza no tiene compasión. En 1902 Weber se niega apasionadamente a asistir a la boda de su hermana Lili: «La idea de que debe pronunciar un brindis ante gente que aún no conoce le costaría tres noches» (*L* 271). En junio de 1909 escribe desde la Selva Negra, quejándose como en muchas ocasiones de la lluvia y del frío: «Un paseo cómodo de una hora en el bosque lluvioso fue agradable pero me costó una cuarta parte de la noche» (II/6, 151). ¿La causa realmente fue el paseo? También Marianne acaba asumiendo esta idea fija. En la primavera de 1903 escribe desde Roma que Max había tenido estimulantes conversaciones intelectuales con el filósofo Lask, que a ella le simpatizaba, con una bella vista sobre el Aventino: «un raro deleite para mí […] ¡Si no fuera que durante la noche siempre viene el castigo!»[57]

Weber incluso menciona algunas de sus molestias frente a colegas con quienes tiene una relación más bien distante. Así, por ejemplo, en 1906 le escribe a Brentano: «Tolero bien un trabajo intelectual bastante pesado, pero el esfuerzo físico de *hablar* me causa insomnio y por eso me incapacita al cabo de

poco tiempo» (I/5, 42). Las conversaciones con Brentano y Sombart con motivo de una excursión a Helgoland constituyen «un exceso intelectual que desde luego se expía con nuevos accesos de insomnio» (*L* 279). Días más tarde reniega aún del «maldito Helgoland» que todavía trae en su cuerpo y que le roba el sueño.[58] Después de escribir aquella célebre carta a Else, del 13 de septiembre de 1907, en la que desmenuza furioso el evangelio erótico de Otto Gross, suspira: «Tuve que tomar una dosis adicional de somnífero para poder escribir esto» (*L* 384).[59]

Aun mucho tiempo después de los peores tiempos de sufrimiento persiste la preocupación constante por el sueño y los nervios, junto con la creencia en las leyes estrictas de la conservación de la salud nerviosa. Weber por lo visto está convencido de que el padecimiento le ha conferido un conocimiento de las leyes generales de la vida. En vista de la vehemencia con la cual combatió durante mucho tiempo el naturalismo en las ciencias sociales, llama tanto más la atención la certidumbre con la cual cree, en los años subsecuentes, que no sólo los procesos físicos sino también los intelectuales y nerviosos en el hombre están sujetos a leyes férreas. Es inevitable que esta convicción acabe por permear también su pensamiento científico.

El descubrimiento de leyes naturales a través de la propia experiencia: Weber como especialista en nervios

No se define en qué medida se trata de leyes generales o si Weber, con su naturaleza debilitada, está sujeto a leyes particularmente rígidas. Pero de ahí en adelante se complace en asumir el papel de experto en materia de nervios frente a terceros, y con base en su propia experiencia negativa advierte enfáticamente contra el esfuerzo excesivo del intelecto. En

primer lugar, en verano de 1899 confirma a su hermano Alfred en la intención de hacer un «auténtico tratamiento de recuperación»: «Pero el requisito de todo éxito es una larga duración—por lo menos ocho semanas—y una abstinencia total de las materias acostumbradas de actividad intelectual así como de cualquier ejercicio físico forzado. Hoy sé perfectamente el increíble daño que eso me ha hecho».[60] A finales de 1909 Weber exhorta a su «amigo» Jellinek a que interrumpa sus clases, porque de otro modo «*inevitablemente*» se arriesga a un «nuevo colapso nervioso»: «*yo lo sé*» (II/6, 324).

Con especial insistencia aconseja en 1908 a Robert Michels, de 32 años de edad, a quien considera el más talentoso entre los jóvenes científicos de su entorno y frente al cual asume una tarea de educación. El trabajo nocturno de Michels—lo reprende—no es muestra de disciplina de trabajo, sino, por el contrario, de una «aversión hacia una disciplina racional de la vida». Le pronostica que tendrá que sufrir las consecuencias: «un capital nervioso agotado (y usted ya no tiene mucho) se comporta igual que un capital agotado de la sociedad burguesa: ha desaparecido *definitivamente*» (II/5, 408). Cuando un año más tarde se entera de que Michels no se siente bien, de inmediato da la voz de alarma, y en tono del más profundo convencimiento asume el papel de profeta en materia de nervios:

> *Si no supiera yo con tan enorme certeza* el destino nervioso que a usted le espera en vista de su forma de vida y su manera de trabajar […] ¿Usted ha «reducido» su *trabajo nocturno*?… ¿y pretende que *esto* le sirva de algo? ¿Usted viaja a París «para descansar» (¡!)? ¿Y eso—el tratamiento de fatiga excesiva por nuevos estímulos—(¡sorprendentemente!) no ha servido de *nada*? Créame, yo conozco […] *bastante bien* el encanto bohemio de su forma de vida «intensa», pero quien *a su edad* quiera persistir en ella, debe estar solo en el mundo y ser capaz de abandonarlo—involuntaria o también voluntariamente—en cualquier momento, cuando se produzca el colapso inevitable, sin deberle justificación a nadie. Deje por un año *todas* las conferencias foráneas, *todo* el trabajo presuroso; acuéstese *todas* (¡¡todas!!) las noches a las 9½, en verano vaya a descansar *largas* semanas *sin* libros (¡sin *ningún* libro!) en el solitario *bosque* alemán (Spessart: pensión por 3-4 marcos), *entonces* sabrá, después de un año, *cuánto* le queda del capital de su fuerza de trabajo, habrá recuperado la seguridad de su sensación de salud y podrá volver a trabajar exitosamente, y en particular sabrá *cuánto* puede trabajar. Pero sólo así… Si lo anterior le suena más a la sabiondez del "experto en nervios" que a la simpatía del amigo, le ruego que me disculpe, pero de vez en cuando uno tiene que desahogarse de la verdad. [II/6, 124-125.]

«La verdad»: a raíz de las peores experiencias propias, Weber cree poseerla en lo referente a los nervios; el sufrimiento es la fuente de conocimientos ciertos. Al mismo tiempo, el impetuoso impulso a revertir radicalmente el estilo de vida: Weber, antes tan ajetreado, muestra ahora una lenidad increíble en el manejo del tiempo. ¿Qué científico ambicioso, en sus mejores años, se daría semejante lujo hoy en día? Michels tiene 33 años. Weber tenía esa edad cuando se produjeron los primeros síntomas del inminente colapso. No han llegado a nosotros muchos otros testimonios de Weber que mostrasen tan claramente la conclusión que extrajo de su dolorosa experiencia. Como se puede apreciar, en el ínterin se ha convertido al evangelio de Marianne, de buscar en el bosque una serenidad reparadora para los nervios. Es evidente que ve en Michels un reflejo de sí mismo, y ya que éste pone a prueba su intelecto tan incansablemente como él lo hacía antaño, Weber está convencido de que el «colapso» será inevitable. De paso se aprecia que a Weber le parece perfectamente normal quitarse la vida en un estado tan deplorable si uno no tiene responsabilidades familiares con mujer e hijos.

Esa ciencia weberiana de los nervios no parece totalmente libre de valores; se nota que la inclinación bohemia de Michels le disgusta. Es la época en que Weber se enfrenta al movimiento erótico y, por lo pronto, todavía considera que él y Michels se encuentran en diferentes bandos. ¿Descanso en París, la metrópolis mundial de la bohemia? Esa idea sólo se le puede ocurrir a un bohemio; Weber lo constata en tono sarcástico. En verano de 1911, en cambio, son los esposos Weber quienes encuentran una tranquilidad dichosa nada menos que en París. En medio de la gran ciudad ambos descubren la «naturaleza»: «Cómo admiran la gracia natural del baile de las costureras en Moulin de la Galette». Feliz, Max

le escribe a Helene: «París fue una fiesta. Las primeras dos noches todavía tomé somníferos, como lo hice junto al lago Starnberg casi cada tercera noche. A partir de entonces, nunca más» (*L* 509). Las leyes naturales de los nervios tienen su propia historia.

Desde una perspectiva posterior, el contenido de verdad de aquellas leyes que Weber creía haber descubierto para sí mismo era, en el mejor de los casos, individual y transitorio. Desde el punto de vista de los hallazgos actuales de la investigación del sueño, Weber muchas veces adoptó una conducta totalmente errónea. Un error básico consistió en cavilar tanto sobre el sueño (*L* 287). Hoy en día, en el entrenamiento autógeno del sueño se enseña a minimizar la importancia del dormir. En efecto, el ser humano a veces necesita más y otras veces menos sueño. Contar las horas de vigilia durante la noche es uno de los mayores errores que puede cometer el insomne. Y para colmo, la costumbre obstinada de Weber de levantarse en noches de insomnio y comerse un queso entero.[61] Por la mañana Marianne podía ver por las existencias de queso en la despensa si su marido había dormido, y qué tan bien.[62] O de otro modo se percataba de que había pasado una mala noche por la media «que él había colocado sobre el picaporte, como señal de sueño insuficiente»,[63] para que no se lo despertase si al fin lograba dormir todavía. Pero esa forma de dormir en el día ciertamente no ayudaba a conciliar el sueño en la noche. Tampoco el hecho de que Weber durante el día a menudo dormitaba en el sofá, en vez de moverse dificultosamente, era todo lo benéfico para el sueño que él creía.

En años posteriores, durante algún tiempo, Weber desarrolló con Georg Lukács, el futuro comunista, una relación de familiaridad similar a la que sostuvo con Michels,

el futuro fascista. En 1916, cuando Weber se dirige a él por primera vez como «Apreciado amigo», en vez de «estimado señor doctor», y quiere moderar su premura para una rápida habilitación, le escribe que «bendeciría el día en que usted se libre del fantasma de la idea de que tiene que ser ahora mismo, pronto, inmediatamente, cuanto antes». Su enfermedad le ha enseñado a Weber a ver en la presión del tiempo uno de los mayores males. «Sería útil si usted pudiera obligarse por algún tiempo a pastar en un campo de ovejas para restituir el vigor de sus nervios».[64] Rescate de los nervios a través de una existencia meramente animal y vegetativa: parece que para Weber no existe la idea de un rescate a través del espíritu. Lukács, en lo sucesivo, desdeña toda preocupación burguesa por la salud de los nervios y se vuelca, en cambio, a la revolución. Y he ahí que el hombre que en sus años mozos parecía un manojo de nervios llega a la edad de 86 años llevando una vida contraria a todos los postulados sobre los nervios de la época de preguerra. También cuando Max Weber había superado las peores etapas tuvo un modo de vida que no se parecía precisamente al de una oveja en el campo.

Veronal, Trional, heroína: la trampa de los «remedios» como tema permanente de los Weber

Tanto para Max como para Marianne los «remedios», los *somníferos*, son un tema de preocupación inagotable. Que la máxima atribuida a los jesuitas de que «el fin santifica los medios» es, en todo caso, una verdad a medias y que los remedios y los métodos tienen su propia malignidad, le tocó experimentarlo a Weber en carne propia con gran dolor antes de introducirlo en la ciencia. Que el consumo permanente de somníferos no es saludable se sabía entonces como ahora. No

sólo homeópatas y naturópatas denunciaban los medicamentos como veneno; también en la ciencia médica de aquel tiempo se estaba propagando la idea de que las píldoras constituían un residuo de la vieja «charlatanería» que convenía superar. El vertiginoso ascenso de la industria farmacéutica apenas estaba en sus inicios.[65] También Marianne Weber consideraba que los somníferos eran «venenos».[66]

Un erudito como Max Weber debía sentirse especialmente incómodo tomando pastillas para dormir, ya que en su tiempo, cuando el efecto de los medicamentos era mucho más inespecífico que hoy en día, a la mañana siguiente producían una sensación de aturdimiento, haciendo temer una paralización de la creatividad intelectual. Pero más que los efectos ulteriores de los somníferos, Weber temía la incapacidad de trabajo causada por el insomnio.[67] «Quienes sólo me ven "maquillado", es decir cuando *ad hoc*, a costa de somníferos bastante fuertes, me he ganado unos días de rendimiento, no se pueden imaginar cuál es realmente mi situación», se lamenta todavía en 1909 en una carta a Herkner, con la intención de librarse de la propuesta de elegirlo como presidente de la Sociedad Alemana de Sociología. Para poder hacer frente a semejante cargo tendría que exponerse «directamente a la *dependencia* de semejantes venenos, y a la larga incluso de otros más fuertes que ahora… y eso no puede ser» (II/6, 122). Sabía que los somníferos eran venenos y que había diversos grados de toxicidad. A veces sentía los efectos secundarios de los somníferos potentes casi toda una semana (II/5, 183). Una y otra vez este hombre que buscaba tan apasionadamente la autonomía cayó en una dependencia humillante de los medicamentos, que amenazaban con bloquear su intelecto. En el estilo de trabajo de Weber se percibe con frecuencia el intento de rebelarse

contra el embotamiento mental en una lucha tanto más esforzada por el vigor y la agudeza del pensamiento.

Al no poder prescindir de los «remedios», en realidad lo mejor hubiese sido confiar en ellos, porque entonces producían mejor efecto; de otro modo se sienten más las consecuencias secundarias que el efecto deseado del sueño. Pero esa confianza ciega es lo que más se les dificulta a los espíritus críticos. En agosto de 1907 Max Weber, quien acaba de perder un tren por quedarse dormido, le escribe a Marianne, que también sufre de insomnio: «*Y duerme, duerme, duerme… no importa con qué remedios*». Incluso le recomienda que tome Veronal, ciertamente nada inocuo, con el que ha tenido buenas experiencias (II/5, 354, 352).[68] Él mismo acababa de emprender el intento de «existir en lo posible sin ningún remedio»; pero tres días más tarde nuevamente estuvo tomando Bromural (II/348, 351), y después de otros tres días suspira que «librarse totalmente de remedios no es posible» y añade al bromuro una «pomada de opio» (II/353). Y otra semana más tarde le escribe a Marianne desde Ámsterdam: «Mis malos espíritus como siempre están en movimiento y sólo se pueden controlar con medicamentos, pero con unos menos nocivos, y la cabeza parece estar mejor» (II/363). Ni siquiera durante las vacaciones junto al mar logra sosiego y siente la cabeza afectada, alternadamente, por la falta de sueño y por los hipnóticos.

Cuando los bromuros no surten efecto, Weber, al principio de su convalecencia, prueba el Trional, en aquel tiempo uno de los somníferos más modernos y más elogiados del grupo de las sulfonas. Cuando al ir de vacaciones lo olvida en su casa, se siente indefenso, a merced de los malos espíritus.[69] Pero también con el Trional se repite el proceso tan frecuente

en la historia farmacéutica: primero se recomienda la nueva droga como más eficaz y bien tolerada en comparación con los medicamentos anteriores, pero después de algún tiempo siempre se constata que también ese remedio tiene sus inconvenientes. Y ésos eran muy desagradables en el caso de las sulfonas.[70]

En los años posteriores a 1900 el último grito de la química hipnótica, supuestamente más eficaz y menos riesgoso, era el Veronal, desarrollado por químicos alemanes, el cual más tarde se volvería tristemente célebre por la novela policiaca *Coartada*, de Agatha Christie; con él se quitó la vida Stefan Zweig en 1942. El efecto del Veronal era más rápido y también desaparecía más rápidamente a la mañana siguiente; además se decía que no afectaba ni la respiración ni la digestión.[71] Apenas había salido al mercado este nuevo remedio milagroso cuando Weber recurrió a él,[72] incluso en Italia, a pesar de que la legitimación de los viajes al sur consistía precisamente en que a través de ellos trataba de liberarse de los «remedios».

En agosto de 1903 Marianne le escribe a Helene que «es probable que Max, a mediados de la próxima semana, vaya otra vez ocho días al mar, porque en este tiempo hemos trabajado fuertemente con Trional».[73] Esto se convierte en un argumento estándar. En julio de 1906 Max le escribe a la madre—que en esos casos da con gusto un apoyo financiero—que no logra liberarse de los «remedios», por lo que piensa «seriamente» en viajar una semana a la playa (II/5, 104). La dependencia de los hipnóticos, en particular de los más potentes, sirve como indicio de que otra vez es hora de que Weber viaje a la costa o a regiones meridionales. Desde el punto de vista subliminal esto podía constituir un aliciente para la ingestión de los «remedios» porque eso alimentaba la

esperanza de que Marianne, de quien Max dependía económicamente desde su salida de la universidad, le prescribiera a su esposo otro de los viajes que él tanto añoraba. Queda en el aire la cuestión de si las camas extrañas se prestan para fomentar el sueño. En el sur, el descanso nocturno de Weber presumiblemente se veía favorecido por el hecho de que allí no le daba tanta importancia al sueño, puesto que no sentía la necesidad de poder trabajar a la mañana siguiente. Con notable satisfacción le escribe a su mujer desde el sur cuando ha dormido «sin remedio» (II/6, 451-452, 455).

En verano de 1909, cuando—visto desde la distancia—en realidad ya desde hacía algún tiempo debe de haber estado bastante estable, se topa nada menos que con la *heroína*, que había puesto en el mercado la empresa Bayer como un somnífero y sedante—e incluso antitusígeno—supuestamente exento de efectos secundarios, por lo que se recomendaba en especial para niños (II/6, 156).[74] Sólo mucho más tarde trascendió a la opinión pública que la heroína, al igual que la morfina, es un opiáceo y posee un enorme potencial adictivo. «La mayor decepción que tuvo que afrontar la ciencia lleva el nombre de heroína», comenta en una retrospectiva histórica Matthias Seefelder, quien fuera durante muchos años el jefe de la BASF.[75] Si tal como se puede observar en las fotografías el Weber enfermo envejeció notablemente en el curso de pocos años, es probable que una parte del deterioro físico tuviese que ver con la latente auto-intoxicación con hipnóticos.

Weber debe de haber sentido que la búsqueda del somnífero inocuo tenía un parecido fatal con la búsqueda de la cuadratura del círculo. En abril de 1919, en pleno arrebato primaveral y amoroso, estallan toda la tristeza y la rabia por la permanente autointoxicación, y de pronto la lucha contra el

insomnio se convierte en la lucha contra la «vida emergente», esa vida que «ahora, en la forma en que se manifiesta, tiene que ser aporreada con miles de remedios y venenos, desde el opio hasta la cocaína». La ansiedad y la irritabilidad reiteradas, que le robaban el sueño, en verdad no eran otra cosa que hambre de vida y de amor. Eso cree entender Weber hacia finales de su vida. Probablemente también comprendió que los somníferos abatían la libido sexual, intensificando el sentimiento de infortunio y cerrando con ello un círculo vicioso perfecto. Else, en cambio, era uno de esos seres afortunados que gozan de un sueño imperturbable y que en situaciones de crisis antes que nada se acuestan a dormir. «Dormir me salva», le escribió a Alfred Weber en su profunda conmoción después de la muerte de Max Weber.[76] Probablemente había logrado transmitir a Max Weber algo de su propia calma, del mismo modo que Schweninger, quien dormía «como un lirón», lograba hacer dormir a Bismarck sin morfina, sólo sosteniéndole la mano.[77]

Marianne no podía transmitirle tranquilidad a su esposo porque ella misma era demasiado «nerviosa» y dormía muy mal. Más bien fueron los problemas de sueño compartidos los que crearon lazos de solidaridad matrimonial. Marianne le atribuyó la culpa a los «nervios infames» que incluso en Capri le robaban el sueño,[78] pero también a las presiones específicamente femeninas, de ama de casa, que la obligaban sin cesar a dispersar su atención y que la atormentaban tanto más cuanto ella aspiraba a una concentración intelectual. «El trabajo mental todavía no funciona», se lamenta ante la madre en junio de 1902, al regreso de un viaje. «Primero tengo que dormir bien unos 15 días y liberarme de tantos detalles menores; la concentración mental que se requiere para el trabajo productivo una mujer tiene que ganársela luchando una y otra vez con gran esfuerzo.»[79]

Pero a diferencia de su esposo, los constantes viajes para ella a menudo no fueron motivo de descanso. Si en ellos, en contra de lo habitual, los cónyuges se veían forzados a dormir en el mismo cuarto,[80] ocurría con frecuencia que Max, cuando se dormía al fin, roncaba tanto que Marianne aún menos lograba conciliar el sueño. «Cuánto no podría una rendir si tuviera siete horas de plácido sueño», le escribió a Helene desde Roma. «La lucha por la tranquilidad y el sueño a veces realmente resulta más difícil que la lucha por la ideología.»[81] Sentencia que merece convertirse en frase proverbial. El dilema consistía en que si bien en la recepción del hotel uno podía luchar por un cuarto (supuestamente) más tranquilo, no era posible luchar por el sueño, ya que la misma tensión era lo menos propicio para conciliarlo.

Las noches de insomnio recordaban constantemente la tragedia, más aún, el círculo vicioso del estado de conciencia excesiva que constituye un *leitmotiv* subliminal de Weber: precisamente la fijación demasiado intensa del pensamiento en el sueño lo ahuyenta; el constante insomnio, a su vez, bloquea el pensamiento y lo concentra aún más en el sueño. Ni más ni menos que Weber, ese pensador apasionado, se enfrascaba cada vez más en ideas exageradas sobre el carácter nocivo del trabajo intelectual para el sueño. En la primavera de 1912 escribe desde Provenza: «No leo nada y por consiguiente duermo aceptablemente» (*L* 490). ¡Qué lógica para un hombre cuyo destino consiste en leer constantemente y que devoraba literatura en cantidades superiores a la de la mayoría de sus contemporáneos! También una vez que había recuperado su capacidad de trabajo se dedicaba a su ciencia con la convicción trágica de que ésta lo obligaba a la ingestión constante de hipnóticos y, por ende, a una lenta autodestrucción.

Quien haya sufrido alguna vez de insomnio por tiempo prolongado sabe de sobra en qué gran medida la falta de sueño, con todo y las cavilaciones nocturnas, afecta toda la sensación de la vida. Uno percibe de manera diferente a los demás y los clasifica según duerman bien o mal. Y también en las circunstancias de la vida distingue entre las que facilitan y las que perturban el sueño. Si al fin se logra conciliar «el tan añorado sueño» «y los nervios cansados no son maltratados constantemente por estímulos y estorbos externos, que los mantienen despiertos, se convierte en otra persona y mira la vida con confianza», escribe Marianne en 1901 en Roma, donde los cuartos de hotel siempre les parecen demasiado ruidosos a los Weber.[82] El insomnio crea una nueva topografía; cuando en julio de 1901, en Grindelwald, Max cae en una nueva crisis (*L* 263) y toma opio, Marianne apunta: «aquí la gente dice que a muchos les viene un insomnio *absoluto* en los Alpes».[83]

La falta de sueño produce un nuevo sentido del tiempo. Todavía en la primavera de 1913, en Ascona, cuando se siente mejor que nunca, Max Weber cree que los periodos de buen y mal dormir se suceden en una alternancia eterna, a pesar de que entonces con frecuencia duerma tan «brillantemente» que un extraño se siente tentado a preguntar por qué no confía en su naturaleza y deja de tomar en serio el fastidioso tema del sueño.[84] El comienzo de la guerra en un principio le sienta bien a sus «nervios», tanto más por cuanto esto pone fin a las incursiones nocturnas a la despensa. No obstante, en mayo de 1915 le escribe a Edgar Jaffé que le pesaba mucho no ser apto para el frente «porque no puedo marchar ni montar tanto y dependo totalmente de la farmacia y del sueño».[85]

Weber reconoce muy pronto un nexo entre el sueño y la religión. El insomne se percata repentinamente del sentido

que tiene para la vida del creyente la oración de la noche. Además, en plena conciencia de una unión mística con lo divino, ya deja de tener importancia que uno duerma o no; y precisamente cuando desaparece la preocupación por el sueño, uno se adormece. En una larga nota de pie de página en *La ética protestante* Weber valora el elemento de un orden racional de la vida en las «contemplaciones nocturnas» de la mística y al mismo tiempo los sueños como camino a la «realidad»:

> Desde luego no es acertado afirmar que la libertad del místico consiste solamente en su *aislamiento* del mundo. En interesantísimos razonamientos desde el punto de vista psicológico-religioso, Tauler puso de relieve el *orden* que se establece, incluso en los pensamientos relativos a la vida profesional, como efecto *práctico* de las contemplaciones nocturnas tan recomendadas por él durante su insomnio. «Sólo por esto (por la unión mística con Dios en la noche antes del sueño) *se purifica la razón y se fortalece el cerebro*, y el hombre se sentirá tan dichosa y divinamente influido durante todo el día por este ejercicio interior que de verdad lo ha unido a Dios, que todas sus obras serán ordenadas […] Y por eso, cuando se ha preparado y va a la realidad fundado en la virtud, sus obras resultan *virtuosas y divinas*[…] Ya se ve pues que la contemplación mística y la concepción racional de la profesión *no se excluyen en modo alguno*.» Lo contrario pasa cuando la religiosidad reviste formas histéricas, lo cual no ocurre en todos los místicos ni menos aún en todos los pietistas. [*PE* 72; *EP*181 n.]

Ahí Weber se topó con el origen místico del concepto de «realidad».[86] El comentario final contiene una repulsa a aquellos anticlericales que consideran histéricas a las mujeres piadosas.

«Las poluciones siempre están al acecho»

El tema de los «trastornos del sueño» también tiene peso debido al hecho de que en él se halla presente, explícita o tácitamente, otro tema: el de las poluciones. Cabe suponer, asimismo, que tras términos tales como «demonios», «espíritus fastidiosos» y «catástrofes» se ocultan a menudo las eyaculaciones nocturnas, acompañadas de sueños que causan un despertar de sobresalto. En la correspondencia de los esposos Weber del verano de 1898 se aprecia claramente que son ante todo las preocupaciones sexuales las que, en combinación con el insomnio y la impotencia sexual, generan un sentimiento de enfermedad aguda.

Al principio de la estancia de Weber en el Konstanzer Hof Marianne le escribe: «Es una maravilla que duermas un poco mejor, pichoncito […] ¿Sólo se trata de "excitaciones" o también hay erecciones?»[87] Las eyaculaciones sin erección eran la esencia de aquella «debilidad irritable» que, bajo el concepto de la *neurastenia*, se consideraba en aquel entonces *la* epidemia de la época. En lo sucesivo Marianne siempre pone énfasis en concebir las anomalías sexuales de su esposo como la expresión de una sobrexcitación crónica de todo el sistema nervioso: «Todo tu sistema nervioso sólo puede recuperarse *lentamente* y con esa recuperación también se producirá el restablecimiento de los estados sexuales». Ella considera la curación como una cuestión de la forma de vida, y se muestra todavía más crítica frente a los «remedios» que más tarde, cuando se resigna cada vez más: «Además estos medicamentos me resultan repugnantes… ellos [los médicos; J. R.] a toda costa quieren forzar la desaparición del asunto y piensan […] que esa debilidad sexual tiene que hacerse desaparecer con "remedios". Y sin embargo hemos visto que todo esfuerzo mental, como por ejemplo una clase, se manifestaba en trastornos sexuales».[88] Aquí ella habla de «debilidad» y no de «sobrexcitación». ¿Acaso la atención de los cónyuges al principio se centraba más bien en la impotencia?[89] En febrero de 1899 Marianne parece registrar con cierto alivio: «Es que ahora la verdadera neurastenia se ha vuelto más evidente que antes, cuando el estado de irritación sexual ocupaba totalmente el primer plano».[90] El diagnóstico de «neurastenia» representa así un alivio para resolver la atormentadora fijación del pensamiento en la sexualidad. Pero de todos modos parece que Weber sólo asume temporalmente este concepto para su padecimiento. En general, en sus autodiagnósticos Max y Marianne Weber no les dan mucha importancia a los conceptos abstractos. Para

ambos las poluciones siguen siendo un factor decisivo en el padecimiento de Max Weber, cuya esencia no veían en un estado anímico depresivo. Desde el Konstanzer Hof, el 18 de septiembre de 1898, Marianne le escribe a Helene que Max, en los últimos días, se había sentido «bastante regularmente contento».

> Pero ahora, en la noche antepasada, otra vez ocurrió una polución durante el sueño (inserción: acompañada de los sueños chocantes que él tanto odia y cuya repetición siempre teme). En cuanto al tiempo, en realidad fue bastante normal y si no le sigue otra de inmediato, tampoco le hace daño, pero él sí estuvo deprimido; el mal localizado que de noche, por las meras erecciones mecánicas, le impide un sueño parejo, evolucionará muy lentamente […] Y a mi manera de ver lo arriesgado del tratamiento aplicado hasta ahora era que se pusiera demasiado énfasis en la satisfacción lo más rápida posible de la vida sexual normal, porque el estado de Max no es típico […] ni igual a otros, y ahora siempre existe el peligro de que le depriman demasiado estos impedimentos que aún no se pueden superar, y que piense demasiado en ellos.[91]

A juzgar por lo anterior, no son las poluciones como tales las que perturban a Weber, sino los sueños que las acompañan. Dado que su libido poseía un rasgo masoquista, según constata Jaspers más tarde, es de suponer que se trataba de sueños en que era torturado. Parece que el mismo temor de una repetición de estos sueños le impedía dormir. Los Weber deben haber sabido que las poluciones en sí pueden ser perfectamente inofensivas. A ambos les era ajena una mojigatería religiosa que hubiera visto en ellas una expresión del pecado original. La tranquilidad total a este respecto, sin embargo, la alcanzó Max Weber apenas cuando en 1908 conoció a Hans Gruhle (1880-1958), quien pertenecía a una generación más joven de psiquiatras, menos temerosa en materia sexual.[92] Una definida incapacidad física de Weber para el acto sexual, como se rumoraba en algún momento,[93] parece poco probable, puesto que entonces el médico no hubiera alentado a los esposos a que tuvieran relaciones sexuales.

¿«No es típico» el estado de Weber? Hoy en día parece que se ha vuelto muy poco frecuente un padecimiento por poluciones, pero los manuales sobre neurastenia de aquel

entonces ofrecen una imagen diferente. Una posible razón puede consistir en que en torno al año 1900 todavía persistía el temor al onanismo, originado durante la seudoeducación sexual del siglo XVIII, lo que impedía a muchos hombres sin relación de pareja el desahogo de sus necesidades sexuales. Según Otto Binswanger (1896), entre las quejas de los neurasténicos sobre «disfunciones sexuales» la de un «incremento de las poluciones nocturnas» es incluso «la más frecuente». Entre otros, menciona el caso de un paciente de 25 años que desde la edad de 16 años sufre de poluciones «*que siempre lo dejan en un estado prolongado de agotamiento físico y psíquico*». A las poluciones les siguen «taquicardia e insomnio». El desafortunado joven es tratado con «galvanización intestinal», pero la «introducción del electrodo por el ano» empeora cada vez más su estado de salud. Al final, si bien desaparecen las poluciones, se han agravado la opresión del corazón y los trastornos del sueño. Otro paciente, un maestro de 35 años de edad, cree haberse vuelto «nervioso» a causa del clima, durante un viaje por Inglaterra; siente una «debilidad sexual», de noche tiene «erecciones descomunales» *[¡sic!]* y «enormes poluciones con el pene flácido y erecto».[94] Los médicos seguramente le han dado a entender a Max Weber que su padecimiento tiene rasgos típicos, un motivo para vincularlo con pensamientos sobre la condición humana.

Parece que Marianne desde hacía tiempo llevaba registros escrupulosos de las poluciones, puesto que ya ha determinado una regularidad temporal, una «normalidad». Antes le hubiera gustado ser médico, y ante el padecimiento de su esposo, ella desde un principio se esfuerza por adquirir aptitud médica propia. De ahí en adelante siempre vería a su cónyuge no sólo con la mirada de esposa sino también con la de médico. Su atención especial sigue centrada en las

poluciones nocturnas. Cuando en agosto de 1900 Alfred quiere visitar al hermano enfermo en Urach, éste apenas lo saluda durante dos minutos en la estación del tren. Marianne comenta: «debe haber sido un mal día, después de una polución».[95] Cuando en julio de 1901 se entera de que Max no puede dormir en Grindelwald y toma opio, ella pregunta: «¿Se ha rebelado más Meister Iste, debido al aire de altura?»[96] Meister Iste fue un eufemismo goetheano para el pene, cuando éste no quería lo que su amo y apenas se erguía en la noche, cuando la amada dormía: «Doch Meister Iste hat nun seine Grillen / und lässt sich nicht befehlen noch erachten, / Auf einmal ist er da, und ganz im Stillen / Erhebt er sich zu allen seinen Prachten».[*] Sorprende que tanto Max como Marianne conozcan este verso de Goethe que sólo se hizo público debido a una indiscreción (*Das Tagebuch [El diario]*, 1814) y que seguramente no se enseñaba en ninguna escuela para niñas. Goethe dio el ejemplo para tomar con sentido del humor los caprichos del pene, pero ese humor muchas veces se les escapó a los Weber.

«Las poluciones siempre están al acecho», escribe Marianne a finales de 1902 a Helene; afectan «*mucho*» a Max y su «estado de ánimo y sensación general están mucho peores que desde hace *mucho* tiempo». La consecuencia lógica: tiene que volver a salir de viaje. «Yo cuento los días hasta que pueda irse.»[97] Durante el verano precedente Roma fue un buen remedio contra las poluciones. En aquel entonces Marianne reporta desde la ciudad eterna: «actualmente las molestias sexuales son mucho menores que durante todo el tiempo de su enfermedad; desde hace 12 semanas no ha tenido ninguna polución».[98] Con tanta precisión sigue registrando estas «catástrofes naturales» que crea su propio cómputo de tiempo incluso en una época en que se han

vuelto tan infrecuentes que en realidad ya no merecerían ser tomadas en cuenta. Pero este tipo de observaciones se han convertido en un hábito para los Weber; en el caso de Marianne a veces parece una obsesión. De regreso en Heidelberg, ella lamenta que «después de una interrupción de cinco semanas […] en los últimos días de viaje y también en esta noche pasada le han ocurrido cuatro poluciones, lo que vuelve un tanto gris el reinicio aquí».[99] Aún a finales de 1909, cuando el estado general de salud de Weber está mejor que nunca, Marianne reporta que «naturalmente […] la capacidad de rendimiento y el vigor de Max han menguado otra vez un poco». «Hace unos días tuvo el trastorno nocturno usual, y ya sólo duerme de manera irregular […] imbuido nuevamente de la sensación […] de ser "un hombre enfermo".»[100] La turbación de Weber después de una polución *no* debe interpretarse como expresión de una depresión generalizada.

¿Qué pudo haber sido lo que tanto atormentaba a Weber de las poluciones? Definitivamente los sueños que las acompañaban y el subsecuente insomnio, pero quizá también la sensación de poseer una disposición sexual fuerte que, sin embargo, se sustraía por entero a un control consciente, de donde se derivaba su impotencia constitucional. Mientras que el hombre «normal» puede someter su sexualidad hasta cierta medida a su propia voluntad, y más de uno incluso experimenta la erección producida por fantasías sexuales como dominio del espíritu sobre el cuerpo,[101] a Weber se le enfrentaba su naturaleza animal como un poder impetuoso e incontrolable. Es de suponer que sintió que existía un círculo vicioso entre su impotencia en estado de vigilia y la polución durante el sueño: lo uno condicionaba lo otro. En su persona vivió la experiencia profundamente penosa y perturbadora de que la naturaleza, reprimida a ratos por el espíritu en exceso sofisticado, al final acaba por imponerse con mayor

vehemencia, pero de una manera antinatural, percibida como enfermiza.

Es probable que haya cavilado mucho sobre el significado de sus poluciones y sobre lo que éstas indicaban en cuanto a su propia condición. Las eyaculaciones nocturnas daban tanto más que pensar por cuanto eran ambiguas: podían ser un signo de juventud, de un exuberante vigor masculino y de una fantasía desbordante, pero también podían ser indicio de un sistema nervioso prematuramente deteriorado. La propia naturaleza sexual le plantea a Weber enigmas que recuerdan las preguntas abiertas de su conferencia de Friburgo acerca de si Alemania era una nación joven o una nación vieja, donde se percibía la preocupación de que los alemanes ya hubiesen caído de manera irremediable en el papel de epígonos. Una descripción de la ambigüedad de la polución que cala particularmente hondo se encuentra en el muy leído libro *Hygiene der Liebe [Higiene del amor]*, del antropólogo y político italiano Paolo Mantegazza (1831-1910). Publicado por primera vez en alemán en 1877, este libro alcanzó 50 ediciones hasta 1924; con la obra *Das nervöse Jahrhundert [El siglo nervioso]*, su autor también alcanzó renombre en la literatura sobre el nerviosismo. Escuchemos lo que dice este latino imaginativo, a quien Magnus Hirschfeld elogiaría más tarde como uno de los «precursores más meritorios de la sexología», sobre las poluciones que describe en primer lugar entre las molestias sexuales, como un proceso natural que, sin embargo, repugna a la naturaleza:

> En sus sueños nocturnos el joven casto ve aparecer voluptuosos fantasmas que lo acarician y lo atraen; también él los acaricia en el sueño, pero al despertar con un repentino sobresalto se percata de que ha sufrido una eyaculación involuntaria […] En hombres jóvenes y fuertes, de temperamento erótico, que viven en castidad y tienen contacto con bellas mujeres en un entorno opulento, dos o tres poluciones semanales no tienen nada de preocupante […] Pero hay casos en que los incidentes se repiten con demasiada frecuencia todas las noches o incluso varias veces en una misma noche. En esos casos el hombre ya se encuentra en el ámbito de la enfermedad y debe someterse a tratamiento como enfermo. Él mismo se percatará muy pronto de que está enfermo, porque aparte de las molestias del padecimiento como tal, notará en sí todos los signos de un debilitamiento general, agotamiento físico, dolor en la espalda y en las extremidades, dispepsia, mal humor, debilidad visual, mareos, pérdida de

memoria, etc. Parece que a la naturaleza le repugna este inofensivo onanismo nocturno de la imaginación, porque estos incidentes nos provocan mayor daño que un coito practicado con frecuencia moderada.[102]

Diagnósticos propios y de terceros

Contamos con información constante, especialmente sobre los primeros meses que Weber pasó como paciente, gracias a las cartas de Marianne y a veces también las suyas propias. Los diagnósticos médicos, asimismo, orientan la atención a la sexualidad. Las doctrinas higiénicas del cambio de siglo muestran a menudo un interés candente por las cuestiones sexuales, aunque prevalece una gran incertidumbre acerca de si el peligro principal consistía en demasiadas o demasiado pocas relaciones sexuales.[103] Que la actividad sexual fuese la mejor medicina contra la angustia era algo que circulaba más como opinión verbal entre los médicos que en la literatura científica. Para gran irritación de Marianne, el médico que trataba a Weber en el Konstanzer Hof—un tal doctor Mühlberger—parece haber llegado pronto a la conclusión de que la raíz de los males weberianos era una falta de satisfacción sexual. Semejante diagnóstico podía interpretarse fácilmente como un reproche implícito contra ella misma, su falta de sensualidad, atractivo femenino y habilidad erótica. Una y otra vez manifiesta su disgusto porque los médicos ven el punto decisivo en el aspecto sexual. Con la derivación de fenómenos anímicos a partir de manifestaciones físicas, el «*naturalismo*» que invade las humanidades desde las ciencias naturales se convierte para los Weber en un reto apremiante y directo que a partir de entonces repercute en todo el pensamiento. Cuando a través del movimiento feminista y el movimiento erótico los cónyuges se involucran más tarde en la discusión en torno a una reforma del matrimonio, Marianne constata nuevamente que entre los «naturalistas»

que rechazan la continencia antes del matrimonio los «médicos están en mayoría» (*L* 375). Con ello reviven las experiencias irritantes del Konstanzer Hof.

Los testimonios de Marianne no dan la impresión de que fuera frígida y que las relaciones sexuales no prosperaran porque ella en el fondo no las *quería*. Al menos durante cierto tiempo siente al parecer un deseo físico por su marido, pero al mismo tiempo presiente—presumiblemente con razón—que a él no le hace bien fijar el pensamiento en la potencia sexual. Después de las primeras semanas en Constanza ella le escribe: «Me parece muy bien que también en opinión de Mühlberger no sea necesario aspirar de inmediato al "ideal" físico […] y creo también que tus nervios sanarán tanto más rápido cuanto *menos* te atormentes con el propósito».[104] Por lo visto él cree que ella desea y espera tener relaciones sexuales. En ese entonces él lee *Madame Bovary* de Flaubert, pero esa historia de una mujer eróticamente frustrada que termina suicidándose no le hace bien. «Pues parece que eso fue demasiado indecente», comenta su esposa. Entonces será mejor que Schnäuzchen* controle primero tus lecturas… ya ves, aquí me tienes tomándote el pelo.»[105] Ahí aparece en la correspondencia conyugal un toque chusco que hasta entonces las más de las veces no existía.

En la primera época Marianne se enoja sobre todo porque los médicos quieren mantenerla alejada de Max por un tiempo prolongado. Apenas más tarde acepta con ecuanimidad la separación de su esposo e incluso la considera un alivio. Es probable que al principio se percatara de que los médicos veían precisamente en ella la causa del padecimiento de Max Weber. En la literatura neurológica de la época era muy conocida la idea de que la neurastenia a menudo tenía su origen en las relaciones familiares y de pareja, aun cuando en

términos generales se difundía sólo con ciertas reservas, puesto que, según la ideología burguesa, la familia era considerada la fuente de la salud del alma.[106]

A Marianne le debió doler especialmente que al cabo de pocas semanas Max se plegara a la opinión de los médicos y perdiera el deseo de verla lo más pronto posible. Si bien el 3 de agosto de 1898 todavía le escribe que siente «una terrible nostalgia si por la noche miro a mi Schnäuzele en la fotografía», apenas una semana más tarde acepta la separación prescrita por los médicos.[107] A principios de 1900, cuando Marianne se había ido de viaje por algún tiempo, Max parece haber temido que su regreso le provocaría sobrexcitación e insomnio, por lo que Marianne de antemano le escribe cariñosamente, como a un niño atemorizado: «Tú te vas a la cama, muy bien portadito, y yo rápida y sigilosamente me deslizo junto a ti y ya no te pregunto nada de nada […] ¿verdad que así lo hacemos? Para que el regreso de Schnäuzchen no te vaya a costar una noche».[108] Poco antes, con motivo del fin de año de 1899, le había escrito con ternura maternal («Mi más dorado muchachito»): «Por cierto que los esposos nunca deberían separarse… porque entonces uno siempre queda como una pieza fragmentaria».[109] En general, en la primera época de la enfermedad de Max Weber, en las cartas de Marianne se percibe una y otra vez una añoranza palpitante, que representa una tonalidad nueva en la correspondencia de los cónyuges.

La «furia de Marianne ante las teorías de los médicos»

Cuando en agosto de 1898 Marianne se entera de que en opinión de los médicos del Konstanzer Hof era conveniente que permaneciera alejada otras tres semanas y que lo primordial era el objetivo de ayudar a Weber a tener una

conducta sexual normal, sintió—según le escribe sin rodeos a Max—«una soberana furia ante las teorías de los médicos». «Dentro de tres semanas, en lo *sexual*, las cosas presumiblemente no habrán cambiado mucho; al menos estas fluctuaciones seguirán dándose por mucho tiempo y entonces ellos [los médicos, J. R.] pensarán de nuevo que hay que "esperar" todavía y prometerán un cambio para los siguientes ocho días, a consecuencia del cual nos habrían de lanzar el uno sobre el otro […] ¡Maldito dilema! Y si acaban de desacostumbrarte totalmente a mí es posible que el reencuentro te revolucione tanto más.» Que la convivencia de ambos no era perjudicial lo demostraban al fin y al cabo los años transcurridos desde su boda «en que no estuviste sexualmente afectado, simplemente porque estabas sano de los nervios. Y según mi convicción, esta neurastenia sexual es más bien la *consecuencia* de la afección nerviosa y desaparecerá con ella, *y no a la inversa*». Ella trata de infundirle ánimo:

> no te desanimes, lograremos *sanarte*, de eso no siento la menor preocupación, pero no podrá ser *rápido*, y no sé si toda esa terrible cantidad de manipulaciones son lo adecuado, en particular los "fomentos", que supuestamente provocan mucho nerviosismo. Los médicos no deben olvidar que la neurastenia sexual es tan sólo una *consecuencia*, pero eso parece que de hecho lo olvidan, puesto que te juzgan tanto por ese lado. Alfred el otro día me dijo que él también tenía esas molestias cuando está mal de los nervios, y si no *no*.[110]

Por lo visto Marianne, quien en su juventud había pensado estudiar medicina[111] y probablemente había leído bastante en este campo, se sentía frente a los médicos en posesión de una aptitud médica propia, y desde una perspectiva actual incluso le asistía cierta razón, cuando no le parecen adecuadas «tantas manipulaciones» y cuando tampoco cree que el origen del padecimiento de Weber deba buscarse en el ámbito genital. También al opinar que no habría una curación rápida para las molestias sexuales de su esposo es más realista que los médicos. Dos semanas más tarde Marianne expresa en una carta a la madre que el doctor Mühlberger ponía «en primer

plano la disposición patológica "perversa", que en la época de sus estudios se había manifestado en extrañas fantasías, mientras que yo considero que estos fenómenos morbosos no eran sino la consecuencia de la represión moral de sí mismo».[112] Por consiguiente, Marianne da por sobrentendido que Helene sabe de una disposición «perversa». La «represión moral de sí mismo» pudo implicar una indirecta contra la educación demasiado rígida de la madre. Pero sea como fuere, el pasaje indica en todo caso que desde el principio del matrimonio existieron alteraciones sexuales. Ella continúa:

> De ninguna manera se puede saber por anticipado cuándo llegará a estar realmente sano o «normal», es decir, cuándo superará el estado de debilidad sexual. El médico *tampoco* me ha dicho que en todo caso sanará precisamente en *ese* sentido, pero opinó que ya se había dado cuenta de que esto no implicaba un peligro para nuestra felicidad. ¡Gracias a Dios le he podido dar a entender *esto*!

Aparentemente Marianne quiso darle a entender al médico que un matrimonio también podía ser feliz sin sexo. Para disgusto de Marianne, el médico, en cambio, consideraba que para una plena salud el hombre necesitaba relaciones sexuales. Marianne se quejó con la madre de que se le hacía tan difícil entenderse con él porque todavía era soltero. Cabe suponer que un soltero en edad de casarse equivalía para ella a cliente de prostíbulos. Cree que, con sus ejercicios encaminados aparentemente en parte a una estimulación del área genital, este médico habría «intensificado la oprimente sensación de estar enfermo».[113] Las cosas llegan al extremo cuando el médico pretende hipnotizar a Weber. ¿Será que ella recela de que bajo hipnosis el médico quiera inducir acciones sexuales, como se manejaba en las desbocadas fantasías sobre la hipnosis que en ese entonces se estaba poniendo de moda? La pura idea la causaba migraña a Marianne, lo que ella consideraba «una reacción muy saludable».

> exploté un poco en mi aversión contra ese remedio—parece que M[ühlberger] se asustó y sintió haber cometido un *faux pas* o algo así […] Yo entonces traté de explicarle que para *mí* todo el asunto se había vuelto *psíquico* y por lo tanto también agresivo para los nervios, desde que habíamos tenido que someternos a la infl uencia de un tercero, que desconocía a Max y nuestra relación; que yo desde luego me podía avenir mucho mejor con una acción física que con una de tipo psíquico, y que la hipnosis, como la muy fuerte influencia psíquica que es, me afectaba los nervios, aunque en teoría ya me había

conformado completamente.[114]

Aquí parece tratarse más del bienestar de Marianne que del de su esposo, y de hecho, en esos tiempos, ella con frecuencia se siente no mucho menos enferma que él. Marianne prefi ere la terapia física a la psíquica. Por su propia cuenta, recaba informaciones sobre la posible interpretación del padecimiento. En marzo de 1900, sin que Max lo sepa, consulta al internista Oswald Vierordt, director de la clínica pediátrica de la Universidad de Heidelberg, a quien había conocido en el Eibsee, pretendiendo que éste le diagnosticase el padecimiento de Max con base en su descripción. «Naturalmente, Vierordt, en primera instancia, también pone el énfasis principal en las molestias sexuales», le escribe a la madre. «Claro que él también se vio ante un misterio absoluto.» ¿Qué misterio? «Los médicos naturalmente no se explican que alguien así podía ser tan feliz y tan sano, etc. etc., y a una le toca escuchar las cosas más extrañas: que era una lástima que yo no lo hubiese seducido con todas las de la ley… es decir, excitado intencionalmente, etc.» Una vez más ella presupone que para los médicos sería «natural» que el hombre o la mujer sin una vida sexual satisfactoria sufre, y una vez más Marianne se ha topado con un médico del tipo que no quiere. Probablemente había esperado que el internista no incluyera la psique en sus consideraciones.

Pero ¿qué es lo que le parece tan «extraño»? ¿Es de verdad la idea de que una mujer excite sexualmente a su cónyuge, cuando es una tradición de todos los tiempos que la mujer se arregle para ser atractiva? Pero Marianne no es una ingenua. Más bien le sorprendería que los médicos creyesen que Max Weber, de por sí frecuentemente sobrexcitado, pudiera curarse mediante estos recursos. Pese a que considera que Weber debería ser excitado sexualmente, el médico le prescribe un «calmante contra las erecciones». Se entiende la

conclusión de Marianne de que «los médicos positivamente no saben de estas cosas».[115] Pero aun así los Weber—fieles creyentes de la ciencia—no dejan de consultar siempre a otros médicos.

¿«Descenso a los infiernos» o satisfacción de deseos secretos?

En su *Biografía* Marianne Weber describe la «caída» de su esposo en la enfermedad como «descenso a los infiernos» (*L* 250, 258), como un viacrucis desde el limbo hasta los infiernos más profundos, interrumpido por breves y engañosas fases de recuperación. Nos preguntamos si ha dramatizado demasiado el padecimiento, ya que ella misma cita una carta de Max que se expresa en términos muy diferentes:

> Una enfermedad como ésta también tiene, por cierto, sus lados buenos. A mí, por ejemplo, me ha abierto nuevamente el lado humano de la existencia—que Mamá siempre echaba un poco de menos en mi persona—en una medida que no conocía. Podría decir con John Gabriel Borkmann:[116] «Una mano gélida me ha soltado», porque mi disposición enfermiza [en el original: «mis anormalidades»; J. R.] se manifestaba en los últimos años en un aferrarse obstinado al trabajo científico, como si fuese un talismán, sin que yo hubiera podido decir contra qué. En retrospectiva, esto me queda muy claro y yo sé que ya no seré así, no importa que esté enfermo o sano. Se ha extinguido la *necesidad* de sentirse sucumbir bajo la carga de trabajo. Ante todo quiero vivir los lados humanos con mi «Kindele» y verla tan feliz como me sea posible hacerla. [*L* 249.][117]

Una carta escrita casi a la manera de un acto cristiano de contrición, de una conversión declarada, abandonando un camino que se reconoce como fallido. Al mismo tiempo, una ventana abierta a las profundidades del alma weberiana como rara vez se encuentra en la *Biografía*. Max quiere darle gusto a Marianne y confirmarla: ella había escrito antes que tenía la impresión de que gracias a la enfermedad su convivencia se estaba haciendo más intensa. Max está consciente de que su padecimiento no es el resultado pasajero de un exceso de trabajo sino expresión de «anormalidades» inherentes a su personalidad. Con una franqueza que raramente se observa en él reconoce el rasgo irracional de su relación con la ciencia, el elemento de magia («talismán»), esa creencia en lo mágico

que en realidad debería desaparecer al contacto con la ciencia, y también el masoquismo de su afán de trabajo: la necesidad de autotorturarse con la ciencia.

Weber trata de darle un sentido a su padecimiento y de tomarlo como un reto para una nueva vida: una vida con más amor, calidez y humanidad. «Los años de enfermedad, que lo desviaron de su derrotero, habían abierto cámaras secretas de su alma que hasta entonces habían estado cerradas», como por ejemplo la sensibilidad para el arte y la poesía, escribe Marianne más tarde (*L* 463), Y de hecho, parece que sus años de enfermedad no se caracterizaron exclusivamente por una total lobreguez, sino en parte también por una media luz de estados de ánimo contradictorios, que correspondían al patrón vigente de la *neurastenia*, la cual en los casos típicos *no era* una mera depresión. El dicho de Montesquieu: «Así como las alegrías se mezclan con tristezas, también las tristezas a menudo se barajan con alegrías»,[118] se confirma también en el caso de Weber. Aun en sus peores tiempos, en la primavera de 1901, cuando incluso se le dificulta caminar, hay momentos buenos en que la primavera mediterránea en Córcega con su «aroma de lavanda y tomillo» lo pone en un estado de felicidad sonámbula; él reposa mucho «en el cerro, bajo los olivos» y «absorbe, agradecido, toda la belleza suave a la vez que grandiosa» (*L* 259). Como en tantos otros casos, se da una transición imperceptible de la enfermedad a una situación de descanso gozoso, de la convalecencia a las vacaciones. El hecho de que la superación del padecimiento no se deba a ningún médico, ninguna técnica terapéutica y ningún medicamento, sino a la naturaleza meridional, constituye una revelación para los Weber.

Pero pasa mucho más tiempo del originalmente esperado hasta que se manifiesta un éxito más que momentáneo.

Durante años no logra darle sentido a su sufrimiento, como se lo había propuesto tan aceleradamente al comienzo de su permanencia en Constanza. Esta experiencia tiende a reconfirmar la concepción antiteleológica que Weber tenía de la historia. La evolución natural de las cosas no tiene un sentido profundo; quien cree en éste es víctima de una ilusión engañosa. A veces la enfermedad genera una comunión entre los esposos, pero otras es causa de separación, y los Weber se van acostumbrando cada vez más a emprender sus viajes cada quien por su cuenta. En septiembre de 1903, en su décimo aniversario, Weber se encuentra sin Marianne en Helgoland. Él le escribe, como si ambos hubieran tenido un matrimonio sumamente feliz, al amparo de un destino afortunado:

> Esperemos que los próximos 10 años nos deparen tanta riqueza íntima de la vida como lo ha hecho en infinita abundancia la década pasada; todavía hoy somos tan nuevos el uno para el otro como entonces, sólo que el uno ha encontrado con tanta mayor certeza el camino al alma del otro. Hoy en día pienso agradecido en los tiempos complicados, tensos e íntimamente no exentos de peligro de aquel entonces, y que la marcha del destino me haya conducido tal como lo hizo. Todas las otras cosas, contrariedades y obstáculos, se ven entonces tan infinitamente pequeños y secundarios.[119]

Se nota el gran deseo de Weber de reconocer en su destino una predestinación positiva, pese a toda su desilusión; en esto se vislumbra un *leitmotiv* de su *Ética protestante*. Marianne ya le había escrito en el mismo tenor un día antes. «Seguramente nuestra vida en común no hubiera alcanzado esa profundidad y riqueza si durante los últimos cinco años no hubiésemos dependido tan exclusivamente el uno del otro.» Aludiendo a Helgoland, ella parece retomar las metáforas marinas de la carta de petición de mano de su esposo: «Más de una vez me pareció como si el destino nos hubiera arrojado a una isla solitaria, donde todas las voces del mundo de los vivos eran acalladas y ensordecidas por el interminable rugido del mar».[120] A la madre, sin embargo, le escribe de modo muy diferente ese mismo día.

> Diez años llenos de amor […] ¡y seis de ellos marcados por un destino cruel! Y el más ardiente deseo de mi vida, de unirme *totalmente* a él en amor y comprensión, se ha cumplido por acción de ese destino. Pero ¿a *ese precio*? No, eso no fue necesario, y por lo pronto no se explica con ninguna idea de finalidad.[121]

En la carta dirigida a Max ella fecha su enfermedad a partir de 1898; en la de Helene, ya a partir de 1897. También Marianne cavila sobre el sentido del sufrimiento, pero no logra reconocerlo, a pesar de la intimidad alcanzada gracias a la enfermedad… al menos «por el momento». Además, en ocasiones le parece excesivo el estrecho vínculo que generó la enfermedad entre los cónyuges. Cuando en 1902 Max recupera poco a poco su capacidad de trabajo, su escritura está peor que antes y al principio tiene que limitarse a dictar. En un comienzo es Marianne quien asume la tarea de escribir para él, pero ya en otoño de 1902 ella busca una secretaria, «porque más de una hora por día no puedo escribir para él, si [agregado: en vista de mis limitadas fuerzas nerviosas] no quiero renunciar totalmente a mi propio trabajo».[122] También Marianne se siente muchas veces muy nerviosa y deriva exigencias de su nerviosismo. En aquel entonces ya ha comenzado a trabajar en su gran obra.

Como muchos otros enfermos, también Weber tiene la experiencia de que es cómodo dejarse consentir como enfermo y haberse librado de todas las obligaciones. Eso ya lo sabía desde la meningitis de su infancia: el hecho de que la enfermedad reclama por la fuerza el afecto de los demás era para él una experiencia primigenia. A la edad de 34 años vuelve a ser niño gracias a su enfermedad. En sus cartas a Helene, Marianne habla de él como el «muchachito», «Mäxchen», «nuestro [hijito] mayor». Él añora regresar con la madre, de quien tanto le ha costado emanciparse, y siempre se agita cuando tiene la impresión de que este deseo no encuentra en Helene la resonancia correspondiente. Marianne trata enérgicamente de disuadirlo de semejantes preocupaciones y, como le escribe a la madre, considera «enfermiza […] la idea de que ya no te sientas impulsada a estar con nosotros».[123] No obstante, cuando la madre está

cerca, él a veces cae en su viejo «retraimiento» y le da a ella la sensación de que no es bienvenida.[124]

En los años subsecuentes se convierte en un giro usual de las cartas de Marianne que cuando Max tiene demasiadas «irritaciones» y toma demasiados medicamentos, ella tiene que mandarlo de viaje a tierras meridionales,[125] como si ésa fuese la consecuencia lógica y ella fuese la única que debe tomar esa decisión. Un matriarcado de este tipo le resulta agradable a Weber. Gracias a la enfermedad se ha librado del eterno ajetreo, como también de la presión de que se espera de él el cumplimiento de «deberes conyugales». En sus propios testimonios de esta época no hay ningún indicio de que estuviera añorando el tiempo previo a su colapso.

Weber ni siquiera manifiesta envidia respecto a colegas a quienes les va mejor y que se dedican permanentemente al trabajo intelectual productivo, mientras que Marianne suspira en su *Biografía:* «Oh Dios, ¡qué difícil es ver cómo otros producen y crean mientras él está desconectado» (*L* 279). Por lo visto aun en sus peores tiempos logra mantener un resto de dominio de sí mismo y de optimismo hacia afuera, no dejando traslucir ni desesperación ni sentimientos de inferioridad. En su fuero interno, sin embargo, con frecuencia debe de haber estado desesperado. Según confiesa más tarde, trataba de ocultarle a su esposa la profundidad de su miseria para no robarle las últimas ilusiones y dejarla creer que ella podría salvarlo.[126]

«Como un caballo a punto de morirse de hambre»: el dolor de la esposa

Pero también Marianne se siente muchas veces peor de lo que le confiesa a su esposo, y en ocasiones parece admitir ante sí misma necesidades eróticas insatisfechas. En enero de 1902

escribe desde Roma que necesitaba «el retorno a la vida plena justamente ahora, en que cede la sorda presión de las preocupaciones, si no los deseos que no pueden ser cumplidos—me refiero a los específicamente femeninos—alcanzan dimensiones molestas».[127] Y en febrero: «en todo lo que me emociona, mis nervios se comportan como caballos desbocados».[128] En la primavera romana de 1902, cuando Weber paulatinamente recupera su capacidad de trabajo y, a juzgar por la lista de sus publicaciones, su padecimiento parece terminado, ella explota en una iracunda desesperación frente a la madre cuando Max tiene una recaída después de una visita de Naumann:

> [puesto que] la semana pasada nuestra psique otra vez se estaba arrastrando por el polvo; Max tuvo tres explosiones en una semana… y a consecuencia de ello estuvo rendido y deprimido y yo por dentro terriblemente furiosa […] Sin duda todavía nos tocarán con frecuencia semejantes alteraciones, pero yo no podría decir que la experiencia frecuente lo «acostumbra» a uno. Lo que ocurre con estas cosas es como lo del caballo, que se acababa de acostumbrar a no comer el día que se murió. Es decir que con el tiempo uno se vuelve cada vez más *impaciente* si los avances tan ardientemente deseados se topan una y otra vez con esos obstáculos fastidiosos.[129]

Marianne se compara con un caballo que se muere de hambre: ¡vaya metáfora! Desde los padres de la Iglesia el caballo aparece como símbolo del deseo, de la naturaleza animal. Ella ya no se queja de los «nervios», como antes, sino de la «psique», pero también de ahí en adelante hace énfasis a veces en la distinción entre carga nerviosa y carga psíquica.[130]

En su época ella no era la única en tener la convicción de que los «padecimientos nerviosos» tenían que ver al menos en igual medida con el alma que con el cuerpo. Willy Hellpach, quien en lo sucesivo sería para Weber el informante experto en materia neurológica, percibe «un extraordinario despertar psicoterapéutico en el umbral de nuestro siglo»;[131] Freud ciertamente no estaba tan solo como quieren creer los freudianos. Cuando Gertrud Bäumer le pregunta a Marianne en 1909 por el estado de salud de su esposo, les desea a ambos un año «sin todas esas vejaciones del sujeto objeto que el ser

humano carga en sus nervios»;[132] el ser humano habla de sus nervios como si fuesen algo ajeno a él, cuando en verdad habla de sí mismo.

Marianne confiesa en la *Biografía* que le había «costado mucho más» que a su esposo conformarse con el cambio radical de sus condiciones de vida, y que muchas veces había sentido un «dolor furioso» (*L* 279). Si se ven sus cartas, esto no era ninguna exageración; más bien es en el libro donde ella oculta los verdaderos alcances de su impaciencia y desesperación furibunda. Si escribe más tarde que aun en los «peores días» había sentido el «carisma» de su esposo (*L* 279), en sus cartas no se aprecia nada de esto. Su frustración se intensifica precisamente cuando a su esposo le está yendo mejor poco a poco, aunque su estado de salud avanza con lentitud y con interrupciones. Quizás ella había tenido la esperanza de que con la curación lograría por fin una «vida conyugal normal». Todavía en 1903, cuando Weber comienza a trabajar en *La ética protestante*, que habría de fundar su fama mundial, Marianne se queja con la madre: «Por el momento todavía tengo demasiado presentes los miles de decepciones de estos años y, en particular, de los últimos meses, como para poder creer en un nuevo futuro». En vez de la resignación, sentía en su pecho un «sentimiento de rebeldía». «Pero todo eso no debe saberlo Max, porque lo llevaría a la desesperación.»[133] Ambos cónyuges están embarcados en una especie de juego de escondidillas y tratan de ocultarse recíprocamente la intensidad de su sufrimiento.

«Nuestros señores nervios» como común denominador de la comunicación conyugal

El autodiagnóstico de Weber no fue firme y definitivo desde un principio, sino que sufrió diversos cambios con el

correr del tiempo. Es de suponer que fue desarrollando sus diagnósticos intercambiando opiniones con Marianne. Esto no es atípico para la historia de las afecciones nerviosas. Thomas Clifford Albutt, una autoridad británica en materia de neurastenia, quien a diferencia de sus colegas alemanes sazonaba el tema con una pizca de humor inglés, constató en 1895 que con la aparición de la «nueva mujer» ambos sexos habrían entonado conjuntamente «el cántico de los nervios» (*began to chant nerves together*), comparando sus síntomas, especulando sobre la causa de éstos, y que, tomados de la mano, habrían soportado las peripecias de los tratamientos.[134]

Los Weber son un ejemplo típico a este respecto. Sus cartas son todo un filón de la semántica nerviosa de la época, aunque al mismo tiempo demuestran que sería erróneo suponer que había algo así como «*el* discurso de nervios del cambio de siglo». Son diversas las semánticas que se entrecruzan. Existe todavía el uso de «nervioso» en el viejo sentido de lo perteneciente o relativo a los nervios, a la par del significado moderno. En la década de 1890 a veces todavía se habla de los «nervios» al viejo estilo, como si se tratase de las fibras de un arco o las cuerdas de un violín que han cedido y necesitan tensarse. La mención de los «nervios» puede implicar un estado de sufrimiento pasivo o un estado de ánimo agresivo. Como le escribe Marianne a Helene en 1895, para la tía Herta, en Oerlinghausen, parece «haberse convertido en una necesidad vital» desfogar sus «nervios» contra su esposo; «uno piensa en cualquier momento "ahora va a explotar"».[135] Marianne también conoce los «nervios» como excusa barata de un tipo borracho y «débil, sin sentido de responsabilidad», sospechoso de sufrir una enfermedad venérea (II/6, 76). Además, conoce el nerviosismo como fenómeno de interacción y elemento de un juego de ping-pong: en mayo de 1910 Alfred está «muy nervioso» y al

mismo tiempo «furioso» contra su discípula Marie Bernays, tan eficiente como fatigosa «por su nerviosismo» (II/6, 509-510). Pese al elevadísimo nivel intelectual en que vivían los Weber, no debemos esperar de ellos un «discurso de los nervios» orientado por «paradigmas» científicos. Al igual que para el resto de la gente, también para los académicos enfermos lo primero no es la teoría, sino la experiencia expresada en el lenguaje cotidiano.

Los Weber son el mejor ejemplo de que los «nerviosos» de su tiempo, si bien consultaban multitud de médicos, al mismo tiempo trataban de adquirir una aptitud médica propia—sobre todo si eran cultos—y no tenían la menor intención de someterse ciegamente a la autoridad de los doctores. Y tenían motivos para no hacerlo, ya que de hecho los médicos, aunque pretendieran aparentar otra cosa, no tenían ningún conocimiento sobresaliente sobre los trastornos psicosomáticos. Marianne, al principio, aventajaba a Max en cuanto a conocimientos neurológicos, ya que ella misma siempre se había sentido sumamente nerviosa y había tratado de diagnosticarse con mirada experta, procurando distinguir entre lo que era herencia genética y lo que podía ser consecuencia de un estilo de vida fatigoso. Al ver todo lo que logró hacer y lo que sufrió a lo largo de su vida, llegando a la edad de 84 años sin tener nunca una enfermedad grave, no puede uno más que pensar que en el fondo era muy robusta. Pero ella misma no lo sintió así. En 1909 se quejaba con Helene: «¡Es horrible no sentirse nunca en plena posesión de las fuerzas y tener que lograr todo a costa de grandes esfuerzos!». Y al mismo tiempo echa una mirada reveladora sobre el pasado: «Parece que estoy verdaderamente neurasténica, como en los primeros años de matrimonio; no estoy psíquicamente deprimida, pero duermo mal y por desgracia me siento incapaz de arrancarle cualquier trabajo

concentrado a mi cabeza».[136] A diferencia de Max, que en su autodiagnóstico no se da por satisfecho con ningún término médico, ella acepta para sí misma el de «neurastenia», el diagnóstico más socorrido de aquella época, que le extienden en 1908 en el sanatorio Weisser Hirsch,[137] después de que anteriormente le habían endilgado la etiqueta anticuada de *Bleichsucht* (anemia).

Todavía en la primavera de 1898 parece más un caso para el médico que Max. Éste le escribe a Helene sobre el «estado espantoso» de Marianne, que por lo visto no se producía por primera vez y que «seguramente otra vez es causado por la *Bleichsucht*».[138] Durante el «descenso a los infiernos» de su esposo, también ella se siente a menudo muy enferma, por lo que cree que entiende muy bien—mejor que los médicos—el padecimiento de Max. En 1900 se siente como «esclava de mi *body*». «Sin duda todavía falta mucho para que me sienta realmente fuerte y vigorosa… eso, en realidad, casi nunca ocurrió.» «Estoy entrenándome ahora en un modo de vida más natural, ya no me acuesto tanto durante el día»;[139] o sea que «natural» era para ella un transcurso regular de la jornada; por lo visto se había contagiado de las jornadas irregulares de su esposo.

En 1902 le escribe a Helene: «desgraciadamente mi cabeza sigue *muy* cansada, y tan pronto como la hago trabajar más de lo que quiere, me castiga haciéndome dormir mal […] ¡los nervios son una desgracia!».[140] La cabeza no se identifica del todo con el alma, sino que se enfrenta al yo también como manojo de nervios penitente, aunque en realidad Marianne ve su ideal en el dominio del espíritu sobre los nervios. En cuanto a su esposo, ella cree constatar triunfante, ya hacia finales de 1901, que «el cerebro va dominando poco a poco a los fastidiosos nervios».[141] Por desgracia el triunfo es

prematuro. En 1903 ella misma se siente, por fin, aceptablemente «dueña de mis nervios».[142] Pero esa sensación de control nunca fue muy persistente. En 1909 Max Weber escribe que «la *gran* debilidad nerviosa» de su esposa se había hecho «sentir *fuertemente, mucho* más de lo que sospechan aun los terceros más cercanos, a consecuencia de la última recaída grave de *mi* enfermedad, de hace dos años, que destruyó todas sus ilusiones (que yo nunca había tenido) de que yo recobraría la salud» (II/6, 60). En 1910 Marianne lamenta que le encantaría recibir «regularmente visitas» por las noches; «pero desgraciadamente nuestros señores nervios no permiten eso, salvo en raras ocasiones… y los de Max lo toleran mejor que los míos».[143]

Al igual que Max, Marianne vive con la experiencia de que, por más que uno quiera, la movilización de la voluntad no tiene mayores efectos contra la dictadura de los nervios. En el sanatorio Weisser Hirsch el médico le recomienda un «estilo de vida vegetativo» sin esfuerzos intelectuales; esto a ella no le satisface, pero por falta de capacidad de concentración de todas maneras permanece «atorada totalmente en lo vegetativo».[144] Constantemente se siente paralizada por su regla y cae en la idea fija de que, para su desgracia, las sesiones de la asociación feminista siempre coinciden con sus «días».[145] A finales de 1918 trata en un principio de librarse de la candidatura para presidir la Confederación Alemana de Asociaciones Feministas (BDF) con el argumento de que «mi mandato caería precisamente en los años de mi climaterio».[146]

En repetidas ocasiones Marianne le escribe a Helene que ni los mejores médicos podrían convertirla en una «giganta» de los nervios.[147] Mientras que otros tenían conciencia de que aun un «gigante» como Bismarck era sumamente nervioso, en la imaginación de Marianne había gigantes y enanos en

materia de nervios. Más tarde ella deriva su propio padecimiento y el de su esposo, no de una crisis anímica y de sentido, sino de causas netamente físicas, al estilo de la neurofisiología moderna: «Anímicamente Max está bastante contento, pero debido a muchas discusiones con Gruhle, Gundolf, etc., en días recientes, *aparte* del trabajo, volvió a caer en la mala costumbre nocturna—ah, si no tuviéramos ambos esa estúpida corteza cerebral—pues ésa es la causa».[148] «Cuando el cerebro no tiene que trabajar, siempre me siento mucho mejor, eso lamentablemente lo he averiguado»,[149] escribe apenas en 1911, cuando ya hacía rato que había publicado su gran obra sobre la historia jurídica de la mujer.

De haberse hecho pública esta confesión cualquier adversario del estudio de las mujeres la hubiese acogido con sorna triunfal. Pero también el propio Max Weber, cuyo cerebro no era despreciado por nadie, tuvo la misma experiencia en repetidas ocasiones, y fue considerando cada vez más la hipertrofia del cerebro como uno de los rasgos trágicos del intelectual moderno. Cuando en mayo de 1900 vienen de visita los Rickert, antes Marianne «naturalmente» manda a su cónyuge a la cama, como le escribe a Helene,[150] y él, por lo visto, accede de buen grado. Porque las conversaciones con el filósofo siempre son fatigosas y los esfuerzos intelectuales vespertinos le roban el sueño. Cuando Marianne misma se siente agotada de los nervios, también acepta que su marido le dé órdenes. En 1905, al regresar agotada de una conferencia feminista en Dresde, cancela una ponencia en Danzig porque de otro modo «Max me hubiera sacado los ojos».[151]

Marianne quería distraer a su esposo de sus «inquietudes» sexuales, pero, desde su perspectiva, ¿no tendría que ver su propia «neurastenia» con un desasosiego de este tipo? A veces

ella misma comparte la opinión popular de que las mujeres de sentimientos naturales caerían en la histeria a causa de la insatisfacción sexual. En 1901 le escribe a Max, acerca de una prima, que ésta era «encantadora por su ingenua candidez y su naturalidad», «terriblemente cariñosa y necesitada de contacto, y por desgracia parece que debido a la famosa lección de baile* despertó algo prematuramente la inclinación inconsciente hacia los hombres. Ojalá que pronto aparezca un hombre sensato que se case con ella, si no me temo que la pobre niña acabará histérica».[152]

¿Castración como remedio?

A principios de 1909 Marianne escribe que a estas alturas Max «podía soportar *mucho más*» que ella. Con tanto mayor espanto se lee entonces en la carta de Marianne a Helene del 26 de junio del mismo año que el internista Ludolf Krehl (1861-1936), desde 1907 director de la Clínica Médica de Heidelberg, estaba deliberando seriamente, en ausencia de Weber pero con el conocimiento de Marianne, con el psiquiatra Franz Nissl (1860-1919) sobre la conveniencia ¡de *castrar* a Weber! «El bueno de Krehl» [Marianne] era un personaje inusitado en el ambiente médico; tendía hacia una medicina holística y una teoría del hombre y pertenecía al Círculo Eranos.[153] En 1909 fue consultado por Max Weber y llegó a la conclusión de que este caso «muy extraño y difícil» caía más bien en el área de competencia del psiquiatra que del internista; él sentía que había llegado al límite de su ciencia. Para el psiquiatra Nissl—«una persona singular por su humor y bondad humana» [Gudrun von Uexküll]—esa intervención física brutal no tenía sentido… para fortuna de Weber, quien en ese mismo año adquiere conciencia de su amor por Else. Marianne le escribe a Helene como si la castración fuese una

medida terapéutica entre muchas otras:

> Según la opinión de Nissl, no tiene sentido pensar en castración, ya que entonces probablemente en vez de las poluciones se presentaría otro mal. El asunto, después de todo, radicaría en el cerebro. En resumen: ¡nada nuevo! […] Ya veo que no habrá mucho que hacer; seguiremos cargando la cadena.[154]

Sin duda «el asunto radicaba en el cerebro», pero ¿no había nadie que le diera a Weber el enérgico consejo de no prestarle mayor atención a las poluciones sino considerarlas como irrelevantes? También en las numerosas cartas de Marianne, a veces tan chocantemente indiscretas, se busca en vano esta idea. Desde luego una castración sólo hubiese sido posible con el acuerdo de Weber, ya que no era un enfermo mental incapacitado. En su desesperación, ¿también pensó en esa idea? En aquellos días en que Marianne delibera con los médicos él se lamenta desde un centro de descanso en la Selva Negra: «el consabido "centro genital" se comporta como el mismísimo demonio, a pesar de que con excepción del periódico no leo un solo renglón y el día de ayer casi no caminé nada» (II/6, 152). Weber sabe de la autonomía del sistema nervioso vegetativo, un descubrimiento de la neurología del siglo xix; en cambio, en aquel entonces no le resulta comprensible el entendimiento complementario de que la sexualidad era dirigida sólo en parte por aquél, y en otra parte por el cerebro.

Llama la atención que a partir de entonces en los escritos weberianos aparecen en repetidas ocasiones los *skoptsi*, una secta rusa que hizo su aparición hacia finales del siglo xviii y que practicaba la autocastración porque consideraba que la libido era el obstáculo principal en el camino de la redención. Por el número de sus adeptos, se trataba de un grupúsculo pequeñísimo, y hubiera sido lógico considerarlo como una aberración grotesca y específicamente rusa, al margen de la historia de las religiones.[155] No obstante, Max Weber los tomaba en serio como una secta pietista racional y el equivalente oriental de los puritanos y veía en la

automutilación el afán psicológicamente fundado de evitar que el éxtasis religioso derivara en orgías sexuales que destruirían la fraternidad (I/19, 502, n.). En torno a 1900 los *skoptsi* alcanzaron cierta prominencia en la discusión psiquiátrica como experimento humano para demostrar en qué medida las cualidades masculinas dependían de la posesión plena de los órganos sexuales. También Weber, quien durante mucho tiempo tuvo que definir su virilidad de manera asexual, debe de haber reflexionado sobre esto. Para algunos médicos el conocimiento más moderno consistía en que los órganos sexuales *no* tendrían para la virilidad la importancia que les atribuía la creencia popular.[156]

¿Al borde de la locura? La cuestión del autodiagnóstico de Max Weber

Si nos preguntamos cómo interpretaba y elaboraba mentalmente Max Weber su padecimiento, no sólo se trata de la percepción y la interpretación de los síntomas, sino incluso de las perspectivas futuras que derivaba de ello. Quien sufre de un padecimiento y no lo quiere reflexiona constantemente sobre posibles vías de curación. Síntomas como el insomnio y las poluciones eran de carácter polivalente, y también era ambiguo el diagnóstico de la *neurastenia;* éste podía considerarse tranquilizador («sólo los nervios») pero implicar asimismo el inicio de una enfermedad mental. Debido a la gran diversidad de experiencias, la semántica del concepto estaba sujeta a constantes cambios, y también para el afán weberiano de conocerse a sí mismo el diagnóstico como tal no era nada satisfactorio.

En su infancia, debido a la meningitis, Weber había estado en peligro de caer en la imbecilidad. Era casi inevitable que este temor volviera a surgir, sobre todo porque no tardó en

darse cuenta de que sus trastornos tenían algo que ver con su constitución y no podían atribuirse a un exceso temporal de trabajo. En aquella época circulaban ideas exageradas sobre la estrecha correlación entre las elevadas dotes intelectuales y la enfermedad mental. El libro *Genio y locura* (1864), del psiquiatra italiano Cesare Lombroso, era considerado un clásico de la psiquiatría. Gruhle, sin embargo, opinaba que esa tesis era un disparate, y le pareció penoso que incluso un Jacob Burckhardt creyese en el «indiscutible parentesco entre el genio y la locura».[157]

Además, con el culto de Nietzsche, que crecía vertiginosamente en la década de 1890, la imagen del filósofo sufriente, víctima de la locura, tenía la presencia de un icono.[158] Gracias a Marianne, que en Friburgo había asistido al curso sobre Nietzsche impartido por el neokantiano Alois Riehl, Weber estaba al corriente de la suerte de este pensador. Desde hace algún tiempo la relación de Weber con Nietzsche promete convertirse en un tema tan popular como en su momento lo fuera el de «Weber y Marx»,[159] aunque la documentación a este respecto es aún más limitada. La idea de que Weber, en su fuero interno, con frecuencia habría tenido presente a Nietzsche, se basa, ante todo, en un comentario que según Eduard Baumgarten Weber habría hecho frente a un estudiante poco antes de su muerte:

> La probidad de un erudito de hoy en día, y especialmente de un filósofo actual, se puede medir por la actitud que asume frente a Nietzsche y a Marx. Quien no admita que no podría haber logrado partes importantes de su propio trabajo sin el trabajo realizado por aquellos dos, se engaña a sí mismo y a otros. El mundo intelectual en que existimos nosotros mismos es en gran parte un mundo conformado por Marx y Nietzsche. [*B* 554-555, n.]

Sin embargo, no debería atribuirse mayor importancia a esta cita, ya que está bastante aislada. A Weber le gustaba el gesto del desenmascarador de ilusiones, y con palabras como las anteriores se podía causar impresión en los estudiantes de 1920. Las referencias explícitas de Weber sobre Nietzsche son

escasas y en su mayoría despectivas, y también a su esposa le resultaba sospechosa la filosofía del «superhombre». Quien como Weber se sentía amenazado constantemente por el colapso nervioso siempre tendría que pensar en el derrumbe de Nietzsche en diciembre de 1888, en Turín, del que el filósofo nunca se recuperó.

Baumgarten transmite las acotaciones weberianas al margen del ensayo de Simmel sobre *Schopenhauer y Nietzsche;* todas atestiguan un rechazo de Nietzsche tanto en el aspecto intelectual como de su carácter. Cuando Simmel escribe que Nietzsche «al menos debió haber delimitado claramente su voluntad de poder frente a *la vil pretensión de poseer*», Weber apunta al margen: «*¡Pero ésa precisamente no es la opinión de Nietzsche! Al fin que también en este punto él mismo era un pequeñoburgués alemán*» (*B* 615). «También en este punto»… ¿y en cuáles otros? Sin duda en sus ataques contra la misericordia cristiana, que Weber considera torpes y ciegos ante el encanto de la fraternidad y del «comunismo amoroso». Como sea, el caso de Nietzsche estaba presente como una amenaza que recordaba que precisamente una actividad intelectual desbordante podía representar la última etapa previa a la locura, de la cual no habría retorno.

Si después de su depresión Weber, durante años, se empeñó tan desesperadamente en lograr una claridad metodológica tajante, esto puede interpretarse como el incesante afán de cerciorarse de que el intelecto seguía intacto, aun cuando los nervios no lo estuvieran. No creía en una «ciencia alegre» a la manera de Nietzsche, que, tal como se pudo comprobar, no nacía de un corazón alegre, sino que se convirtió en el paladín de una cientificidad rigurosa. Todavía en su carta del 7 de marzo de 1919 a Else Jaffé, en la que maldice la hostilidad amatoria de su gélido cerebro, admite al mismo tiempo que «durante años, a menudo he

necesitado esa nevera como último recurso, como algo que siquiera era "puro", contra los demonios que jugaron conmigo cuando estuve enfermo (y probablemente aún antes)». Los sueños que acompañaban las poluciones, que lo espantaron y paralizaron durante años, y cuyo contenido no menciona jamás en sus cartas, deben de haber suscitado cada vez de nueva cuenta el temor de que no sólo estuvieran en peligro sus nervios sino también su salud mental. Marianne, quien había presenciado el surgimiento de una enfermedad mental en su padre, debe de haber abrigado idénticos temores, aun cuando no los expresó ni frente a Max ni frente a Helene.

En sus peores tiempos Weber con frecuencia tenía en mente a su primo menor Otto Benecke (1879-1903) como ejemplo preocupante. A finales de 1900 y en la primavera de 1901 los Weber convivieron con él en Córcega y en Roma. Ya con anterioridad Marianne había intercambiado opiniones con la madre de Otto, Emilie Benecke, sobre un sanatorio adecuado para Max. Por lo visto se estaban aplicando a este último experiencias habidas con Otto Benecke. Éste, quien a la sazón era todavía estudiante, sufría una depresión paralizante y aparentemente incurable y se suicidó en 1903, para gran alivio de Marianne, quien creía notar que la presencia de Otto empeoraba el estado de su esposo. Desde Roma le escribió a su suegra que «en estos días, el futuro y la suerte de Otto me están dando vueltas en la cabeza como una rueda de molino»,[160] seguramente también porque al mismo tiempo pensaba en el destino futuro de su cónyuge, aun cuando ella subrayaba que la enfermedad de Otto era «más psíquica que neurasténica».[161] En eso también a ella le importaba distinguir entre un padecimiento de los nervios y uno del alma.

Marianne le escribió a Emilie Benecke: «Según nuestra impresión, ante todo hay que inculcarle a Otto la sensación de que el mundo de la vida y el contenido de la misma *no* dependen, como suele pensarse, de la cantidad de trabajo profesional realizado con efectos externos».[162] Aquí ya aparece el tema de la *ética profesional*, que se convertiría en el motivo central de *La ética protestante*. Para Max Weber llega a ser una experiencia elemental que sólo encontraría la redención si se liberaba totalmente de esa ética profesional. En ocasiones parecería que la idea de que para Marianne y Helene, al igual que para otra gente, sólo tendría «validez plena el hombre profesional», constituye el meollo de su padecimiento psíquico (*L* 274) En 1898 el sentimiento de estar enfermo no sólo fue suscitado por la impotencia sexual sino también por la incapacidad profesional.

El horror ante la presión del tiempo y la doctrina de la voluntad

No cabe duda de que a lo largo de toda su vida Max Weber sintió la ciencia como una vocación en un sentido superior, mientras que el quehacer universitario cotidiano lo atormentaba cada vez más. Llama la atención que su proceso de curación registre avances persistentes precisamente a partir del momento en que se da de baja en forma definitiva como profesor. Aún muchos años después de su colapso, para él, quien antaño practicaba una economía de tiempo tan ajetreada, el cumplimiento de plazos y fechas era motivo de máximo horror. Aunque se siente bien, «toda coerción o presión de una obligación vinculada a una fecha determinada implica el peligro de una recaída, como si ese organismo que hasta la irrupción de la enfermedad le había obedecido ciegamente a la mente en definitiva ya no quisiese someterse a

ningún deber» (*L* 271). Frente al factor tiempo Weber desarrolló una especie de obsesión negativa. Todavía en 1908 Marianne se lamenta: «Eso de trabajar para una fecha fija es lo más atormentador para él; en esta situación tiene uno que temer cualquier mala noche y cualquier carga adicional».[163] El plazo es un tormento irritante; el estímulo de la presión del tiempo, en otras épocas de algún modo placentero, se ha vuelto doloroso. En este punto Weber pudo percibir su angustia nerviosa como un fenómeno típico de la modernidad, en el mismo sentido en que el neurólogo Erb había descrito el nerviosismo moderno, y entender así su padecimiento como un factor clave para la comprensión de su época.

Marianne, quien por regla general asume una actitud tan sensible frente al padecimiento de su esposo, es lo suficientemente honesta como para confesar en la *Biografía* que durante mucho tiempo había pensado que Max por fin debía salir avante con la decisión de hacer un esfuerzo de voluntad. Desde la perspectiva de Max Weber más de uno de los médicos fue, en este punto, más razonable que su esposa.[164] Helene, con su pedagogía austera, sostenía de manera aún más enérgica la doctrina de la voluntad y sospechaba que Marianne era demasiado indulgente[165] con su marido, tanto más por cuanto la nueva tendencia de las teorías neurológicas, a partir de 1900, le fue dando mayor peso a la fuerza de voluntad frente al reposo y los baños tibios; esta tendencia fue promovida al menos en igual medida por profanos y naturópatas que por los médicos.[166] Fue la primera época emocionante de la hipnosis, cuando se descubrió el poder de la sugestión y la autosugestión, amén de que la cuestión del poder del espíritu era también un tema del que Weber se ocupaba con frecuencia.

Otto Benecke fue «atormentado en gran medida» con «exigencias implícitas a su "fuerza de voluntad"»… que lamentablemente no tenía (*L* 258), y parece que no fueron en última instancia estas exigencias las que lo orillaron al suicidio, como primera y única muestra de fuerza de voluntad. Max Weber sabía que su esposa y su madre estaban esperando de él un vigoroso acto de voluntad, un regreso enérgico a la cátedra, y también se sintió atormentado por esta expectativa, que constituyó «la carga más terrible para su sentimiento de honor» (*L* 274). Esa presión lo obligaba a encontrar una interpretación propia de su padecimiento que subrayara el carácter imponderable de éste y reflejara la experiencia de que si bien el espíritu podía emanciparse hasta cierto grado de los nervios, no por ello podía dominarlos.

Pero ¿puede la voluntad ser libre sin dominar? El padecimiento de Weber implicaba una experiencia de sí mismo de grandes alcances intelectuales, porque la cuestión del libre albedrío es uno de los grandes enigmas de la historia de la filosofía y, además, en la época de Weber era la constante manzana de la discordia entre juristas y psiquiatras; los jueces presuponían el libre albedrío de los acusados, mientras que esto, a los ojos de muchos psiquiatras, era contrario a la ciencia. Precisamente porque se trata de un problema que no tiene solución teórica, ofrece materia para descubrimientos siempre nuevos en el yo individual.[167] Las frustraciones que Weber sentía con la doctrina de la voluntad constituían una advertencia para el resto de su vida, para no cargarle la mano al intelecto y no subestimar la base física de la vida. Vivió en carne propia el vínculo indisoluble entre el cuerpo y la mente, y más tarde llegaría a incorporar esta experiencia a la ciencia bajo el concepto de la «psicofísica». Si en su aversión contra los paseos extensos durante mucho tiempo lo obsesionaba la idea fija de que con el cansancio de

las piernas afectaba al mismo tiempo sus nervios, esto da cuenta de una idea exagerada de la «psicofísica», de acuerdo con la imagen corporal premoderna que equiparaba los nervios con los músculos.

Después de sus primeras experiencias como paciente del Konstanzer Hof, Weber escribe en agosto de 1898: «Todo esto es de una naturaleza bastante compleja y no es tan fácil de curar […] No hay duda de que se trata de trastornos funcionales de tipo local […] Esto se desprende particularmente del hecho de que los trastornos se producen de manera intermitente, con intervalos, sin ninguna relación con el estado general de salud».[168] Weber no muestra intenciones de expresar su padecimiento en términos de un concepto médico, y es notable la escasa importancia que atribuye a los conceptos en relación con su autodiagnóstico. Un año más tarde le escribe a su madre en tono algo irritado: «Ya quisiera yo que ustedes comprendieran que no se trata de apatía *psíquica* si en determinados estados de agotamiento rechazo todas las así llamadas "sugerencias" y si ahora he tomado vacaciones; la incapacidad de hablar es netamente *física*, los nervios fallan y entonces, cuando miro mi cuaderno de apuntes, simplemente me fallan los sentidos».[169]

Los trastornos «funcionales» son trastornos sin alteraciones físicas perceptibles, pero físicos al fin, que no afectan la mente. Para Max Weber este término tenía las ventajas de que, por una parte, subrayaba que su mente se encontraba intacta, y por la otra, sin embargo, ofrecía una protección adecuada contra las exigencias que ambas mujeres planteaban a su intelecto; porque al menos se podía concluir lógicamente que contra los trastornos de origen físico la psique no tenía forma de proceder. «Trastornos funcionales de tipo local» era presumiblemente una alusión en clave a los trastornos

sexuales. Pero ¿la sexualidad de verdad sólo tiene que ver con el cuerpo, y no también con la psique? En esa misma época Max Weber también podía expresarse en términos muy diferentes, según informa Marianne indiscretamente a la madre, en invierno de 1898:

> Max está muy descontento con el buen Dios y riñe con el Señor, por atormentarnos tanto, porque ahora además tiene un resfriado espantoso, el cual cree que es de origen nervioso, y además piensa que siempre tendrá algo y que ya no cree que algún día llegue a ser sexualmente normal. Pues yo todo esto no lo tomo tan a la tremenda.[170]

Este pasaje está escrito en un tono entre cómico y desesperado. El hombre, en ese entonces, seguramente no estaba para bromas, y cabe suponer que su persistente descontento con Dios, al igual que sus quejas de los «demonios» que lo torturaban, era algo más que una maldición irreflexiva. Da la impresión de que nunca se ha sentido normal en el aspecto sexual, puesto que no escribe «*volver* a ser normal». Al mismo tiempo percibe las molestias sexuales como expresión de un estado general de anomalía desesperante en sí mismo. Pero en ese sentido sus percepciones varían mucho, aun años después. En abril de 1906 Marianne informa: «Max tiene cada vez más la sensación de que estos trastornos funcionales ya no tienen nada que ver con su estado general de salud, sino que son de naturaleza meramente local y se presentan de modo netamente aleatorio […] pero que al ocurrir a su vez siguen afectando de manera considerable su estado general».[171] Un año más tarde, sin embargo, él se halla «deprimido y contrariado»: «se siente intelectualmente estéril y no muy receptivo, sin ganas de trabajar, y que los nervios sexualmente irritables no le dan tregua […] que le parece una idea terrible tener que pasar todavía tantos inviernos tristes en Alemania… que está harto de la vida en invierno.»[172] Primero aparecen los «nervios sexualmente irritables» como causa de su malestar—una vez más la sexualidad es cosa secundaria—,

pero luego es el clima alemán; esta queja también se había convertido ya en tema recurrente. Pero vive asimismo la irritabilidad sin depresión y de manera puramente «aleatoria», sin conexión con el acontecer cotidiano.[173] Todavía durante la primavera de sus amores con Else, en 1919, le comenta a ésta sobre «catástrofes fisiológicas que ocurren de vez en cuando»,[174] catástrofes «fisiológicas» que ya no tienen nada que ver con los tormentos anímicos. Una y otra vez experimenta una vida propia de su naturaleza vegetativa, independiente de la psique; y una y otra vez cavila sobre este tema.

¿Qué decía el autoanálisis de Weber?

En general, entre los médicos los neurasténicos tenían fama por la elocuencia con que solían describir la historia de su padecimiento. A partir de los «nervios» se podían construir historias de vida llenas de dramatismo y, por lo visto, este tipo de confesiones, por sí mismas, bastaban para proporcionar alivio a muchos «nerviosos».[175] También los Weber tendían a convertir sus molestias nerviosas en grandes historias, y el lector de su correspondencia a menudo se siente impresionado por la franqueza en apariencia brutal. Pero a pesar de ello hay que tener presente que Weber calla algunos aspectos. Justamente porque en el meollo de su padecimiento —tanto desde su propia perspectiva como desde la de los médicos—se encontraban problemas sexuales, un hombre como Weber se sentía comprensiblemente renuente a hablar con detalle del tema. Sin duda el hecho de que casi nunca pudo desahogarse sobre las causas profundas del mismo también fue parte de su sufrimiento.

Aun antes de la irrupción de la fase aguda del padecimiento Marianne se lamenta de que «el hombre reservado nunca se

libera interiormente hablando sin tapujos de los problemas; todo lo encierra en sí mismo y ni siquiera la amiga se entera de algo más que de insinuaciones» (*L* 158). En junio de 1899 el Weber enfermo le escribe a la prima Emmy Baumgarten, también enferma de los nervios, con quien antaño había estado semicomprometido y cuya madre Ida acababa de morir: «mi cohibición para expresar lo que siento está acrecentada aún más por mi estado de salud».[176] Esto debe tenerse presente para no confundir las manifestaciones escritas y expresamente transmitidas de Weber con lo que en realidad sentía y cavilaba.

En junio de 1907 Weber redactó un «informe sobre la predisposición patológica, el surgimiento, la progresión y el tipo de la enfermedad» para el neurólogo Johannes Hoffmann, a quien consultó en julio de ese año (II/5, 393). También a Marianne le dio una copia, que ella más tarde entregaría a Jaspers, quien describió esta anamnesis como «única por la distancia asumida frente a sí mismo, la objetividad y la claridad concreta de la descripción» (*B* 641). Jaspers más tarde devolvió el manuscrito a Marianne, quien supuestamente lo destruyó en la época nacionalsocialista, por temor de que pudiese caer en manos de los nazis y que éstos pudiesen basarse en él para profanar la memoria de su esposo. Desde este señalamiento de Baumgarten todos cuantos se ocupan de la persona de Weber especulan sobre el posible contenido de ese auto-diagnóstico. Frente a Helene, Marianne incluso llama a este escrito una «autobiografía»—si bien entre comillas—para cuya redacción repetidas veces habría tenido que «empujar» a su esposo, y que habría resultado «muy larga». «Ahora que estoy copiando el informe sobre la predisposición patológica, el surgimiento, la progresión y el tipo de la enfermedad, me viene de nuevo a la mente con toda vivacidad lo vivido y sufrido y me asombro de que haya sido

posible, sobre todo para Max, resistir todo ese tiempo! Realmente ha tenido que soportar terribles tormentos!»[177]

Otto Binswanger, el autor del manual sobre neurastenia más famoso en ese entonces, explicó a sus estudiantes que «casi todos los neurasténicos» les abrirían «su corazón durante la primera consulta o más tarde, una vez que les hayan tomado confianza, y tratarán de demostrarles que son las víctimas desafortunadas de sus insensateces juveniles»; en otras palabras, del onanismo.[178] El temor de trastornar el sistema nervioso a través de la masturbación era una psicosis muy difundida a partir de la seudoeducación médica del siglo XVIII, a la cual la ciencia de la época weberiana afrontaba con una actitud ambivalente que acabó por confundir aún más a los legos. Según da a entender Binswanger, en aquel entonces eran muchas veces los pacientes quienes trataban de convencer a los médicos de esta patogénesis. Un paciente de Wilhelm Erb, «que sufría mucho por excitaciones sexuales» durante las noches, declaró: «la cama es el verdadero campo de batalla del neurasténico».[179] Presumiblemente quiso decir que de noche al neurasténico a menudo le sobrevenía excitación sexual, pero que para salvar su sistema nervioso debía resistir con heroísmo la tentación de masturbarse. Semejante lucha no era precisamente muy propicia para el sueño.

Cabe preguntarse si, por analogía, el secreto del autodiagnóstico de Weber deba buscarse sencillamente en esto. Ante el diagnóstico de «neurastenia sexual», nada más obvio que esto. No obstante, casi no se aprecian en Weber indicios del complejo de culpa, regularmente vinculado a la preocupación por el onanismo, que tanto atormentaba a muchos neurasténicos de aquel tiempo. Además, las frecuentes poluciones nocturnas no cuadran con este

enfoque; éstas de por sí son poco frecuentes entre hombres adultos, y son aún más improbables si ya hubo un desahogo sexual en estado de vigilia. Pero precisamente eso parece haber sido imposible para Weber durante mucho tiempo. Si se puede confiar en los apuntes de Jaspers, apenas lo aprendió con Mina Tobler y Else Jaffé. Por lo anterior, parece creíble la siguiente hipótesis: debido a la meningitis de su infancia Weber siempre tuvo motivos para temer por su cerebro, y es de suponer que era susceptible en particular a los temores relacionados con el onanismo que supuestamente afectaba la mente. Esto cuadraría con la rigidez que caracteriza su personalidad. Es de imaginar que en esto consistía presumiblemente el ascetismo, del que se enorgullecía en ciertas épocas de su vida y del cual esperaba una superioridad intelectual. Las frecuentes poluciones son indicio de un instinto sexual intenso, y tanto mayor tuvo que ser la autodisciplina, tan intensa que finalmente se convirtió en una presión tal que impidió todo control mental de la sexualidad e incluso desplazó todo el deseo sexual al ámbito onírico. Dado que dichos deseos no eran muy «normales», a Weber le resultó todavía más difícil asumirlos. Este conflicto explica, no en último lugar, el horror ante un romanticismo efusivo que manifiesta nada menos que en su carta de petición de mano, porque en un hombre joven con fuerte disposición sexual la imaginación inevitablemente ronda también hacia imágenes sexuales.

Alfonso de Ligorio como caso modelo del neurasténico sexual

Más ilustrativo que las cartas de Weber resulta un pasaje de *Economía y sociedad* al que aparentemente no se le ha prestado atención hasta ahora. En él Weber desarrolla una de esas extrañas reflexiones cuya lógica apenas se aprecia añadiendo un elemento de psicología y autoexperiencia: la propaganda de una religiosidad orgiástica en general habría fomentado más bien la «emancipación» de las mujeres—por lo visto piensa en las bacantes de Dionisos—siempre y cuando esa tendencia no fuese contrariada por la «aversión contra la profecía femenina histérica» o por un «terror monacal por la mujer, como se da del modo más extremo en los neurasténicos sexuales, por ejemplo, Alfonso M. de Ligorio» (*WuG* I 467; *EyS*471). Alfonso de Ligorio aparece ya en *La ética protestante*, aunque en este caso no como ejemplo de «temor a las mujeres» sino de un «doloroso temor ante la muerte y el más allá» (*PE* 65; *EP* 171). Más tarde, Weber agrega que este temor habría impulsado a san Alfonso a «cualquier humillación voluntaria imaginable». En el *Judaísmo antiguo* aparece Alfonso como prototipo del «temor al pecado» (*J* 262); en todos los casos, Alfonso siempre se relaciona con miedo.

Fuera de cierto medio eclesiástico, los pasajes de este tipo se han vuelto incomprensibles hoy en día. Y aún menos se entiende a Weber si se lee la moderna biografía de 700 páginas del *Santo de la Ilustración*, escrita por el religioso de su misma orden Théodule Rey-Mermet, en la que Alfonso (1696-1787), fundador de la orden de los redentoristas, es elevado al rango de un «gigante de la historia de la espiritualidad» y adversario del rigorismo moral. No obstante, en tiempos de Weber, Alfonso de Ligorio fue el coco para los

partidarios liberales de la lucha cultural (*Kulturkampf*) y para los veterocatólicos,[180] ya que a él se debe el dogma de la infalibilidad del papa y, aún más, la teología moral católica, que instruía al sacerdote a adoptar en el confesionario una actitud inquisitorial muy concreta sobre los «pecados secretos». En la época de Weber circulaban cientos de miles de ejemplares de un opúsculo dirigido contra este santo, escrito por Robert Grassmann, un luchador cultural anticlerical y autor de divulgación de las ciencias naturales muy leído en ese tiempo. En el título mismo de la publicación Grassmann definió la teología moral de san Alfonso como un «peligro terrible» para la «moralidad de los pueblos». Según él, esta teología expresada en los manuales confesionales sería un ejemplo aterrador de la hipocresía santurrona, que predicaba la más rigurosa mojigatería al mismo tiempo que con su casuística explícita calentaba la fantasía de confesores y penitentes.[181] Todavía hoy circulan entre católicos versados en la tradición instrucciones de este santo acerca de cómo quitarse y ponerse los pantalones sin excitar los genitales.

Al definir a este santo como «neurasténico sexual» Max Weber le confiere un nuevo significado a este diagnóstico; el neurasténico sexual ya no es aquel que cree haber arruinado sus nervios con la masturbación, sino quien por ese mismo temor evita desesperadamente cualquier estímulo que pudiera conducir a la masturbación. Es de suponer que tal era su propio caso, y que apenas le aplica el diagnóstico sexual al santo en una época en que adquirió una visión crítica de su propio carácter compulsivo. En cuanto al problema del onanismo, tampoco se trataba «sólo» de una cuestión de salud sexual, sino también de un planteamiento básico de la gran disputa entre «materialismo» e «idealismo». Desde un punto de vista puramente fisiológico, sin injerencia de la moral, no había motivos para dramatizar la masturbación. En términos

fisiológicos daba lo mismo una eyaculación con coito o sin él. Pero las cosas se presentaban diferentes en el caso de una perspectiva «idealista», en que el amor confería otra calidad al mismo suceso físico.

Una vivencia juvenil

De la «autodescripción» weberiana de «su enfermedad», Jaspers apunta que «*las primeras excitaciones sexuales se dieron cuando recibió una paliza por parte de una criada*».[182] Por lo visto Weber derivaba su predisposición masoquista de esta vivencia juvenil,[183] a lo cual Jaspers no tenía nada que añadir, a pesar de que en general detestaba el psicoanálisis y la derivación de la estructura de la personalidad a partir de experiencias sexuales infantiles. Según parece, éste fue el meollo del autodiagnóstico weberiano. Esto explicaría que Marianne tuviera tales temores de que dicho documento pudiese conocerse, puesto que esto hubiera afectado seriamente el prestigio de su esposo entre sus admiradores, menoscabando la imagen que había de él como un personaje poderoso y dominante.

De paso se pone en evidencia que Weber tenía mucho mayor influencia freudiana de la que él mismo admitía.[184] Su autoanálisis fue, de hecho, superfreudiano, porque ni siquiera muchos discípulos de Freud suponen que una sola vivencia—y en particular ni siquiera una de carácter traumático—pueda marcar de por vida una personalidad fuerte. Podría pensarse también en una causalidad diferente; que ya existía la predisposición masoquista y que fue por ello que se sintió excitado por la paliza de la criada. Debido a la meningitis durante la infancia, que le aseguró la atención permanente de la madre, el nexo estrecho entre placer y sufrimiento fue para él una experiencia primigenia. Lukács cree entender en 1910:

«el ser humano tiene un pensamiento infantil y lo vivirá, escribirá y pintará a lo largo de toda su vida».[185]

Finalmente cabe pensar aun en otra sospecha: que quien le propinó la paliza no fue en realidad una criada, sino la propia madre. Esto no hubiera podido confesarlo ni siquiera en esta anamnesis, puesto que sabía que la madre se enteraba hasta de lo más íntimo. Al fin que la madre todavía le da una sonora bofetada espontánea al estudiante universitario, a la vez que resulta poco probable que una criada golpee al primogénito púber de una casa señorial. Si en efecto fue la madre, se explicaría fácilmente que esta vivencia se grabase en su conciencia, tanto más por cuanto era refrescada una y otra vez por la experiencia del poder maternal. Asimismo explicaría que Weber necesitaba una nueva Gran Madre, en este caso erótica, para ser liberado de su padecimiento.

La carta más famosa de Weber

Esto presenta bajo un aspecto diferente la que es probablemente la carta más famosa de Weber: aquella larga misiva a Else Jaffé del 13 de septiembre de 1907 en la que rechaza la publicación del manuscrito de Otto Gross, a la sazón amante de Else, en el *Archivo de Ciencias Sociales*. No hace falta ser un freudiano declarado para comprender esa carta como un ejemplo clásico de *represión*. Lo que más reprime es, presumiblemente, lo más importante: que él mismo ama a Else y siente celos de su amante. Se exaspera por las «chabacanerías eróticas» de este profeta del amor libre (II/5, 395) y no quiere admitir que hay algo dentro de él mismo que añora ardientemente un poco de erotismo. Se enfurece de que se suponga que el «ideal» es el «muy banal y saludable *figurón de nervios*» (397), donde «figurón de nervios» es sinónimo de «fanfarrón sexual», cuando en

realidad él mismo desde hace una década desea desesperadamente tener nervios sanos. Reniega del «punto de vista de incultura médica» que consiste en recomendarle «que dé rienda suelta y desahogue […] cualquier impulso de mi concupiscencia y mis instintos, *por más* rastreramente vil que sea, porque de otro modo mis queridos nervios podrían dañarse» (398). Pero esos «queridos nervios», de los que habla aquí en tono tan despectivo, constituyen desde hace una década el motivo de su apremiante preocupación. Siente en su interior una concupiscencia que considera «rastreramente vil» y cabe suponer que tiene la sensación subliminal de deber desahogar esos deseos para que sus «nervios» por fin lo dejen en paz. Se expresa como si la salud nerviosa fuese un criterio valorativo que nada tiene que ver con la ciencia; pero la medicina, a fin de cuentas, trata de la salud humana, y no debería tratar de otra cosa. Y finalmente, otro pasaje revelador:

> Los tratamientos de Freud pueden tener valor *higiénico* para él, pero yo *no sé* qué podría ganar *yo*, por ejemplo, en el aspecto ético, si recupero acaso cualquier tontería sexual que pudo haber cometido alguna criada conmigo o algún impulso sucio que yo había «reprimido» u «olvidado» […] porque al fin yo admito en bloque—y *ni siquiera* siento que sea algo «terrible»—que lisa y llanamente *nada* «humano» me es o me fue ajeno; por lo tanto, *en principio* no me enteraría de nada nuevo. [II/5, 400-401.]

Por consiguiente, le parece posible que el psicoanálisis promueva la salud nerviosa y anímica, razón suficiente para él para tomar en serio y estudiar detenidamente esta nueva doctrina, lo que por lo visto en efecto hace (II/5, 394 y ss.).[186] La «sublimación», un término clave de Freud, también pasa a formar parte de la terminología weberiana. En relación con la historia de la criada, añade una nota: «ejemplos freudianos», pero en realidad habla de sí mismo. De manera subliminal, el verdadero motivo de este pasaje pudo haber consistido en darle a entender a esa encantadora mujer que vivía sin cortapisas sus impulsos sexuales que él tampoco era un mero hombre cerebral que sólo abrigaba sentimientos socialmente

intachables.

Los «demonios»: ¿una mera metáfora?

Tanto en la *Biografía* como en las cartas aparece *un* término fijo para los brotes de enfermedad que le sobrevenían a Max Weber: los *«demonios»*. Cuando en julio de 1901 viaja desde la calurosa Roma a Grindelwald, en contra de lo esperado el aire de montaña no le produce alivio. «Los demonios, dominados en el sur, sacuden sus cadenas: insomnio, irritación, desasosiego, todos los malos espíritus se desatan» (*L* 263). Al parecer los demonios weberianos son oriundos del mundo septentrional. Marianne da a entender bastante directamente que los demonios no son otra cosa que la sexualidad reprimida, a pesar de que esto la deja mal parada a ella como esposa. Las «indestructibles inhibiciones contra la entrega a los instintos» que le fueron inculcadas por la madre aparecen como la causa última, que habría dado lugar a la máxima weberiana de que sería «mejor atormentarse cada vez más con las tentaciones demoniacas del espíritu causadas por una corporalidad robusta que pagar tributo a sus necesidades» (*L* 98). He ahí los «demonios» como indicio de que Weber, a pesar de todo, era de condición robusta.

Si además recurrimos a las cartas, los «demonios» fungen como eufemismo de las poluciones.[187] Por ello los «demonios» siguen molestando cuando los peores años de padecimiento quedaron atrás hace mucho. En mayo de 1905 Marianne le escribe a Helene, después de que Max ha tenido ocho malas noches al hilo: «Ahora parece que el demonio nuevamente está por apaciguarse; uno solo vive en constante temor de él».[188] Al final del año, cuando Weber ha terminado su primer ensayo sobre Rusia, el demonio se ha encogido hasta convertirse en un «pequeño diablito de los nervios» que justo

antes de la Navidad «se gastó una broma… pero eso no se debe tomar a mal después de un largo periodo tranquilo».[189] Pero eso no se quedó así. Todavía en su necrología Marianne escribe sobre su esposo: «Siempre dormía inquieto, en guardia. En todo momento estaba a la espera de un ataque de los demonios».

Desde la publicación del primer tomo de sus cartas sabemos que el «demonio» también era un término propio de Weber, a lo largo de muchos años. «Durante los días pasados había molestado bastante a mi demonio, por lo que se vengó la noche pasada», escribe en la primavera de 1908 desde la Riviera francesa (II/5, 476). Y tres días más tarde: «Mi demonio me está maltratando algo» (480). Y al día siguiente, el demonio sigue siendo «bastante fastidioso» (484). En esa misma época Weber sostiene una disputa con Emil Lask, filósofo de vida disipada, quien había atacado la desvalorización «monacal» de la sexualidad en el sentido de que el «impulso sexual como tal» era una abstracción. Según él, en realidad, el impulso nunca existía «como tal» sino « *siempre* en relación con una *persona* concreta» (480).

En la literatura, la aparición del «demonio»—en singular o en plural—no es infrecuente. En aquel entonces los «demonios» probablemente suscitaban ante todo asociaciones con Dostoievski, cuya obra *Los demonios* había aparecido en 1871. Pero también aquel poema de Goethe en que éste regaña a su «Meister Iste» contiene el verso tosco: «Denn zeigt sich auch ein Dämon, uns versuchend / So waltet was, gerettet ist die Tugend».* Para el conocedor del arte son familiares los demonios de las tentaciones de san Antonio. Cabe preguntarse si para los Weber fueron una metáfora intercambiable, un mero eufemismo para las «catástrofes» nocturnas. Parecería que fuese algo más, ya que utilizan el

término con tanta constancia. Los demonios convierten las triviales poluciones en algo significativo, y en general tienen puesta la mira en hombres importantes.

Mientras que muchos de sus contemporáneos se quejaban del «nerviosismo *moderno*», los «demonios» confirieron al padecimiento de Weber un carácter original que abría el camino hacia la religiosidad arcaica. En la obra científica weberiana posterior los términos «demonio»/«demonios»/«demoniaco» aparecen nada menos que 110 veces. Parecería que los estados de excitación sexual involuntaria no nacían de él mismo sino que provenían de fuera. La metáfora de los «demonios» delata que no quería aceptarlos como parte de sí mismo. Los «demonios» eran un término que nada tenía que ver con la medicina y un indicio de que Weber consideraba inadecuados todos los diagnósticos médicos de aquella época. Al mismo tiempo, el empleo de esta metáfora demuestra que Weber consideraba que el aspecto central de su padecimiento era la naturaleza sexual descontrolada.

Llama la atención el carácter polivalente del concepto; para Max y Marianne Weber existía también el «demonio» en el sentido platónico del *daimonion*, esa voz interior, de origen divino, que le enseña a cada ser humano el camino correcto.[190] La metáfora del «demonio» permite apreciar que el padecimiento de Weber conducía a los cónyuges hacia ámbitos primitivos, de religión naturalista, mucho más allá de cualquier diagnóstico médico. Weber experimentó en carne propia cómo uno puede caer espontáneamente en la idea obsesiva de estar poseído por malos espíritus así como el grado de racionalización inherente a una religión que en su lucha contra la magia rompe con tales ideas primitivas. Esta comprensión se convirtió para él en clave de la historia de las

religiones.

Hellpach y la histeria

Si Weber, en su autoanálisis, procedió según el patrón de un desilusionamiento despiadado, tratando de liberarse de toda vanidad, debió preguntarse si su padecimiento no contenía una fuerte porción de *histeria*. Nunca quiso hacer suyo por completo el diagnóstico de *la neurastenia*. Muchas cosas cuadraban mejor con la hipótesis de *histeria:* los trastornos motores, la fuerte irritabilidad, las «explosiones», el trasfondo de una intensa sexualidad insatisfecha. En cierto sentido, la histeria era una manera más vigorosa de desfogar tensiones psíquicas que la neurastenia. En la biblio grafía médica de la época había amplias zonas de transición entre neurastenia e histeria, por lo que los pacientes en la consulta a menudo no podían asignarse claramente a una u otra enfermedad;[191] pero como tipos ideales se podía contrastar entre sí a neurasténicos e histéricos, tal como lo hizo en 1916 el cirujano Carl Ludwig Schleich, interesado también en las enfermedades del alma:

> Un neurasténico se parece a una lámpara eléctrica mal aislada, titilante y temblorosa; el histérico a otra con cortocircuitos, llamaradas y explosiones […] pese a sus constantes lamentos, los histéricos poseen una resistencia de acero; casi nunca enferman gravemente […] llevan una especie de envoltura mental protectora, e incluso se puede decir que la histeria es una enfermedad que causa mayor sufrimiento a los familiares que a los enfermos mismos.[192]

Originalmente y por su etimología—*hysteron* significa «útero» en griego—la histeria fue, por excelencia, un padecimiento típico de mujeres, que se atribuía a una dolencia o insatisfacción de los órganos genitales femeninos. Hacia finales del siglo xix, en cambio, surgió la tendencia a interpretar la histeria como afección psíquica, desvinculándola del útero. De este modo el concepto podía aplicarse también a los hombres, y pronto fueron apareciendo hombres histéricos por doquier, aunque ante los pacientes

masculinos de la sociedad los médicos de la época tendían a diagnosticar neurastenia, por consideraciones sociales, para evitarles el diagnóstico de histeria que éstos posiblemente habrían considerado ofensivo. El psiquiatra Oswald Bumke se esforzó por definir la histeria de tal manera que Bismarck no fuese a caer bajo ese rubro, para lo cual no hubieran faltado razones.[193]

En una nota de pie de página de la *Psicofísica (S* 247) Weber considera comprobada una «propensión específica a la histeria de los latinos y los eslavos», a pesar de que normalmente suele subrayar que no existen conocimientos ciertos respecto a características raciales de origen genético. Es decir que también él supone que la histeria se da tanto entre hombres como entre mujeres y que es característica de pueblos apasionados y de temperamento fuerte, o sea un tipo de hombre al que él mismo consideraba pertenecer. Llama la atención con qué detenimiento Weber estudió la obra de 500 páginas *Grundlinien einer Psychologie der Hysterie [Lineamientos básicos de una psicología de la histeria]* publicada en 1904 por el neurólogo Willy Hellpach (1877-1955), oriundo de Karlsruhe,[194] a pesar de que sólo algunos puntos de la misma podían servirle para su trabajo científico de aquel entonces, aparte de que le molestaba con frecuencia el respeto que Hellpach sentía por el historiador Karl Lamprecht, un hombre ante cuya sola mención Weber echaba chispas de ira.

Según datos de Hellpach, Weber estudió la obra «espontáneamente de principio a fin».[195] Resulta sorprendente que le dedicase tanta atención a este libro, el cual, pese a su gran extensión, no cuenta con una base empírica sólida, con una casuística propia, como correspondía al estándar de la literatura psicológica y neurológica. De hecho, en ese

entonces Hellpach todavía no tenía una gran experiencia como neurólogo, y trataba de compensar su escaso éxito financiero inicial como médico con la abundancia de sus publicaciones.[196] Su fuerte, en esa época, consistía ante todo en desmenuzar las teorías de otros con un enfoque de crítica del conocimiento, lo que coincidía con los intereses de Weber en materia de teoría de la ciencia. En 1905 y 1906 Hellpach fue uno de los corresponsales principales de Weber en cuestiones básicas de ciencia. Además, Weber esperaba de él «resultados de grandísima relevancia» para la psicología de la religión también de épocas más remotas (II/5, 29).[197] Muchos consideraban la exaltación religiosa como una forma de histeria, y también Weber quería penetrar a lo más íntimo de las religiones a través de la psicopatología.

Weber fijó su atención en Hellpach con motivo de su trabajo en *La ética protestante (PE* 93; *EP* 210-211, n.) y elogió su versatilidad, aunque al mismo tiempo le reprochaba el menoscabo «debido a ciertas teorías de Lamprecht». Como muy tarde, en la primavera de 1905[198] conoció personalmente a Hellpach y sostuvo con él, hasta principios de 1907, un intenso carteo. Después de esa fecha parece interrumpirse el contacto, acaso porque de ahí en adelante Weber, en los temas relacionados con los nervios y la vida anímica (*S* 64), se sometió a la influencia de Kraepelin, quien científicamente no tomaba en serio a éste. No obstante, todavía en 1908 Weber se remite a Hellpach en cuanto a la «relación entre lo físico y los psíquico» (*S* 116). Este neurólogo, muy versado en muchos campos, rebosaba de ideas sobre las interacciones entre enfermedades psíquico-nerviosas y desarrollos culturales, ideas que en algunos casos, a la distancia, hacen pensar en pompas de jabón, pero que en otros supo exponer con agudeza mental. «Hellpach habla sobre todo, sobre todo en el mundo», tarareaba un colega de Heidelberg; Freud, en

cambio, le dio a entender que lo contaba entre los «buscadores honestos de la verdad» a pesar de que Hellpach abrigaba grandes reservas contra el psicoanálisis.[199] Cuando en 1905-1906 quiso habilitarse con el filósofo Windelband y éste, durante meses, se mostró desinteresado, fue Max Weber quien salió en su auxilio, abogando en favor de la habilitación de Hellpach en una carta de 12 páginas dirigida a este filósofo.[200]

Hellpach tenía rasgos geniales, pero también adolecía de una excesiva locuacidad. Resulta fácil imaginar que durante un tiempo el intercambio con él le pareció muy estimulante a Weber, pero que acabó por hartarse. Todavía en julio de 1906 Weber considera que las ideas de Hellpach sobre la aplicabilidad de conceptos psicopatológicos a los fenómenos históricos y sociales—un tema de «altísima importancia» para Weber—se estaban haciendo «cada vez más precisas» (II/5, 125). Pero la forma global en que Hellpach planteaba grandes hipótesis sobre la psicopatología de la Edad Media y la era moderna debió recordarle fatalmente al odiado Lamprecht. Atribuir la neurastenia lisa y llanamente a la burguesía y la histeria al proletariado le pareció sospechoso (II/5, 26),[201] y con razón. Es probable que cavilase si su propio padecimiento tenía algo de histérico; de otro modo resulta difícil explicar su detenida lectura de la obra de Hellpach.

El diagnóstico de histeria tenía aspectos penosos, pero también otros tranquilizadores, ya que según la opinión prevaleciente en aquel entonces se basaba preponderantemente en ideas y no en un trastorno físico heredado. Un hombre con una gran fuerza espiritual debía poder superar las ideas que lo enfermaban. Este diagnóstico cuadraba con el concepto de la *redención a través del espíritu*. También la quintaesencia liberal de la teoría hellpachiana de

la histeria debió gustarle a Weber: superación de la histeria a través de la autonomía individual y de una sociedad que promueve la autodeterminación del individuo. Tal es, en términos generales, el tenor del capítulo final de Hellpach, cuyo título juega con los términos de «historia» e «histeria»: «Las épocas histéricas y la superación histórica de la histeria».[202] Fue precisamente con este capítulo que atrajo la atención de Weber.[203] Éste leyó también el escrito de Hellpach sobre *Nervenleben und Weltanschauung [Vida nerviosa y concepción del mundo]* (1906) cuando apenas salió de la imprenta, a pesar de que en ese entonces estaba trabajando afanosamente en el ensayo sobre Rusia, y felicitó al autor por su obra. Señaló que compartía «totalmente su opinión de que la incorporación de aquellas cosas que usted llama "vida nerviosa" en las reflexiones sobre la causalidad histórico-cultural es totalmente necesaria» (II/5, 26). «Que usted llama vida nerviosa.» Para Weber estaba por verse si la «debilidad nerviosa» se debía en efecto a los nervios.

Cabe suponer que la lectura de Hellpach fue liberadora para Weber, entre otras razones porque lo distraía de sus cavilaciones sobre sus problemas sexuales. Porque la sexualidad en Hellpach, si bien está presente como tema, no constituye el meollo de la histeria. En la persona de Hellpach Weber encontró a un experto en neurología con un amplio horizonte histórico-cultural, que, si bien conocía a fondo las teorías de Freud, consciente de sí mismo, tenía sobre ellas un criterio independiente. Menciona de paso que la idea de que en aras de la salud psíquica había que desahogar los impulsos acumulados era una opinión popular generalizada, que se consideraba injustamente como una revelación de Freud.[204] Esto le debió agradar a Weber y le confirió la autoridad para denostar en 1907, con todo desprecio, la expresión de Otto Gross de la «suciedad del erotismo no vivido», que lo ofendió

gravemente y tras la cual sospechaba, no sin razón, una suerte de fariseísmo sexual, como si las fantasías sin relación con la realidad fuesen condenables (II/5, 395 y ss.)

En algunos pasajes de la correspondencia de Weber con Hellpach se aprecian cavilaciones acerca de si su padecimiento se relacionaba—y en dado caso, cómo—con el «desarrollo cultural» de su época. ¿Acaso lo que se considera «normal» o «anormal» no está condicionado por la cultura? ¿No puede ocurrir que el que es confinado como psicópata en una cultura sea venerado como profeta en otra? En torno a estos cuestionamientos gira una carta de septiembre de 1905 de Weber a Hellpach.[205] Él mismo, en su momento, era considerado anormal porque estaba incapacitado para ejercer su profesión. En la *Ética protestante* elabora de manera tan elocuente como nadie antes que esta normalidad no es una cualidad innata del hombre sino un producto relativamente tardío del desarrollo occidental. Desde esta perspectiva, la incapacidad weberiana de atenerse a una disciplina del tiempo y a un curso regular del quehacer profesional cotidiano no era otra cosa que la irrupción de la naturaleza humana primitiva. Dentro de la lógica de su propia teoría, Weber debe haber pensado a menudo que en más de una cultura premoderna, ajena a la ética profesional puritana, no se lo hubiera considerado como anormal.

Por lo demás, Weber no buscó una salida fácil, derivando su padecimiento de la sociedad de su tiempo. Émile Durkheim, el fundador de la sociología francesa, pensaba que el número creciente de suicidios en la época moderna podía atribuirse a una *anomia*, es decir, un déficit normativo de la sociedad moderna. Max Weber, en cambio, quien en sus malos tiempos probablemente se sintió presa de pensamientos suicidas, no vio una relación directa entre su

padecimiento y la sociedad, al menos ninguna que él hubiera podido resumir en un concepto escueto. A fin de cuentas, «la sociedad» lo trató de forma bastante amable y comprensiva durante los años de su incapacidad de trabajo, soportando incluso su irritabilidad; de ninguna manera fue marginado por la comunidad científica. Él experimentó su enfermedad antes que nada como un destino muy personal y un padecimiento, que básicamente consistió en una irritabilidad física, y no en ideas, aun cuando la eterna presión de tiempo que se había impuesto antes de 1898 era algo muy moderno.

Hellpach relacionaba la epidemia de neurastenia con el gran giro de la política bismarckiana de 1877, cuando una era industrial que se había vuelto nerviosa, ante el desencanto de las esperanzas liberales, sintió la necesidad «de sentarse, por así decir, frente al espejo».[206] Pero ése fue un nexo artificial que en esa forma prácticamente no aparece en las anamnesias de los neurasténicos, incluyendo la de Weber. Este último, en 1904, en su ensayo sobre la *Cuestión del fideicomiso en Prusia*, menciona de paso, como un hecho generalmente conocido, el «nerviosismo epidémico desde 1888» (I/8, 181). «Desde 1888»: es decir, desde el año en que ascendió al trono el emperador Guillermo II.

Entre todos los que conocían de cerca a Weber, fue precisamente Hellpach quien emite en retrospectiva, con la perspectiva del neurólogo, un juicio particularmente crítico sobre él, que hace pensar en el diagnóstico de «esquizofrenia»:

> Weber fue intelectualmente uno de los personajes más destacados, pero emocionalmente más desgarrados con los que me he encontrado. En efecto, la palabra «ruptura» es la que realmente lo caracteriza: había una gran ruptura en su personalidad; lo patológico acabó por superar lo genial de su carácter. Al principio escuchaba con interés, toleraba y tomaba en cuenta la réplica fundada; durante un trato más prolongado no tardaba en volverse más intolerante y ofendía por la desmedida dureza de su juicio sobre personalidades que no le caían bien […] No sé a ciencia cierta si Weber cumplía con el criterio de auténtica grandeza […] Con dificultad llegó a adentrarse en lo verdaderamente creativo; todos sus trabajos científicos quedaron en fragmentos, comenzados con un gran aliento, que […] se les fue acabando después; se pierden en una maraña de pensamientos embrollados y conclusiones contradictorias, que las notas de pie de página cada vez más extensas, a veces incluso de páginas enteras de longitud, acaban por oscurecer, más que aclarar.[207]

Jaspers, colega de Hellpach en Heidelberg y cercano a éste en su oposición al régimen nazi, al leer este pasaje en las memorias de Hellpach (1948) quedó «fuera de sí de horror» y lo definió como «oprobio para nuestra universidad». Lleno de encono le escribió en aquel entonces a Hellpach: «Supongo estar enterado mejor que nadie y muy concretamente de lo psicopatológico de Max Weber, y le aseguro que la verdad es todo lo contrario de su hipótesis: es decir, una superación singular de una herencia patológica y un crecimiento en el más claro espacio humano de razón y amor».[208] Hellpach, efectivamente, no se había enterado de la recuperación de la salud en el desarrollo posterior de Weber. Pero también Jaspers reconoce en sus últimos años de vida una profunda ruptura en la personalidad de Weber.

Una propuesta de interpretación históricocultural como la peor de las provocaciones: Lamprecht y la «era de la irritabilidad»

En su veredicto sobre Weber Hellpach, ante todo, tenía enmente los ataques de ira weberiana contra Lamprecht, que con justa razón también entendió dirigidos contra sí mismo, puesto que Weber sabía que para Hellpach la interpretación psicológica de la historia de Lamprecht había sido una revelación. Frente a Hellpach, Weber definió a Lamprecht como un «embustero y charlatán de la peor calaña» que era considerado públicamente como gran historiador sólo gracias a una «publicidad sin escrúpulos», y repetidas veces lo llamó un «diletante» que debía ser excluido de la comunidad científica. Para la cooperación de Hellpach en el *Archivo de Ciencias Sociales*—que a fin de cuentas no llegó a cuajar—Weber puso la condición formal de que éste ya no se le enviase a Lamprecht.[209] Al médico, sin embargo, le llamó la

atención que más de uno de los trabajos de Weber adolecía de debilidades similares a las de Lamprecht, circunstancia que hacía pensar que Weber combatía en éste una parte de sí mismo que no quería afrontar.[210] Presumiblemente era este aspecto el que le hacía pensar a Hellpach en una ruptura interior de Weber. Al igual que Lamprecht, también Weber aspiraba a una historia cultural de enorme amplitud; y también en Weber existía, a este respecto, un marcado elemento de especulación psicológica que se sustraía a una fundamentación empírica exacta. Igual que Lamprecht, también Weber fue atacado por Rachfahl, un historiador de la escuela de Ranke, quien sospechaba de los altos vuelos teóricos. Resulta sorprendente que Weber jamás haya dirigido un gran ataque público frontal contra Lamprecht—hubiera sido muy fácil incluir una crítica demoledora de los libros de aquél en el *Archivo de Ciencias Sociales*—sino que se limitara a lanzar indirectas contra él en notas a pie de página de sus publicaciones. Quizá se percató de que un ataque general lo hubiera situado en el frente equivocado.

Con todo, Weber desarrolló contra Lamprecht una repulsión aún mayor que contra Otto Gross; parece que no odió a ningún científico de su tiempo como a ese historiador de Leipzig. No obstante, su lucha contra aquél era perfectamente innecesaria y para nada original, ya que desde la década de 1890 se había iniciado entre los historiadores alemanes una verdadera batida contra este ambicioso historiador cultural. No había el menor peligro de que Lamprecht llevara la voz cantante en su gremio. Pero dentro del ambiente científico ocupaba un nicho en el cual había puesto la mira el propio Weber, a medida que fue enfocándose cada vez más a la cultura. Mas mientras Weber, con todo y su imaginación especulativa, no dejaba de bregar con los problemas de la materia histórica, el Lamprecht tardío

ya no se molestaba con semejantes esfuerzos. La historia que él construía fue adquiriendo una tersura que se sustraía a toda verificación empírica. Al igual que Weber, Lamprecht había estudiado con Meitzen—ambos fueron los únicos discípulos renombrados de este agrónomo—, y comenzó su carrera con una sólida investigación de campo en la región del Rin y del Mosela, pero, a diferencia de Weber, más tarde fue abdicando del nexo con la tierra para despegar hacia alturas inmateriales.

Famoso a la vez que negativamente célebre se hizo Lamprecht por su definición de la era más reciente, más difícil de clasificar para los historiadores, que él caracterizó como *era de la irritabilidad*. Con ello hizo suyo el tópico de la *era nerviosa* que circulaba desde la década de 1890. Para Hellpach la creación terminológica de Lamprecht fue la palabra liberadora; el nerviosismo que visiblemente rebasaba los límites de la medicina se convirtió de esta manera en un fenómeno cultural de primer rango, en el signo de toda una época. Podría pensarse que sería un don grandioso para Weber: la posibilidad de su propio padecimiento como señal de alta cultura y prueba de modernidad. Pero es probable que esta forma de coquetear con el nerviosismo y elevar las «masas de irritación» acumuladas al rango de fuerza motriz de la historia reciente le pareciese el peor de los embustes, ya que durante muchos años había experimentado su padecimiento como una tortura que le impedía trabajar. Con el ceño fruncido leyó cómo Lamprecht, remitiéndose al *A rebours* (1884), de Joris-Karl Huysman, un libro de culto de la decadencia, describía la excesiva sensibilidad nerviosa como fenómeno de sofisticación cultural, más típico de París que de Alemania: «Y gente como Des Esseintes, el protagonista de la novela de Huysman, que en cada licor oye otro instrumento […] y que por ello llama a su licorera un *orgue aux liqueurs*[*] […] gente de este tipo seguramente todavía no existe en

Alemania». Weber, con sus experiencias de sanatorios, lo sabía mejor: «¡Sí! En cualquier manicomio», apuntó al margen.[211] Aun así, leyó con todo detenimiento los pasajes correspondientes de Lamprecht, según se aprecia por los subrayados en su ejemplar, y por lo visto le dieron que pensar.

Ya con anterioridad, en su conferencia inaugural de Friburgo y aun antes de ésta, Weber había apuntado sus armas contra Lamprecht, con su denuesto contra el «monstruo del matriarcado» y las «tonterías que se cometen con el fantasma del "matriarcado"». La doctrina del matriarcado esbozaba un mundo de promiscuidad sexual primitiva. Incluso un historiador cultural como Walter Goetz mostró repugnancia ante la lascivia del lenguaje de Lamprecht cuando éste describía el esplendor de las ciudades del Medievo tardío como «lúbrico y cachondo».[212] Otro elemento más que debió repugnar al Weber de *La ética protestante*. En un pasaje de la *Historia alemana* de Lamprecht, donde éste clasifica la constitución agraria entre los «nexos humanos generados por la procreación» Weber apunta al margen «*Blödsinn!*» («¡Disparate!»)[213]

En 1904 ambos viajaron a St. Louis con el mismo grupo, pero nada se sabe acerca de conversaciones entre ellos. Lamprecht también debió parecerle a Weber un antitipo en el aspecto físico y psíquico. Cuando durante la travesía de regreso el barco fue alcanzado por una tempestad, Lamprecht se enorgullecía de ser uno de los pocos pasajeros que dormían con toda placidez.[214] «Rápida es la acción, lentamente, con serenidad vegetativa, claman las circunstancias»; con estas palabras Lamprecht—quien tal vez creía encarnar personalmente la «serenidad vegetativa»—comienza uno de los tomos de su *Historia alemana*. Weber añade un comentario irritado al margen.[215] Imperturbable ante todos

los ataques dirigidos contra él, como director de un instituto académico el hombre corpulento se dio aires de supercatedrático.[216] Cuando en el congreso de profesores universitarios de Dresde, en 1911, lanzó un llamado para que hiciesen donativos a la universidad, afirmando que había que «educar al público para que haga sacrificios en favor de las ciencias», agregó: «no acepto nada inferior a 50 000 marcos»,[217] una suma cuyo equivalente actual es cercano a un millón. En sus años tardíos, también el estilo de sus libros se torna a menudo nebuloso, muy guillermino; parecería que el autor flotara en alturas olímpicas, una suerte de puesta en escena que debía molestar aún más a Weber, quien había perdido la magnificencia del estatus de catedrático titular.

Con el afán de liberarlo de la influencia de Lamprecht, en 1905 Weber le escribió a Hellpach que «justamente un investigador exacto de las ciencias naturales»—por el que tenía Weber a Hellpach de manera no del todo justificada—debía estar de acuerdo con él en cuanto a que «*el respeto ante los hechos*» era el «primer componente fundamental de la "conciencia científica"». «Lamprecht no muestra ni los más rudimentarios restos de una conciencia de este tipo».[218] Lamprecht describe la evolución ascendente de la humanidad desde el estado primigenio de los «pueblos primitivos», que todavía habrían vivido «preponderantemente con los nervios», hasta los modernos pueblos civilizados que, en medida cada vez mayor, vivían a partir de los «estratos superiores» del alma. Weber, a quien tanto atormentaban sus nervios, apuntó al margen: «*einziger Blödsinn*» («puro disparate»).[219] El Lamprecht tardío ya no era «naturalista», sino que miraba desdeñoso hacia los pasados «tiempos del naturalismo», de la «*Alemania verde*»,[220] proclamando poco antes de 1914 la era de un «nuevo idealismo», encabezada

nada menos que por Guillermo II.[221] Es un gran malentendido interpretar la lucha de Weber contra Lamprecht como una lucha contra el naturalismo y el positivismo.[222] Justamente si se constata que Georg von Below, el principal instigador de la batida de los historiadores contra Lamprecht, le reprocha a éste ante todo que se sirva del «lente del investigador natural»,[223] queda por demás patente que éste *no* es el punto decisivo de la ira de Weber.

El enigma del padecimiento propio: un acicate permanente para la refl exión

A partir de su propia experiencia de sufrimiento, Weber debe de haber visto la «era de la irritabilidad» lamprechtiana como invento enojoso de un hombre que en realidad no tenía idea de lo que estaba diciendo. Weber no encontraba para su padecimiento ni un diagnóstico médico sencillo ni una interpretación histó-rico-cultural que le pareciese evidente. Durante muchos años experimentó en carne propia que los fenómenos humanos concretos eran otro mundo que las alturas de los conceptos generales. Tal vez una razón más para que su padecimiento se convirtiera en constante materia de reflexión, recordándole al mismo tiempo el carácter pasajero y condicionado por la percepción de todo el saber. Más tarde escribiría en *Economía y sociedad* que si a los psiquiatras se les encomendaba «la decisión de los hechos delictivos, especialmente graves», se les estaba encomendando una tarea «valiéndose de los medios de la auténtica ciencia natural que en modo alguno está en condiciones de realizar» (*WuG* I 654; *EyS* 659); aquí propone la psiquiatría como paradigma de la brecha entre ciencia y juicio de valor.

No sólo Sigmund Freud sintió en tiempos de Weber que la sexualidad, justo por los muchos misterios que la rodeaban,

sería una de las claves principales de los enigmas de la humanidad. Todavía el anciano Jaspers, el ex psiquiatra, daba vueltas y más vueltas en torno a lo que sabía de Weber a partir del autodiagnóstico de aquél y de sus cartas de amor a Else. La impotencia y el masoquismo son para él los factores fundamentales; cree que ambos son una «predisposición existente desde la infancia»; la impotencia «combinada con deseo sexual y […] poluciones nocturnas», pero también con un «enorme afán de liberación: de ya no ser un lisiado, de ser "normal"». Una situación atormentadora resulta de que el desahogo de los instintos esté bloqueado, en combinación con la sexualidad «intensa y una función sexual anormalmente incrementada».[224] Weber vivió su sexualidad como naturaleza violenta y desmesurada, no como una función de la sociedad. Otra experiencia que dejó huellas en su pensamiento.

«¿Qué sería sin su enfermedad?» El padecimiento como cesura en el desarrollo intelectual de Weber

El químico Adolf von Baeyer dijo en una ocasión que lo único «destacable» de la biografía de un erudito era «el comienzo».[225] Con eso presupone que en la vida de un científico sólo interesa la formación de la creatividad intelectual, y que ese proceso muy pronto llega a su fin. Parece que en efecto a menudo es así; pero es de dudar que tal sea el caso de Max Weber. Cuando Jaspers, a la edad de 83 años, deliberaba con Eduard Baumgarten, entonces de 68 años de edad, sobre si bajo la influencia de la enfermedad habría surgido en Weber una «nueva condición intelectual», Baumgarten tendía a negarlo, argumentando que las cartas juveniles de Weber demostraban que en aquel entonces ya existían todos los motivos básicos de su vida. Jaspers, en cambio, era de una opinión decididamente diferente. Apuntó:

> Yo digo: *no hay señal* de que antes de la enfermedad existiese el interés por las cuestiones eróticas. *No hay señal* de que Max Weber haya prestado atención a los *contenidos de la fe* […] y sus efectos. *No hay señal* anterior de la *pasión de la tensión: «verdad». El reñir* con Dios—[su] existencia o inexistencia —*La experiencia de lo insondable.*[226]

Ya en 1960, antes de que Baumgarten lo conmocionara con las cartas de Weber para Else, Jaspers había esbozado unos apuntes para una cátedra:

> La enfermedad de Max Weber, ¿no fue casualidad? Su comprensión de la política fue tan clara y verdadera antes de la enfermedad como después de la misma. Pero su sentido filosófico se profundizó, la amplitud de su mirada llegó a lo inconmensurable. ¿Qué sería sin su enfermedad? Sin embargo, la enfermedad le impide absolutamente [dedicarse a] la política práctica […] La cognición suprema ¿presupone enfermedad? ¿Kierkegaard, Nietzsche? ¿Hölderlin? La enfermedad de Max Weber fue fundamentalmente otra: en comparación con aquéllos, él fue «un hombre»: poseía una vitalidad natural poderosa. La enfermedad lo atacó pero no desde afuera, sino a partir de su propia constitución […] Max Weber mismo [sin embargo], su intelecto no estaba enfermo. En su obra no se encuentra síntoma alguno.[227]

El diagnóstico de Jaspers, en el que todavía se percibe el eco de la furiosa disputa con Hellpach, es ambiguo: la enfermedad atacó a Weber no desde afuera, sino desde dentro; los «demonios» radicaban dentro de él mismo; pero a pesar de ello, quiere separar este padecimiento del intelecto de Weber, del mismo modo que Weber, a través de su trabajo científico, volvía a cerciorarse una y otra vez de que su mente estaba sana. Este afán de autocercioramiento de la mente, arraigado en Weber presumiblemente desde la meningitis de la primera infancia, se convierte para él a partir de 1903 en un motivo principal, una razón de su nuevo interés por la teoría de la ciencia. A ello se añade su salida de la universidad. Mientras alguien ostenta una cátedra la cientificidad no es problema, porque posee el poder de definir lo que es ciencia. El Weber de 1903 había perdido esta base; la falta de sustentación de su situación agudizaba la mirada para preguntarse por la esencia de la ciencia, una vez que ésta queda desprovista de su corsé burocrático.

Que el ser humano alcanza un discernimiento superior a través del sufrimiento es una creencia antiquísima, arraigada tanto en el cristianismo como en el budismo, y sin duda es significativo que la *religión* se convierta en el gran tema de

Weber después de sus años de padecimiento. Más tarde Weber vería un gran giro en la historia y el origen de las religiones de redención en la «transfiguración religiosa del sufrimiento» (I/19, 90). No obstante, ni las experiencias de sufrimiento ni las vivencias amorosas pueden liberar otros potenciales espirituales que los que ya están predispuestos. En este sentido, quien busque afanosamente encontrará en los años tempranos de Weber más de un indicio de lo que surgiría después. Por otra parte, sin duda el efecto del padecimiento sobre la ciencia de Weber no debe pensarse como una secuencia única de estímulo y reacción. Por el contrario, este efecto duró toda su vida, y entre la experiencia vital y el trabajo intelectual se produjeron procesos de interacción recíproca, a través de los cuales el desarrollo intelectual incidió a su vez en la experiencia vital. Además, la elaboración emocional del sufrimiento necesita tiempo. Durante los primeros años Weber debe de haber estado como anonadado por su derrumbe. Esta experiencia deprimente y enigmática en un principio resultaba imposible de superar intelectualmente y más tarde sin duda sólo habrá podido manejarla en parte. Es probable que no alcanzase la distancia suficiente para permitir su elaboración más cabal sino 10 años más tarde, si no es que apenas después de dos décadas, gracias al amor por Else.

Después de 1900, fracasado en la profesión y en el matrimonio, sin independencia económica ni domicilio fijo, Max Weber por lo pronto se encontraba remitido a la pura existencia, la cual en un principio era más física que intelectual. Si durante sus primeros años como catedrático había podido sentirse afortunado y predestinado para el éxito, en aquellos momentos se desintegró la fe en un destino feliz en su vida y con ello la creencia misma en una teleología en la historia. Después de haber predicado antes una actitud exenta

de ilusiones en la política, en esos momentos también se hicieron añicos todas las ilusiones acerca de su persona. Quedaron aniquiladas toda vanidad y autocomplacencia y, con ello, una fuente principal de la magnificencia del catedrático, pero también uno de los factores principales que arruinan la creatividad de los investigadores exitosos. Weber, quien en cuanto a su persona ya no era capaz de narcisismo alguno, sentía a partir de entonces tanta mayor repugnancia ante el narcisismo de otros; *vanidad* se convirtió en un reproche clásico, trátese de la «vanidad sexual masculina» de quienes discriminaban a las mujeres, del «obstinado sentirse importante» (*PE* 154; *EP*287) de los mandarines académicos fosilizados, o de la ampulosidad triunfante de aquellos «literatos» que durante la guerra mundial seguían aferrados a sus ambiciosos objetivos bélicos cuando éstos ya se habían convertido en espejismos. En ese entonces elogió la «nobleza de no sentirse importante».[228] Si en una ocasión Walther Rathenau definió la vanidad como la «tributación progresiva del espíritu», una fatalidad que volvía a los grandes espíritus insoportables para los demás, Max Weber, desde los tiempos de su enfermedad, gozaba de la ventaja de que ya no estaba sujeto a esta suerte de autodesgaste.

Weber, quien desde su juventud había cultivado la autopercepción del *insider* y despreciado al advenedizo—un desprecio que volvió a surgir en los años posteriores—experimentó de pronto lo que significaba ser un *outsider*. Quien conoce ambas situaciones sabe lo diferente que se ve el mundo desde una y otra. Algunos conocimientos se logran mejor desde una perspectiva exterior. Para Weber la mejor forma de construir una nueva conciencia de sí mismo se basaba en la convicción «existencialista» de que la vivencia intensa de situaciones límite era el camino hacia una cognición más profunda. Probablemente Jaspers tenía razón

al percibir semejante convicción en Weber, aun cuando éste, en aquel entonces, fue a dar con el filósofo Rickert y los neokantianos de Heidelberg, que condujeron su pensamiento teórico por otros derroteros. Como el Dante de la *Divina comedia*, Weber podía sentirse de ahí en adelante como alguien que había estado en el infierno; *lasciate ogni speranza*, como había proclamado ya en Friburgo en 1885, fue una de sus citas predilectas.

En un pasaje de *Economía y sociedad* Weber se plantea la pregunta fundamental de cómo puede surgir algo nuevo en este mundo, donde todo estaba dispuesto para lo «regular». En un principio contesta: «modificando las condiciones de vida exteriores», pero continúa reflexionando que esa presión externa no debía ser decisiva, ya que ante ella una comunidad de vida también podría reaccionar con su ruina.

> Sino que, según todas las experiencias de la etnología, la fuente más importante del nuevo orden parece ser la influencia de individuos capaces de determinadas vivencias «anormales» (con frecuencia consideradas […] como «patológicas» desde el punto de vista de la terapia actual) y de influencias sobre terceros condicionadas por éstas.

Semejantes influencias serían capaces de superar la «"inercia" de lo acostumbrado» (*WuG* I 242; *EyS*260). También en otros pasajes considera que una disposición patológica es parte de la calificación del carismático. No cabe duda de que Weber era capaz de «vivencias anormales», incluso en gran medida. Entre líneas se aprecia en semejantes pasajes que Weber basa en su «anomalía» una nueva conciencia de sí mismo: la autopercepción de un don especial para señalar nuevos caminos. La formación de este nuevo sentimiento vital, sin embargo, debe pensarse como un proceso prolongado y doloroso. Es cuestionable si ya se puede vislumbrar un orgullo del propio ascetismo tras *La ética protestante*, puesto que hasta ese entonces Weber había experimentado su situación casi exclusivamente como debilidad.

No es gratuito que la *religión* se convirtiera para él en el tema por excelencia a partir de entonces, aun cuando ya había heredado de la madre un cierto interés a este respecto. Para el ser que sufre, la religión tiene un rostro muy diferente al que presenta para el luchador cultural anticlerical; quien vive en el sufrimiento comprende la religión como respuesta al deseo de redención del ser humano. El neurótico depresivo tiene motivos para envidiar a quienes son capaces de *creer* sencillamente en algo que les dé consuelo y seguridad, aun cuando sepa que esa creencia es una ilusión. En la obra de Hellpach, Weber leyó que la Iglesia cura a más histéricos que todos los médicos juntos. También Paul Julius Moebius, el descubridor alemán del nuevo nerviosismo, a pesar de ser descendiente de Martín Lutero, hubiese querido internar a todos los nerviosos en una especie de convento: «Efectivamente, pensándolo bien, uno se da cuenta de que un convento es un sanatorio ideal para enfermedades nerviosas».[229] A pesar de su ambiente liberal protestante, semejantes ideas eran muy familiares para los Weber.[230] A fin de cuentas los conventos no sólo se encargaban de la fe, sino también de una metodología rigurosamente organizada de la vida; y para Weber ése es, a partir de entonces, el punto decisivo en todas las religiones.

[1] En una carta del 18 de febrero de 1892 a Emmy Baumgarten Weber menciona «la abominable enfermedad moderna», de la cual ella padecía, y «cuya presión sumamente inoportuna sobre el estado de ánimo general debí probar en un acceso pasajero, aunque no por ello menos desagradable, que sufrí hace poco» (*JB* 338). Curiosamente no menciona la enfermedad por su nombre, pero da por sentado que Emmy sabe de qué le está hablando. W. Hennis (*Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, p. 179 n.) tiene razones para creer que Weber alude a la «neurastenia», que en esa época se consideraba realmente como la dolencia moderna por excelencia; por así decirlo, casi signo de modernidad (J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, pp. 49 y ss., 173 y ss.).

[2] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, 26 de diciembre de 1895, «Max se siente otra vez bien, me alegro de que no regrese sobrexcitado a Berlín». Max Weber se había «alterado terriblemente» en ese entonces por las discusiones en torno al llamado que se le había hecho a Rickert para que diera cátedra en la Universidad de Friburgo (*ibid.*,21 de diciembre de 1895). Por la importancia que tenía Rickert para él en esa época, resulta difícil dilucidar la irritación que ello le causó.

[3] Un año después, cuando el padecimiento de Weber se había tornado agudo, Marianne le recuerda (SG, 19 de agosto de 1898): «¿te acuerdas del hambre de nuevas impresiones que tenías en ese entonces; seguramente eso ya era algo de tensión nerviosa, y cómo tu Hociquito te molestaba por su lerdez?»

[4] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 12, Max a Helene Weber, 18 de septiembre de 1897.

[5] Marianne a Helene Weber, 19 de marzo de 1898, SG.

[6] August Cramer, *Die Nervosität, ihre Ursachen, Erscheinung und Behandlung*, p. 121; Leopold Löwenfeld, *Pathologie und Therapie der Neurasthenie und Hysterie*, pp. 296 y ss.

[7] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, Max a Helene Weber, 14 de abril de 1898.

[8] Comunicación personal de Hans-Ulrich Wehler.

[9] Generallandesarchiv Karlsruhe [Archivo General Estatal de Karlsruhe, en lo subsecuente abreviado como GLA], sección 235, núm. 2643 (Solicitud de vacaciones del 16 de julio de 1898).

[10] Marianne a Helene Weber, 6 de diciembre de 1901 (Roma), SG; en *L*266, en lugar de «tonta», «necia».

[11] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, Max a Alfred Weber, 5 de mayo de 1903.

[12] Georg Fischer, *Heilanstalt für Nervenkranke im Konstanzer Hof zu Konstanz*, folleto en la Biblioteca de la Universidad de Constanza.

[13] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, pp. 109-110.

[14] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1, Max a Marianne Weber, 1, 3 y 4 de agosto de 1898.

[15] *Ibid.*, 4 de septiembre de 1898.

[16] *Ibid.*, 26 de agosto de 1898.

[17] *Ibid.*, 21 de agosto de 1898.

[18] Marianne, por el contrario, considera que los métodos terapéuticos estimulantes son más agradables, y se siente después como un «joven corderito»: «Por cierto, cuando Max afirma que la esencia de las curas aquí ofrecidas consiste en una excitación de los nervios que produce una mayor sensación de bienestar *aquí* y luego, en casa, provoca un estado de resaca, yo no lo creo. Al principio uno realmente se siente ligeramente sobrexcitado y travieso como un joven corderito, pero después te da aquí mismo la recaída; la mayoría se sienten incluso muy agotados y estresados y se le dice a uno de manera expresa que esto debe ser así, puesto que los procedimientos hacen que los productos metabólicos almacenados en las células se liberen y fluyan por el cuerpo, etc., etc.». A Helene Weber, 12 de abril de 1908, SG.

[19] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Benecke, 15 de mayo (de 1900).

[20] Marianne a Helene Weber, 10 de julio de 1900 (Urach), SG.

[21] Deutsches Literaturarchiv Marbach A, Jaspers núm. 113 v.

[22] En una carta del 4 de agosto de 1898, escrita desde el Konstanzer Hof, Weber habla de sus «anormalidades» (GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1). Marianne lo convierte en «mi disposición enfermiza» (*L* 249).

[23] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, Max a Helene Weber, 23 de julio de 1899.

[24] Marianne Weber a Emilie Benecke desde Urach, 19 de octubre de 1900 (Ana 446 Escrito 14): «Tenemos que calcular plazos muy, muy largos».

[25] GLA, sección 235, núm. 2643.

[26] *Ibid.*

[27] GStA Nl. M. Weber núm. 25, Weber a Rickert, 14 de junio de 1904.

[28] Marianne a Helene Weber, 28 de enero de 1900, SG.

[29] *Ibid.*, s. f. (1900).

[30] Marianne Weber a Emilie Benecke, 19 de octubre de 1900 (Ana 446): «Hasta ahora es el único, aparte de Fischer, que no me crispa los nervios con su manera de comprender el estado de Max». Georg Fischer era el director del Konstanzer Hof. A Marianne le «crispaban los nervios» sobre todo los médicos que veían el núcleo de los padecimientos de Weber en sus problemas sexuales.

[31] Wilhelm Arnold Ruopp, *Max Weber in Urach*, manuscrito en el Archivo de la Ciudad de Urach; una copia le fue enviada amablemente al autor el 31 de marzo de 2003 por el archivista Walter Röhm.

[32] Marianne a Helene Weber, 10 y 26 de julio de 1900, SG.

[33] Marianne a Max Weber, julio de 1900, SG: «Verdad, entonces *me* haces el favor de no ser tan tímido».

[34] Marianne a Helene Weber, agosto de 1900, SG.

[35] *Illustrierter Führer durch Bäder, Heilanstalten und Sommerfrischen*, p. 180.

[36] Marianne a Helene Weber, 23 de junio de 1901.

[37] *Ibid.*,14 de febrero de 1908.

[38] Reinhard Heydenreuther, «"Kampf der Geschlechter" um Rechtspositionen: Zur Rechtsstellung der Frau im Deutschen Kaiserreich», en Barbara Eschenburg (comp.), *Der Kampf der Geschlechter. Der neue Mythos in der Kunst 1850-1930*, p. 305.

[39] *Cf.* Alfred a Max Weber, 2 de noviembre de 1899; Marianne a Helene Weber, 4 de septiembre de 1899, SG.

[40] J. Radkau, «Zwischen freier Liebe und Koitus interruptus. Sexualität in Psychiatrie und Patientenerfahrung um 1900», en Karin Tebben (comp.), *Frauen—Körper—Lust. Literarische Inszenierungen weiblicher Sexualität*, pp. 62-63.

[41] Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen (= Sexualität und Wahrheit 1)*, pp. 51-52.

[42] *Ibid.*, p. 51.

[43] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1, Max a Marianne Weber, 9 de agosto de 1898.

[44] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, Max a Helene Weber, 2 de mayo de 1896: «el trabajo va mejor que desde hace muchos años. Quizá también dos veces por semana subo corriendo el cerro del castillo de Heidelberg, en 10 minutos, de modo que cuando llego arriba siempre pienso que me va a estallar el pecho; eso pone la sangre en movimiento y es muy bueno».

[45] Marianne a Helene Weber, 23 de junio de 1901, SG.

[46] *Ibid.*,23 de abril de 1907.

[47] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1, Max a Marianne Weber, 19 y 21 de agosto de 1898.

[48] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, p. 182. En la homeopatía esta sustancia, administrada en dosis mínimas, se sigue utilizando hasta el día de hoy contra trastornos nerviosos. Una homeópata le dijo a este autor que al revisar este capítulo, imaginando que Weber fuera su paciente, siempre se le venía a la mente el bromuro de potasio.

[49] Marianne a Max Weber, s. f. (verano de 1898), SG.

[50] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1, Max a Marianne Weber, 5 de agosto de 1898.

[51] Max a Marianne Weber desde Vevey, 13 de abril de 1911 (11/7, 181): «Duermo regular, sin el remedio (es decir, con *bromo*)».

[52] Edvard Poulsson, *Lehrbuch der Pharmakologie für Ärzte und Studierende*, Leipzig, 8a. ed., 1928 (1a. ed., 1909), pp. 439 y ss., p. 437: El bromuro de potasio crea un «estado de embotamiento», «que impide que las impresiones corrientes del mundo exterior tengan un efecto perturbador. Después de grandes dosis el sueño no resulta reparador, sino que éste, a consecuencia de la lenta eliminación, es seguido por aturdimiento y cansancio».

[53] August Cramer, *Die Nervosität*, p. 385.

[54] Leopold Löwenfeld, *Pathologie und Therapie der Neurasthenie und Hysterie*, p. 624: «El tratamiento con medicamentos en casos de neurastenia e histeria ya no desempeña un papel trascendente, por lo menos en Alemania […] Entre las pocas sustancias medicamentosas a las que, a pesar de todo el escepticismo, se les puede seguir otorgando una cierta confiabilidad […] se encuentran en primer lugar las *preparaciones de bromuro*. Éstas se utilizan sobre todo, de manera particularmente frecuente, en estados neurasténicos». No

obstante, se desaconseja el consumo permanente. Tampoco se debía creer que la neurastenia se podía curar realmente con medicamentos. De manera similar se expresa otra obra de referencia estándar de la época: Otto Binswanger, *Die Pathologie und Therapie der Neurasthenie*, p. 433.

[55] El yerno de Eduard Baumgarten, Wilhelm Schoeppe, quien es médico, le dijo a este autor que, en vista de los medicamentos que estaba tomando Weber, éste simplemente se había «envenenado».

[56] Ya Lamprecht en su *Deutsche Geschichte* (segundo volumen complementario, p. 29) les dedicó amplias reflexiones a los padecimientos psicosomáticos de Bismarck, que no eran un secreto para la opinión pública debido a las largas y solitarias estancias del canciller en su propiedad en Warcino, en Polonia. Weber escribió en el margen de llibro «¡Chismes!». Se podría uno imaginar que estos padecimientos eran un tema dilecto de conversación en la casa paterna de Weber, donde se esperaba que llegara una época posterior a Bismarck; también a partir de ello se explica la atención que le prestaron a Schweninger y el «*affair* Schweninger». Friedrich Kapp era amigo del predecesor de Schweninger, Eduard Kohn, quien fue el médico particular de Bismarck de 1878 a 1883.

[57] Marianne a Helene Weber, 24 de marzo de 1903, SG.

[58] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1, Max a Marianne Weber desde Scheveningen, 14 de octubre de 1903 (?).

[59] Lo que «esto» significa no queda claro a partir del contexto inmediato; pero como en lo sucesivo (*L* 385) se sigue indignando sobre la formulación de Gross acerca de la «suciedad del erotismo no vivido», es de suponer que es a este pasaje al que se refiere la carta.

[60] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, Max a Alfred Weber, 2 de agosto de 1899; de manera similar, también el 29 de julio de 1904: la «condición principal» para conservar la salud era, «por supuesto, por lo menos después de mi inequívoca experiencia a este respecto en años anteriores: nada de trabajo científico de ningún tipo durante el semestre, sobre todo durante el primer semestre como docente, a pesar de que los nervios, estimulados por el habla, lo "quieran" particularmente: es la ruina segura». En Friburgo había cometido la «torpeza» de organizar él mismo sus seminarios *ab ovo*. O sea que, frente a Alfred, remite su colapso esencialmente a un exceso de trabajo.

[61] Es éste un tema recurrente en las cartas de Marianne a Helene; por ejemplo, el 10 de enero de 1904, SG: «Max duerme de verdad insuficientemente, todas las noches devora un queso *camembert* como una fiera y también durante el día necesita gran cantidad de sus remedios».

[62] Marianne a Helene Weber, 21 de marzo de 1903, Max «duerme de manera muy irregular, lo que constatamos siempre por la desaparición del queso».

[63] Marianne a Helene Weber, 12 de abril de 1904, SG.

[64] Weber a Lukács, 14 de agosto de 1916, en É. Karádi y É. Fekete, *op. cit.*, pp. 317-318.

[65] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, p. 88.

[66] Marianne a Helene Weber, 4 de septiembre de 1913, SG.

[67] *Cf. ibid.*,6 de abril de 1913: Max había «dormido terriblemente» y «tomado una cantidad espantosa de medicamentos para poder activar su trabajo».

[68] Marianne a Helene Weber, 8 de junio de 1906, SG: «Con ayuda del Veronal me mantengo en forma».

[69] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1, Max a Marianne Weber, 14 de octubre de 1903 (?).

[70] Edvard Poulsson, *Lehrbuch der Pharmakologie*, 8a. ed., Leipzig, 1928, pp. 36-37; Otfried K. Linde, «Chemie und Schlaf—Hoffnung und Hilfe für die Psychiatrie», en Otfried K. Linde, *Pharmakopsychiatrie im Wandel der Zeit*, p. 69.

[71] Edvard Poulsson, pp. 38 y ss. Según su *Lehrbuch*, el Veronal no salió al mercado sino hasta 1903, pero Weber lo tomaba ya en 1902.

[72] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1, Max a Marianne Weber desde Verchelli, 18 de abril de 1902.

[73] Marianne a Helene Weber, 7 de agosto de 1903, SG.

[74] Alfred W. McCoy, «Heroin aus Südostasien—Zur Wirtschaftsgeschichte eines ungewöhnlichen Handelsartikels», en G. Völger (comp.), *Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich*, vol. 2, p. 622.

[75] Matthias Seefelder, *Opium. Eine Kulturgeschichte*, p. 210.

[76] BA Koblenz, Nl. A. Weber, 197/87, 24 de junio de 1920.

[77] Georg Schwarz, *Ernst Schweninger*, pp. 64-65.

[78] Marianne a Helene Weber, 17 de mayo de 1901, SG.

[79] Marianne a Helene Weber, 7 de junio de 1902, SG.

[80] Desde Roma Marianne le escribe a Helene (s. f., aprox. en marzo de 1901) que va a «tratar de nuevo de dormir en el mismo cuarto que Max». Quien «por el momento al parecer duerme más que yo».

[81] *Ibid.*,23 de junio de 1901.

[82] *Ibid.*,2 de junio de 1901.

[83] *Ibid.*,17 de julio de 1901.

[84] Max a Marianne Weber, 26 de marzo de 1913 (II/8, 147): «La noche pasada dormí 12 horas brillantemente, como de costumbre, sin ningún tipo de ayuda. Sin duda ahora todo será diferente». El 31 de marzo escribe (GStA Nl. Weber núm. 30, vol. 2; en la *MWG* esta carta no está registrada bajo esta fecha): «el sueño, regular; pero la tan grande intranquilidad del año anterior está ausente. Claro que esta época desfavorable seguramente aún va a volver».

[85] GStA Nl. Weber núm. 30, vol. 4, 9 de mayo de 1915.

[86] Adolf Bach, *Geschichte der deutschen Sprache*, pp. 202-203, acerca del origen místico de muchos conceptos abstractos que en alemán terminan en *-heit* y *-keit*, como "realidad", *Wirklichkeit.* En 1906 apareció en Jena la tesis de doctorado de Robert Rattke, *Abstraktbildungen auf* –heit *bei Meister Eckhart*.

[87] Marianne a Max Weber, 10 de julio de 1898, SG.

[88] *Ibid.*,19 de agosto de 1898.

[89] De manera similar le escribe Marianne a Helene Weber el 4 de septiembre de 1898 (Ana 446 Escrito 14): «De ninguna manera se puede saber por anticipado cuándo llegará a estar realmente sano o "normal", es decir, cuándo superará el estado de debilidad sexual».

[90] Marianne a Helene Weber, 25 de febrero de 1899 (Ana 446 Escrito 15).

[91] *Ibid.*,18 de septiembre de 1898, Ana 446 Escrito 14.

[92] Lo que Hans W. Gruhle escribe en su manual (*Psychiatrie für Ärzte*, p. 112) acerca de las poluciones se salía del tenor de lo afirmado por los otros libros, y parece que hubiera sido escrito para Weber, a quien Gruhle admiraba. Las poluciones «se presentan en los neuróticos, histéricos y psicasténicos no sólo de manera anormalmente frecuente, sino que, sobre todo, constituyen el contenido de constantes reflexiones. Cuando el psicópata cavila una y otra vez acerca de si esa noche tendrá de nuevo una eyaculación, si se preocupa de la manera más viva que, como consecuencia, enfermará de manera incurable o que sus nervios se verán trastornados, etc., como es natural el padecimiento se consolidará cada vez más».

[93] Nicolaus Sombart le refirió al autor (el 15 de julio de 2000), que Eduard Baumgarten le había confesado que en su solitaria guardia nocturna frente al lecho mortuorio de Weber había destapado el cadáver y notado que Weber llevaba puesto un braguero inguinal, es decir que probablemente padecía de una hernia testicular. Algo similar le contó Baumgarten a su yerno, el médico Wilhelm Schoeppe (información verbal al autor del 8 de mayo de 2005). También existe una tradición oral según la cual Weber habría estado sexualmente impedido debido a un defecto físico. Una hernia de testículo no provoca por sí misma impotencia, pero ciertamente puede tener un efecto psíquico inhibitorio sobre quien la padece; al mismo tiempo, el braguero puede irritar la zona genital. ¿Era eso concretamente a lo que Marianne se refería con el «mal local»? En el reporte sobre la autopsia de Weber, SG, sin embargo, no se menciona ninguna anomalía en la zona genital.

[94] O. Binswanger, *Pathologie und Therapie der Neurasthenie*, pp. 277-278; también L. Löwenfeld (*Pathologie und Therapie der Neurasthenie und Hysterie*, pp. 214 y ss.) menciona las poluciones frecuentes como un fenómeno particularmente típico entre los trastornos sexuales que padecen los neurasténicos, y afirma que los «polucionistas—¡nótese el término!—con frecuencia presentan el estado nervioso general más triste». Hermann Oppenheim (*Lehrbuch der Nervenkrankheiten*, p. 1802) considera que las poluciones son tan importantes como causa de la neurastenia que aconseja «evitar el contacto de los genitales con la sábana por medio de una canasta de alambre o de algo similar».

[95] Marianne a Helene Weber, 19 de agosto de 1900, SG.

[96] Marianne a Max Weber, 17 de julio de 1901, SG.

[*] «Pero Maestro Iste tiene sus caprichos / y no acepta órdenes ni mandos / de pronto llega, en medio del sigilo / y se yergue en todo su esplendor.»

[97] Marianne a Helene Weber, 10 de diciembre de 1902; en *L*274, la misma cita textual *sin* las poluciones.

[98] *Ibid.*,23 de junio de 1901. No obstante, en el invierno la situación empeora también en Roma; el 6 de diciembre de 1901 Marianne escribe: «La noche pasada tuvo dos poluciones después de una interrupción

de seis semanas, y hoy se mantiene tranquilo; me tiene intrigada ver en cuánto tiempo superará las repercusiones». Se observa en cuán gran medida Marianne se ha hecho de una mirada clínica.

[99] Marianne a Helene Weber, 16 de enero de 1903, SG.

[100] Marianne a Helene Weber, 12 de noviembre de 1909, SG.

[101] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, p. 361.

[102] Paul Mantegazza, *Die Hygiene der Liebe*, pp. 121 y ss.

[103] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, p. 147.

[104] Marianne a Max Weber, 14 de agosto de 1898, SG.

[*] *Schnäuzchen* ("Hociquito") por lo visto es el mote cariñoso que la pareja usa para Marianne. [T.]

[105] *Ibid.*,15 de agosto de 1898.

[106] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, p. 141.

[107] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1, Max a Marianne Weber, 3 y 9 de agosto de 1898.

[108] Marianne a Max Weber, 7 de enero de 1900, SG.

[109] Marianne a Max Weber, 28 de diciembre de 1899, SG.

[110] Marianne a Max Weber, 19 de agosto de 1898, SG.

[111] Ana 446 Escrito 20 IV, folio 46; aunque nunca «confió que tuviera las fuerzas para superar todo lo que aquello implicaría». En 1890, para poder estudiar medicina siendo mujer hubiera tenido que irse al extranjero, por las condiciones reinantes en la época.

[112] Marianne a Helene Weber, 4 de septiembre de 1898, SG. Le sigue una frase más enigmática aún, pero para la cual puede contar con la comprensión de Helene: «Él [el médico] y Max quisieron quitarme algo de mis "ilusiones"—quizá para hacer parecer que la transición a un estado de normalidad es tanto más deseable—. Tú sabes con cuánta autocrítica se juzga Max a sí mismo, y naturalmente que al médico le comunicó muy poco sobre el aspecto moral del asunto». ¿Cuáles son las «ilusiones» de Marianne?, ¿por qué no habría de desear la transición a la normalidad?, ¿qué significa en este contexto la «autocrítica» y qué el «aspecto moral»? ¿Tiene Weber sentimientos de culpa porque cree que ha corrompido su sexualidad mediante fantasías «perversas»? ¿Cree acaso que Marianne no comprende el estado en el que él se encuentra y por lo tanto no se da cuenta de lo importantes que serían las relaciones sexuales normales para su restablecimiento?

[113] Marianne a Helene Weber, 9 de septiembre de 1898, SG.

[114] *Ibid.*,18 de septiembre de 1898.

[115] Marianne a Helene Weber, 28 de marzo de 1900, SG.

[116] Título de una obra de teatro de Ibsen (1896). La influencia del fundador del drama «naturalista» en los Weber se puede contemplar repetidamente.

[117] Copia del original en GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1, Max a Marianne Weber, 4 de agosto de 1898.

[118] Charles-Louis de Montesquieu, *Meine Gedanken (Mes pensés)*, p. 279.

[119] Max a Marianne Weber, 19 de septiembre de 1903.

[120] Marianne a Max Weber, 18 de septiembre de 1903.

[121] Marianne a Helene Weber, 18 de septiembre de 1903.

[122] *Ibid.*,20 de octubre de 1902.

[123] *Ibid.*,26 de agosto de 1903. Marianne continúa: «pero sé que las últimas veces que pasaste con nosotros debiste haber tenido la impresión de que era mejor para *mí* estar sola con él; en esa época, en febrero, estaba yo tan terriblemente cansada y triste».

[124] Marianne a Helene Weber, 26 de noviembre de 1901.

[125] *Cf. ibid.*,15 de febrero de 1904, incluso todavía el 19 de octubre de 1910 y el 31 de enero de 1911: «el tan necesario *viaje primaveral* de desintoxicación».

[126] Marianne a Helene Weber, 3 de septiembre de 1916, SG: «Todavía en ese entonces Max era capaz de disimular *cuán terriblemente* sufría en esa época y cuán desesperado estaba (es decir, no en Constanza sino después en Urach, etcétera).»

[127] Marianne a Helene Weber, 29 de enero de 1902, SG.

[128] *Ibid.*, 10 de febrero de 1902.

[129] *Ibid.*,28 de marzo de 1902. El 8 de noviembre otra vez, cuando Weber iba a impartir un seminario que finalmente canceló: «Pero eso cada vez es de verdad motivo de desesperación para ambos. Uno creería que se puede hacer valer el derecho de una cierta regularidad a la capacidad de rendimiento, o que ésta podría exigírsele al cielo».

[130] Marianne a Helene Weber, 16 de junio de 1903, SG. «La convivencia con las personas me hace bien psíquicamente, pero también agota mis nervios de manera desproporcionada.» Después de eso solía dormir mal y tener sueños angustiosos. Lo cual, en realidad, se podría considerar como una señal de que la psique también estaba involucrada.

[131] W. Hellpach, *Heilkraft und Schöpfung*, p. 85; J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, p. 88.

[132] Gertrud Bäumer, *Des Lebens wie der Liebe Band. Briefe*, p. 20.

[133] Marianne a Helene Weber, 11 de abril de 1903, SG.

[134] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, p. 137.

[135] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, 13 de octubre de 1895.

[136] Marianne a Helene Weber, 13 de abril y 22 de febrero de 1909, SG.

[137] Marianne a Helene Weber, 29 de marzo de 1908, SG.

[138] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, Max a Helene Weber, 14 de abril de 1898.

[139] Marianne a Helene Weber, 5 de marzo de 1900.

[140] Marianne a Helene Weber, 21 de septiembre de 1902, SG.

[141] Ana 446, Marianne a Emilie Benecke, 18 de diciembre de 1901.

[142] *Ibid.*, 15 de junio de 1903.

[143] *Ibid.*, 9 de junio de 1910.

[144] *Ibid.*, 29 de marzo de 1908.

[145] *Ibid.*, 10 de diciembre de 1905, 1 de octubre de 1906; 28 de julio de 1910, acerca de la inminente sesión de la federación feminista: «Por supuesto, me volverá a afectar tan horriblemente que tendré que recurrir a todos los medios para poder mantener a raya este maldito malestar durante los primeros días; esto será como una pesada nube que lo cubrirá todo».

[146] *Ibid.*, 5 de noviembre de 1918.

[147] *Ibid.*, 29 de marzo y 12 de abril de 1908.

[148] *Ibid.*, 2 de diciembre de 1911.

[149] *Ibid.*, 8 de noviembre de 1911.

[150] *Ibid.*, 25 de mayo de 1900.

[151] *Ibid.*, 3 de abril de 1905.

[*] Las clases de baile de salón durante la adolescencia eran una costumbre arraigada de la burguesía alemana. [T.]

[152] Marianne a Max Weber, 22 de julio de 1901. (La «Lili» de la que se trata en esta carta evidentemente no es la hermana de Max Weber, sino Lilli Hausrath, 1882-1965, una de las hijas de Adolf y Henriette Hausrath.)

[153] II/6, 798; Gotthard Schettler, «Ludolf Krehl 1861-1936», en W. Doerr (comp.), *Semper Apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386-1986*, vol. 2, pp. 114 y ss.

[154] Gudrun von Uexküll, *Jakob von Uexküll, seine Welt, seine Umwelt*, p. 82; Marianne a Helene Weber, 12 de enero y 14 y 29 de junio de 1909.

[155] Dmitri Chizevski no les concedió ni una mención en su *Russische Geistesgeschichte*.

[156] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, p. 85; Conrad Rieger, *Die Kastration in rechtlicher, sozialer und vitaler Hinsicht;* Paus Julius Möbius, *Über die Wirkung der Kastration*.

[157] H. W. Gruhle, *Geschichtsschreibung und Psychologie*, p. 140.

[158] Steven E. Aschheim, *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*.

[159] *Ibid.*, p. 332 n. Desde hace algún tiempo, también incluso en los Estados Unidos: Horst Baier, «Frie drich Nietzsche und Max Weber in Amerika», *Nietzsche-Studien*, pp. 430-436, donde se lee acerca de Robert Eden, *Political Leadership and Nihilism. A Study of Weber and Nietzsche*.

[160] Marianne a Helene Weber, 1 de abril de 1901, SG.

[161] *Ibid.*,19 de octubre de 1900.

[162] Ana 446, 24 de octubre (de 1900), Urach.

[163] Marianne a Helene Weber, 7 de enero de 1908.

[164] *L* 276-277: el propio Weber externó que no era la renuncia a su cátedra como profesor lo que le pesaba sino la falta de comprensión de su esposa en ese punto, puesto que «ningún médico fue tan honesto como para poder convercer a Marianne de ello».

[165] Marianne a Helene Weber, 11 de junio de 1900; 26 de noviembre de 1901, SG: «como a ti te atormentaba la duda de si Max no podría salir de su estado mediante un *acto de voluntad*, y yo me preocupaba de que él lo percibiera y se fuera a sentir herido». Marianne Weber a Emilie Benecke, 15 de mayo (de 1900), aparentemente refiriéndose tanto a su hijo Otto como a Max Weber. «Verás, yo creo que también la "enfermedad de la voluntad" *sí* es un síntoma de fatiga en un estado *no histérico*, y debe ser juzgada como tal. A los sanos—por ejemplo a Mamá—siempre les resulta difícil imaginarse que las enfermedades nerviosas estén condicionadas también *psíquicamente*, por una alimentación equivocada de los nervios, etc., y que a éstos no se les puede ayudar en *primer* lugar mediante una acción sobre el estado de ánimo.»

[166] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, pp. 359 y ss.

[167] Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*.

[168] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1, Max a Marianne Weber, 19 de agosto de 1899.

[169] *Ibid.*, vol. 4, Max a Helene Weber, 23 de julio de 1899.

[170] Ana 446 Escrito 15, s. f.

[171] Marianne a Helene Weber, 13 de abril 1906, SG.

[172] *Ibid.*, 10 de marzo de 1907.

[173] *Ibid.*, 29 de noviembre de 1907: «Nuestro hijo mayor trabaja, pero todo el tiempo toma muchas cosas de farmacia, puesto que la irritabilidad funcional sigue siendo igual de fuerte, pero esto es llevadero mientras no se sienta lleno *de melancolía*».

[174] Max Weber a Else Jaffé, 3 de abril de 1919.

[175] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, p. 79.

[176] O. Binswanger GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, 20 de junio de 1899.

[177] Marianne a Helene Weber, s. f. (¿verano de 1907?).

[178] O. Binswanger, *Pathologie und Therapie der Neurasthenie*, p. 58.

[179] *Ibid.*, p. 146.

[180] Ignaz von Döllinger (1799-1890), líder espiritual de los veterocatólicos, quienes rechazaban el dogma de la infalibilidad del papa, representó al parecer la principal fuente de Weber respecto a Ligorio (II/5, 215).

[181] Robert Grassmann, *Auszüge aus der… Moraltheologie des Heiligen Dr. Alphonsus Maria de Liguori und die furchtbare Gefahr dieser Moraltheologie für die Sittlichkeit der Völker*.

[182] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, núm. 113.

[183] Jaspers considera que esta predisposición de Weber es un hecho, al igual que Eduard Baumgarten. *Cf.* al respecto M. Sukale, *op. cit.*, p. 196: Hanna Arendt habría creído que Weber padecía de *ejaculatio praecox*. Baumgarten lo habría negado e insinuado que «Weber era masoquista y que Else Jaffé habría satisfecho su deseo». También Lukács habría sabido al respecto por su amistad con Marianne.

[184] Lo mismo se puede decir de Marianne: «Las modernas psicología y psicología juvenil han descubierto que las vivencias juveniles no superadas en el ámbito de lo sexual son la causa más frecuente de las enfermedades neuróticas», escribió después (*Die Frauen und die Liebe*, p. 18) como si se tratara de un hecho comprobado. Es seguro que, al hacerlo, pensó en su esposo.

[185] A Leo Popper, 9 de octubre de 1910, en É. Karádi y É. Fekete (comps.), *op. cit.*, p. 150.

[186] Klaus Lichtblau, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland*, p. 334 n.

[187] De manera también un tanto indirecta, J. y S. Frommer, «Max Webers Krankheit—soziologische Aspekte der depressiven Struktur», *Fortschritte der Neurologie und Psychiatrie*, p. 168: Con «demonios» se podría «estar refiriendo a manifestaciones involuntarias de excitación sexual».

[188] Marianne a Helene Weber, 10 de mayo de 1905, SG. Las metáforas del sufrimiento no son siempre iguales; el 23 de julio de 1905 habla de las «cadenas que el destino le ha impuesto».

[189] *Ibid*., 21 de diciembre de 1905.

[*] «Pues aun si aparece, tentándonos, un demonio / actúa la virtud, que permanece a salvo.»

[190] *L* 200, «Pero la niña hace lo que su propio demonio le dicta». Sin embargo, en *LE*45 la joven Marianne considera su propia egoísta ansia de notoriedad como un «demonio»: «Oh, entonces comencé a combatir al demonio que me dominaba».

[191] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, pp. 125 y ss.

[192] Carl Ludwig Schleich, *Vom Schaltwerk der Gedanken*, pp. 254 y ss. Nos podemos formar una idea de la imagen que la histeria tenía en Weber por sus observaciones sobre una cuñada «histérica» y la «falta de sensibilidad con la que ella, tal y como lo hacen los histéricos, trataba a su entorno» y a su padre (II/5, 97).

[193] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, pp. 134-135.

[194] Acerca de la relación intelectual con Hellpach, aunque sin una revisión precisa de la relación personal, *cf*. Sabine Frommer, «Bezüge zu experimenteller Psychologie, Psychiatrie und Psychopathologie in Max Webers methodologischen Schriften», en Gerhard Wagner y Heinz Zipprian (comps.), *Max Webers Wissenschaftslehre*, pp. 248-253.

[195] W. Hellpach, *Wirken im Wirren*, vol. 1, p. 494.

[196] Como reconoce Hellpach con sinceridad en sus memorias (*Wirken im Wirren*, pp. 413 y ss., 418), fueron los honorarios que percibió por *Nervosität und Kultur* (1902), obra por la cual Weber fijó su atención en él (*PE* 93 n.), y que se encontraba muy de acuerdo con las tendencias de la época, los que le permitieron tener un estándar de vida más elevado, de modo que de cuando en cuando podía comer en el restaurante Schwarzes Ferkel, el favorito del Estado mayor.

[197] En su segunda réplica a la crítica de Karl Fischer a *La ética protestante* Weber observa, utilizando su guiño favorito de experto: «como toda persona bien informada debe saber», «la "psicología de la religión" que trate lo "vivencial, lo irracional del proceso religioso como "proceso patológico", a pesar de todas las imperfecciones y apresuramientos, será aquella que eventualmente prometa rendir *más* para explicar los efectos *"caracterológicos"*, aquí considerados, de determinado tipo de religiosidad y que quizá ocasionalmente *ya haya* rendido más que lo que *puede* rendir el trabajo de teólogos "comunes y corrientes"» (*PE* II 50). Se reconoce su curiosidad por la psicopatología aun cuando con muchas reservas, sobre todo en tanto que despotrica, echándole una indirecta a Lamprecht (sin mencionar su nombre), contra la «superstición de creer en una importancia muy específica de la "psicología" para la historia» (*PE* II 50-51).

[198] La primera carta de Weber a Lamprecht data del 31 de marzo de 1905; la última, del 15 de enero de 1907.

[199] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, p. 15.

[200] W. Hellpach, *Wirken im Wirren*, pp. 494-495. En 1913, no obstante, Weber reaccionó de manera defensiva cuando Hellpach—que ya en ese entonces era profesor ordinario de psicología en la Universidad de Karlsruhe—empezó a sondear la posibilidad de habilitarse en Heidelberg. En esa época Gruhle y Jaspers ya eran los asesores de Weber en cuestión de psicología. Sin embargo, le prometió a Hellpach interceder en todo momento para que sus ensayos fueran admitidos en el *Archivo* (II/8, 276 y ss.)

[201] En la *MWG* Forschungstelle [Oficina de Investigación para las Obras Completas de Max Weber] de la Academia Bávara de Ciencias, en Múnich, se conserva el ejemplar de Weber del libro *Hysterie* de Hellpach, con numerosas anotaciones de su mano. Hellpach relaciona la predisposición histérica del proletariado con su «manipulabilidad»; en un pasaje de éstos (p. 472) Weber anota al margen: «en esta forma, ¡tonterías!». Pero ocasionalmente hace suya la tesis de Hellpach, desilusionado de la socialdemocracia, cuando al final de su primer tratado sobre Rusia hace la polémica afirmación: «Acostumbra a sus pupilos a la sumisión ante los dogmas y autoridades del partido, al fracasado espectáculo de huelgas masivas y al disfrute pasivo de ese […] enervante griterío de sus prebendados forzosos (*Presspfründner*), es decir, a un "histérico disfrute afectivo" que sustituye y reprime el pensamiento económico y político» (I/10, 272). Pero, por lo general, Weber más bien suele criticar la flemática bonhomía del socialdemócrata típico.

[202] *Cf*., no obstante, la distanciada observación de Weber (p. 125 n.) de que le resultaba «desconocido» qué posición adoptaban los «especialistas de manera individual» frente a las «construcciones» de Hellpach en la última parte de su *Hysterie*. Llama la atención que Weber ya no mencione a Hellpach en las «Anticríticas» a *La ética protestante* cuando trata el tema de la histeria.

[203] W. Hellpach, *Heilkraft und Schöpfung*, p. 9.

[204] W. Hellpach, *Grundlinien einer Psychologie der Hysterie*, Leipzig, 1904, p. 366.

[205] GStA Nl. M. Weber, Max Weber a Hellpach, 10 de septiembre de 1905: «Pues la circunstancia de que naturalmente la transformación de los criterios acerca de lo que se considera "contrario a la comunidad" debe entenderse como un "producto del desarrollo cultural que tiene un origen estrictamente causal" y que es tarea de la ciencia, por ejemplo, entender por qué un hombre que en condiciones anteriores hubiera sido considerado un genio hoy sería considerado "para el manicomio" […] Esa circunstancia no convierte a esta cuestión de la historia de la cultura en objeto de la patología».

[206] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, p. 59; W. Hellpach, *Nervenleben und Weltanschauung*, pp. 45 y ss.

[207] W. Hellpach, *Wirken im Wirren*, pp. 495, 496.

[208] GLA Karlsruhe, 69N, 284, 22 de abril de 1949.

[209] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, Max Weber a Hellpach, 31 de marzo de 1905; R. Chickering, *Karl Lamprecht*, p. 268.

[210] Si se considera la furia con la cual Weber denosta a Lamprecht como «charlatán», asombra la atención con que, no obstante, leyó partes de su *Deutsche Geschichte [Historia alemana]*, además de que hizo anotaciones al margen, en parte positivas, sobre las declaraciones de Lamprecht en el primer volumen complementario, acerca de Richard Wagner, para Lamprecht el primer gran triunfo de su «era de la irritabilidad».

[*] «Órgano de licores.» [E.]

[211] Karl Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, primer volumen complementario, pp. G4 ss.

[212] Walter Goetz, *Historiker in meiner Zeit*, p. 304. Cuando tras la temprana muerte de Lamprecht (1915) Goetz se convirtió en su sucesor, un contrincante de Lamprecht apuntó, triunfante: «¡Con Goetz finalmente se encontró una tapa para la cloaca!». Hans Schleier, *Karl Lamprecht—Alternative zu Ranke*, p. 30. También esta cita textual arroja luz sobre el hecho de que la «cultura del conflicto» académica de esa época a veces era sorprendentemente vulgar, y que Weber, con sus violentos ataques, no se salía de lo que se consideraba normal, como sí sucedería en el panorama científico de la actualidad. Además, se reconoce cómo la idea de la suciedad unía a los oponentes de Lamprecht.

[213] Karl Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, segundo volumen complementario, p. 6; ejemplar de Weber en la *MWG* -Forschungsstelle de la Academia Bávara de las Ciencias en Múnich.

[214] R. Chickering, *Lamprecht*, p. 440.

[215] Karl Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, segundo volumen complementario, p. 3. En la p. 4 continúa diciendo que la historiografía debe estar fundamentada «en los procesos vitales inconscientes de la comunidad humana»; al respecto, Weber anotó «¡Mística!». Pero «mística» no era para Weber una palabra ofensiva.

[216] R. Chickering, *Lamprecht*, p. 273, habla del «*imperious behaviour*» de Lamprecht, debido al cual se habría roto su relación de colegas con Erich Marcks.

[217] *Kölner Volkszeitung*, 14 de octubre de 1911, en GLA, sección 235, núm. 2634.

[218] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, Max Weber a Hellpach, 5 de abril de 1905.

[219] Karl Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, segundo volumen complementario, p. 61.

[220] Karl Lamprecht, *Einführung in das historische Denken*, p. 48.

[221] Karl Lamprecht, *Der Kaiser. Versuch einer Charakteristik*, pp. 18 y ss.

[222] Según Whimster en *WuZ*386 y ss.

[223] Thomas Mergel, «Evolution, Entropie und Reizsamkeit. Naturwissenschaftliche Kategorien im Lamprecht-Streit», en Ulrich Muhlack (comp.), *Historisierung und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland im 19. Jahrhundert*, pp. 211 y ss.

[224] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, núm. 113, v. El único estudio realizado hasta ahora sobre el padecimiento de Weber es de una pareja de psiquiatras: Jörg y Sabine Frommer, «Max Webers Krankheit», p. 161-161. Los autores se basan casi de manera exclusiva en la *Biografía* escrita por Marianne Weber, partiendo del hecho de que «el acceso a otras fuentes que pudieran relativizar la visión de *Marianne* era difícil o imposible». Los temas impotencia y masoquismo no aparecen en su estudio, por lo menos no de manera explícita, y sólo se hace una alusión velada al tema de las poluciones, tan frecuente en la correspondencia weberiana (p. 168). Aunque el mismo Weber había «interpretado» su enfermedad «en primer lugar como una alteración nerviosa incomprensible basada en causas físicas», los autores

consideran, por el contrario, que el diagnóstico más plausible era una «dolencia neurótica-depresiva» (p. 168). Esto no aporta mucho, pues incluso desde la perspectiva de los psiquiatras modernos la «depresión» es un «cuarto de cachivaches» terminológico (Alain Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, p. 173). Incluso Edward Shorter (*A History of Psychiatry*, pp. 320-321), quien por lo demás es un panegirista del supuesto progreso que ha hecho la medicina para el alma al pasar del psicoanálisis a los psicofármacos, señala que el diagnóstico de «depresión» padece de inflación desde el *boom* de los psicofármacos. El concepto «depresión» ya existía en el vocabulario de Weber; sin embargo, en ese entonces era más un término de un lenguaje lego culto que de la medicina. Weber sólo lo utiliza esporádicamente para hablar de su estado de salud. Aun cuando en esta descripción, en aras de la brevedad, se caracteriza el padecimiento de Weber como «depresión», se debe tomar en cuenta que este «diagnóstico» como tal no implica una respuesta a la pregunta, interesante sobre todo en la actualidad, de cómo el propio Weber vivía su padecimiento y qué impulsos intelectuales le aportaba.

[225] Richard Wilstätter, *Aus meinem Leben*, p. 243.

[226] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers núm. 113 v.

[227] K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, edición de Hans Saner, obra póstuma, vol 1.

[228] II/9, Max Weber a Lisa von Ubisch, 1 de enero de 1917.

[229] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, p. 112.

[230] Marianne Weber a Emilie Benecke, el 9 de diciembre de 1900 (Ana 446) acerca de su hijo Otto: «Durante la Edad Media él hubiera buscado y encontrado la guía que necesitaba probablemente en un monasterio—él mismo hizo alguna vez un comentario burlón al respecto—y tal vez en una asociación autoritaria de esa época, que le exigiera ciertos rendimientos en el trabajo, hubiera vuelto a ser relativamente sano y productivo».

«Una especie de construcción espiritualista de la economía moderna»

La ética protestante y la búsqueda infructuosa de la redención por el espíritu

El impulso espiritualista original para La ética protestante

El 2 de abril de 1905 Weber le escribe a Rickert: «Trabajo, ciertamente bajo terribles tormentos, pero al menos logro hacerlo una hora diaria». Se trata de un «ensayo histórico cultural: la ascesis del protestantismo como base de la moderna *cultura profesional,* una suerte de construcción «espiritualista» de la economía moderna» (*L* 359).[1] Parecería como si se tratara de un ensayo nuevo, pero éste fue incorporado más tarde como segunda parte del tratado *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cuya primera parte ya se había publicado en 1904 en el *Archivo de Ciencias Sociales y Política Social*. Apenas en esta segunda parte el ascetismo se convirtió, junto con la idea de la profesión, en el tema principal; con este nexo entre profesión y ascetismo se completó la famosa «hipótesis weberiana». Lamentablemente sólo contamos con muy escasos testimonios sobre la génesis de esta obra, y la carta a Rickert es el documento más conocido.

Todos aquellos que tienen el pensamiento enfocado en una dogmática weberiana y pretenden descubrir al *verdadero*

Weber detrás de tantas citas individuales, basadas en posiciones diversas, de inmediato interrumpirán a su héroe para corregirlo, diciendo que ésa no habría sido su postura real, dado que más tarde rechazó expresamente esa interpretación «espiritualista» al subrayar que con *La ética protestante* sólo había querido elaborar en torno a *una* componente de la génesis del capitalismo moderno, sin querer negar, en modo alguno, la importancia de las condiciones económicas.[2] «Construcción» sugiere un elemento del juego mental; «espiritualista» (que para ese entonces tendía a adquirir una connotación de «espiritista») figura entre comillas. Efectivamente, más tarde Weber hizo énfasis en que uno no debía malinterpretar la «ética protestante» como expresión de una concepción del mundo espiritualista que hacía dominar el espíritu sobre los sentidos, y se distanció de Hans Delbrück, quien, al igual que muchos otros posteriormente, convirtió esta obra en un arma contra el «materialismo» (*PE* II, 326). «Debo oponerme a ello—comenta Weber—; yo soy mucho más materialista de lo que cree Delbrück» (*WzG* 202). Pero Weber no es ninguna sustancia puramente espiritual, supratemporal y siempre idéntica a sí misma; por eso vale la pena dedicarse a su biografía.

Nunca antes alguna de sus áreas de trabajo había surgido de tal manera de él mismo, sin ningún impulso externo, como la «ética protestante», su primer gran tema después de su colapso. Y en él salta a la vista que lo que le interesa es, ante todo, la pregunta por la fuerza del *espíritu*.[3] Al principio todavía pone entre comillas el «espíritu» del capitalismo, pero más adelante las omite. Para Weber el «espíritu» no era mera metáfora, sino—al menos potencialmente—un poder; «*El Señor es el Espíritu, pero donde está el Espíritu de Dios, ¡está la libertad!*», había sido el lema de su confirmación (*JB* 24).

Según señala Troeltsch, el espiritualismo, la fe en el espíritu redentor, fue, en aquel tiempo, «la religión secreta de los cultos»…[4] y fue también la religión del propio Troeltsch.[5] Para Weber como joven estudiante, en la casa de los Baumgarten, el «espiritualismo» adquirió un cariz sospechoso como elemento de una religiosidad rígida y apartada de la realidad (*JB* 110), y la pregunta de si en su propio ser dominaba el espíritu se volvió vital para él más tarde, durante su padecimiento.

Roma y el interés por la historia de las religiones

En los años entre 1901 y 1903, que precedieron a la redacción de *La ética protestante*, Weber pasó largos periodos en Roma; él y Marianne debieron sentir que la «ciudad eterna» le hacía bien. Todavía en el propio ensayo menciona la opinión de que entre los protestantes se come mejor y entre los católicos se duerme mejor (*PE* 6; *EP* 84). Ésta la había tomado de la tesis doctoral de su discípulo Martin Offenbacher sobre *Confesión y estratificación social*, que le aportó ideas decisivas para *La ética protestante*, pero cuyo autor nunca recibió mayor reconocimiento en el círculo de Weber. Ante la inminente deportación, en 1942 se quitó la vida y figura hoy bajo el número 1 530 en la lista de Nuremberg de las víctimas del Holocausto. Sólo las notas de pie de página de *La ética protestante* dan testimonio de la importancia que tuvo para Max Weber.

Si la *religión* se convirtió en el nuevo gran tema de Weber, que lo mantuvo cautivado hasta el final de su vida, esto en realidad encaja de manera ideal con sus estancias en Roma: hay pocos lugares en Europa donde se sienta con tanta intensidad el poder de la religión. No obstante, nada hubiera sido más obvio que involucrarse allí con la historia de la

Iglesia católica, el papado y el sistema monacal; cada paseo hubiera dado motivo para nuevas inspiraciones, y Weber era bastante receptivo a tales estímulos externos si coincidían con su propia disposición anímica. ¿Cómo se explica que justamente en Roma alguien se sienta colmado por el poder espiritual del puritanismo angloamericano?

Pero el intelecto—y menos que ningún otro el de un Max Weber—no es mero espejo del mundo exterior, sino que se desarrolla a menudo en una cierta dialéctica frente a los estímulos externos. Weber no fue el primero en descubrir en tierras meridionales la idiosincrasia del norte; en esta experiencia lo precedieron muchos pintores y escritores del norte. A pesar de frecuentes referencias, el catolicismo constituye una notable laguna en la sociología de las religiones de Weber, aunque se relacionaba para él con numerosas impresiones visuales, y pese a que había leído mucho sobre la historia de la Iglesia y de las órdenes católicas.[6] El tomo final de la *Ética económica de las religiones mundiales* debía tratar del «cristianismo de Occidente» (I/19, 28), pero éste ya no llegó a escribirlo Weber. Por lo visto, en sus años tardíos le atrajeron mucho más las religiones orientales, a pesar de que en su estudio tenía que empezar desde cero. Parece que a lo largo de toda su vida sintió un bloqueo interno, tanto intelectual como emocional, frente al catolicismo. En su juventud había lamentado que Bismarck hubiese dado por terminada la *Kulturkampf* (*JB* 234, 250), y aún más tarde, a pesar de su crítica a los métodos aplicados por Bismarck en la lucha contra la Iglesia, vivía en él en cierta medida un «combatiente cultural», que consideraba como desgracia nacional la creciente influencia política del Partido del Centro, pese a que éste era un contrapeso contra la arbitrariedad del káiser y de los *Junker*. La histeria de masas en Lourdes, que le hizo brotar «el sudor frío en la frente», le

había repugnado y echado por tierra todas las ideas de una racionalización progresiva en la modernidad. «No será fácil encontrar una excitación nerviosa de una magnitud comparable.»[7] Durante su estancia en el Konstanzer Hof leyó la novela de Zola sobre Lourdes y observa que la descripción que en ésta se hace de la «jerarquía infernal» de la «pandilla negra» de clérigos alrededor de la gruta milagrosa está «estupendamente lograda».[8]

El 28 de febrero de 1902 Marianne escribe desde Roma: «Max está en una biblioteca; lee mucho sobre la organización de conventos y órdenes religiosas».[9] Él dominaba lo suficiente el latín para poder hacer uso de los acervos bibliotecológicos correspondientes, e incluso hablaba italiano «con alguna elegancia y brío».[10] Las órdenes religiosas debieron atraerle mucho más que la jerarquía eclesiástica, pues si en alguna parte podía encontrar pasión religiosa, vida disciplinada y fraternidad, era allí. Sobre todo entre los jesuitas, tan odiados por los anticlericales, reconoció una forma de ascetismo cristiano de alto desarrollo racional, «emancipado tanto de la anárquica huida del mundo como del continuo atormentarse por puro virtuosismo»: éste se convierte «en un método sistemático y racional de conducción de la vida, con el fin de superar el *status naturae*, sustrayendo al hombre del poder de los apetitos irracionales y devolviéndole su libertad ante el mundo y la naturaleza; de ese modo se aseguraba la primacía de la voluntad planificada» (*PE* 78; *EP* 191). Se trata de la superación de la naturaleza en la que el propio Weber buscaba aparentemente su redención en ciertas épocas de su vida. En ese sentido, la naturaleza significaba «el poder de apetitos irracionales», nada que se parezca a una naturaleza espiritual colmada de sentido.

Más tarde Weber hasta valora los conventos como origen

de la racionalidad moderna en un sentido amplio, incluso económico, y en especial de la economía del tiempo: «El monje es el primer hombre que vive de manera racional, que persigue metódicamente y con recursos racionales un fin: el más allá. Sólo para él tañe la campana; sólo para él las horas del día están divididas para la oración. La economía de las comunidades monacales fue *la* economía racional» (*WG* 311). En ese caso, ¿no hubiese sido natural acometer *este* tema desde un principio en Roma, en 1902-1903?

Pero en combinación con el monacato, el ascetismo hubiese sido un tema convencional. Lo inusitado y sorprendente fue, en cambio, elaborar el ascetismo como un elemento en la historia del protestantismo, y más aún con miras al mundo angloamericano, como fuente de energía original del protestantismo combativo. Esto constituía un contraste radical con el teólogo Albrecht Ritschl (1822-1889), un luterano «Bismarck en la cátedra» (Otto Baumgarten) de la época de estudios de Weber, quien había escrito una historia totalmente despectiva del pietismo, en tres tomos, y para quien todos los elementos de ascetismo y mística en el protestantismo eran elementos extraños de origen católico.[11] Lo que emocionaba a Weber era precisamente ese ascetismo protestante que no se institucionaliza como tal, que no se protege del mundo a través de muros conventuales, reglas de órdenes religiosas y presiones externas, pero en cambio se arraiga tanto más en el hombre a través de presiones internas, adoptando la forma de un ascetismo *intramundano*. Era ese ascetismo el que se relacionaba con la experiencia weberiana de sí mismo.

¿Existió desde el principio el interés de Weber por la religión?

En la investigación weberiana existe una tendencia a la sobredeterminación de *La ética protestante*, como si en vista de todos los antecedentes Weber no hubiese podido más que escribir esta obra. Quienes afirman que en Weber todo habría estado dispuesto desde un principio pretenden reconocer los orígenes de este escrito aún antes de la enfermedad. También Max y Marianne en ocasiones han tratado de ubicar los antecedentes de estos trabajos en una fase muy temprana, entre otras razones para subrayar la independencia de Weber con respecto a Sombart y Troeltsch. En una época posterior Weber afirmaba haber tratado el tema de *La ética protestante* ya en un curso en 1898.[12] En la Navidad de 1875 el norteamericano de origen alemán Friedrich Kapp le había regalado a Max Weber, entonces de 11 años de edad, la autobiografía de Benjamin Franklin («a mi querido joven amigo de parte de su viejo amigo»), que más tarde llegaría a brindarle uno de sus testimonios principales. Sin duda Max la leyó detenidamente, tanto más por cuanto admiraba a Kapp. Éste, sin embargo, detestaba la tradición puritana de los Estados Unidos.

La *Biografía* de Marianne causa la impresión de que *La ética protestante* se habría ido preparando desde los años juveniles de Weber gracias a influencias paternas y maternas; de la familia paterna por el ejemplo del empresario textil Weber de Oerlinghausen y la familia del empresario Möller de Brackwede, emparentada con aquél (*L* 398), todos de un ambiente archiprotestante, con influencias del movimiento pietista del redespertar (*Erweckungsbewegung*) del siglo xix; por el lado materno a través de la tradición de un calvinismo también relacionado con el empresariado. Sin duda esas influencias tuvieron importancia para Weber. Se puede observar cómo durante su recuperación, tras la crisis, buscaba nuevas fuerzas recurriendo a sus raíces espirituales familiares.

El respeto que de ahí en adelante Weber tributó siempre a las *sectas* no era en absoluto algo sobrentendido. A partir de *La ética protestante* se observa en él la convicción de que el fenómeno de la religiosidad en su forma original se da, ante todo, en las pequeñas comunidades, puesto que es allí, y no en las grandes iglesias estatales, donde se encuentran la fraternidad y la pasión religiosa. Gracias a Weber las sectas se convirtieron en un tema sociológico por su propio derecho. Más tarde definió a las sectas como fenómeno primigenio de la sociología de las religiones, que presentaba los mismos rasgos en todas partes y en todos los tiempos, e incluso se mostró impresionado por la «secta modelo» de los donatistas de la Antigüedad tardía (*S* 462), que bajo el lema «la Iglesia verdadera es aquella que sufre persecución y no la que persigue», desarrollaron un afán de martirio y desencadenaron una ola de suicidios, una aberración diabólica para la tradición cristiana reinante. Weber, sin embargo, estableció un paralelismo entre la Iglesia estatal y los fideicomisos que tanto odiaba (*S* 462), las tierras señoriales cuya inafectabilidad era garantizada por el Estado, de modo que sus poseedores no tenían que hacer mayores esfuerzos.

¿Por qué no el pietismo alemán en lugar del puritanismo?

Al reconocer la importancia de los modelos familiares podría uno preguntar por qué Weber tuvo que ir hasta Inglaterra y Norteamérica para encontrar ejemplos de la «afinidad electiva» entre protestantismo y capitalismo, cuando en realidad tenía ejemplos muy ilustrativos prácticamente a la puerta de su casa, en la tierra de Ravensberg, alrededor de Bielefeld, marcada por el movimiento pietista del redespertar, una región que en

aquellos tiempos estaba viviendo un proceso impetuoso de industrialización, y de manera similar en las zonas industriales de Wuppertal y Württemberg. Pero curiosamente Weber le prestó poca atención al pietismo alemán; sus conocimientos al respecto provenían casi exclusivamente de Ritschl.[13] Sin duda no dejó de advertir la parcialidad de éste, pero Weber debió sentir por la sensiblería del pietismo alemán un rechazo similar al que manifestaba el parco Ritschl. El pietismo no cuadraba con la concepción que había desarrollado Weber. Como socio del capitalismo necesitaba una religiosidad tajantemente individualista, y no una comunidad exaltada en Cristo.

Carl Hinrichs puntualiza el contraste que existe—pese a ciertas similitudes—entre el puritanismo anglosajón y el pietismo alemán: «el puritano anglosajón santifica el trabajo "en sí", el pietista alemán, el trabajo "para otros". En Inglaterra, con el puritanismo se inicia también el capitalismo; en Alemania, el socialismo».[14] Esto era una exageración; durante el siglo xix también el patriarcalismo de los *Junker* en las provincias prusianas del este buscaba, en casos típicos, la alianza con el pietismo; durante ciertas épocas Bismarck sostuvo contactos estrechos con el medio pietista de esa región. Pero eso precisamente podía volver sospechoso el pietismo a los ojos de Weber. Éste buscaba los orígenes ideal-típicos del capitalismo, y para eso no le servía el pietismo.

En 1902 había aparecido la primera versión—todavía en dos tomos—de la gran obra de Sombart sobre *El capitalismo moderno*, que más tarde acabaría siendo de seis tomos. También Sombart vio, al igual que Weber y a diferencia de Marx, el surgimiento del capitalismo, no en primer lugar como una cuestión de la acumulación del capital, sino de la génesis del *espíritu* capitalista, sólo que éste, en el caso de

Sombart, era totalmente mundano.[15] Weber pensaba tener que rebatir más tarde la suposición de que habría escrito *La ética protestante* primordialmente ante el desafío de Sombart. Cuando apareció el *Capitalismo* de Sombart, Weber no hubiese estado en condiciones de reaccionar con un golpe maestro comparable. En lugar de ello tuvo que tratar de lograr un perfil propio, concentrándose por lo tanto en *un* aspecto determinado al que analizaba con todo detenimiento, frente a la abundancia en ocasiones exorbitante de material en que se regodeaba Sombart. De esta manera, sacó de la necesidad virtud y gracias a ello justamente creó algo más duradero que Sombart, cuya presencia pública durante mucho tiempo fue muy superior a la de Weber.

En 1902 apareció otro libro presumiblemente importante para la *Ética protestante: Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, de William James (1842-1910), uno de los fundadores de la psicología norteamericana. Si bien es cierto que Weber sólo menciona en dos ocasiones a James, Hennis tiene buenas razones para atribuirle mucha mayor importancia a este autor, a quien Weber más tarde llega a conocer personalmente (*PE* I, 301).[16] El libro contiene 20 disertaciones, la primera de las cuales lleva el título *Religion and Neurology*, lo que en la versión alemana de 1907 se convierte en *Religion und nervöse Veranlagung [Religiónypredisposición nerviosa].*Al igual que Weber, James se siente un neurasténico terrible; si bien en su libro *The Gospel of Relaxation* (1899) ataca la filosofía reinante de las curas de reposo para los nerviosos, al años siguiente, cuando Weber se interna en Urach, él inicia un tratamiento en Bad Nauheim.[17] El autor estadunidense no trata la religión como un conjunto de dogmas y creencias sino como un paquete de *experiencias*, a las que no concibe como fenómenos culturales sino como productos de la naturaleza humana, inclusive de

estados patológicos; el libro estaba hecho como a la medida para conmocionar a Weber en el estado en que se encontraba en aquel entonces. Igual que en Weber, también en James se observa un amorodio a la naturaleza y él concluye con un ataque a la *natural theology* de los antepasados: «Nature has no one distinguishable tendency with which it is possible to feel a sympathy».[18] Pero no hay duda: la naturaleza es poderosa.

Aún más importante que William James fue presumiblemente la propia Marianne,[19] porque hay partes en que se traslapan *La ética protestante* y *Esposa y madre en el desarrollo jurídico* en la que Marianne estaba trabajando más o menos desde 1899. También en el libro de Marianne tiene presencia el protestantismo puritano con todo y su concepción del matrimonio, en concreto en relación con el surgimiento del *concepto del derecho natural del matrimonio*. Ante este tema, Marianne Weber siempre abriga sentimientos ambiguos. Por un lado reconoce la tendencia a la igualdad de todos los seres humanos, y por lo tanto también de las mujeres, inherente al derecho natural; por el otro, sin embargo, le irrita la tendencia del derecho natural hacia una concepción preponderantemente sexual del matrimonio y del destino de la mujer definido por su función reproductora. En este sentido, aprecia ante todo la postura básica puritana justamente en el aspecto sexual. Si bien la rigidez con la que los puritanos querían proscribir la sensualidad en el matrimonio parecería «antinatural» en la actualidad, al fin y al cabo era a «esa disciplina de la vida sexual masculina […] a la que los ingleses y los estadunidenses le deben la refinación de la relación anímica entre los sexos». Para la relación emocional entre los cónyuges dicha disciplina no sería perjudicial en lo más mínimo; por el contrario, «apenas al pasar a segundo plano la tensión meramente sexual […]

podía ocupar el centro el hondo sentimiento de la comunión anímica y espiritual de los cónyuges—la compenetración cada vez mayor de sus *almas*—como sentido del matrimonio» (*EM* 289). Se percibe en estas palabras la propia experiencia de Marianne.

¿Qué tenía de nuevo la «tesis weberiana»?

La «tesis weberiana» del nexo entre protestantismo y capitalismo aparece con tal frecuencia en forma abreviada y trivializada, y está vinculada al nombre de Max Weber con tal naturalidad en virtud de infinitas repeticiones, que hoy en día ya no resulta fácil percibir su carácter emocionante ni comprender el efecto global que despertó en su momento. En aquel entonces incluso un crítico reconoció el «planteamiento novedoso e interesante» (*PE* II, 11); pero ¿qué era realmente lo nuevo?

Al hablar de sentido del deber, un burgués ilustrado prusiano, y más aún un neokantiano, pensaba ante todo en Kant y en el imperativo categórico. En 1893, al hablar sobre la «constitución laboral agrícola» ante la Asociación para la Política Social, Weber destacó el «*concepto típicamente prusiano de la "verdammte Pflicht und Schuldigkeit"*»* como un aspecto psicológico del que supuestamente carecían los jornaleros de la Alemania occidental (I/4-1, 169). Esto no necesariamente implicaba una afirmación negativa acerca de dichos jornaleros, que incluso podían ser muy trabajadores, pero no lo eran por un sentido del deber sino por «interés propio». Por otra parte, «maldito deber» tampoco es indicio de una ética de trabajo con fundamentos *religiosos*.

Si se trataba de encontrar un fundamento religioso de la moral de trabajo, para un protestante alemán lo más obvio era recurrir al concepto luterano de la profesión (*Beruf*)** como

encomienda divina, tal como ya lo hacía Schleiermacher, el «Padre (protestante) de la Iglesia del siglo xix», y, como sucesor suyo, Albert Ritschl,[20] este último, ciertamente, con una punzada dirigida contra las sectas. La santificación luterana de la profesión le pareció a Weber algo nuevo en la historia del mundo, como trata de exponer en una nota de varias páginas de longitud (*PE* 34; *EP* 129-130), y constituye un punto central del primer ensayo aparecido en 1904. ¿No hubiese sido suficiente la idea protestante de la profesión para explicar el nexo entre el protestantismo y la dinámica económica moderna? Pero la idea de la profesión todavía tiene en Lutero un componente conservador, que remite a cada quien a su estamento de origen. Desde la perspectiva actual el «capitalismo moderno» de por sí ya no se caracteriza tanto por la identificación con una profesión determinada cuanto por la flexibilidad profesional, una tendencia que ya comenzaba a vislumbrarse en aquel entonces. «A la gente le cosquillea constantemente lo nuevo», observaba Schmoller ya en 1866 en los Estados Unidos, a diferencia de Europa, donde «miles se aniquilan en profesiones equivocadas».[21] Weber consideraba que los alemanes educados en el luteranismo no eran muy hacendosos; para él los grandes «pueblos trabajadores» eran los ingleses y los norteamericanos. Por consiguiente, el elemento de unión entre el protestantismo y el capitalismo debía buscarse ante todo en la cultura angloamericana, donde debía haber encontrado su forma más definida.

Con todo ello, no debemos olvidar que el hecho de que el moderno capitalismo industrial se desarrolló preponderantemente en el mundo protestante no fue descubierto apenas por Weber. Esta congruencia geográfica ya se estaba discutiendo desde el siglo xviii[22] y fue mucho más notoria en el pasado que hoy en día, cuando en Alemania

algunas regiones católicas han rebasado por amplio margen a ciertas comarcas tradicionalmente protestantes en cuanto a su éxito económico. El crítico de Weber, Rachfahl, señaló que el economista británico William Petty habría constatado ya en 1687, en su *Political Arithmetic*, que las regiones protestantes de Europa «reunían en su conjunto tres cuartas partes del comercio mundial» (*PE* II, 119). A consecuencia de esta crítica Weber se dedica a estudiar detenidamente a Petty, puesto que el pasaje citado podría tildar una de las tesis fundamentales de *La ética protestante* como «*plagio* inconsciente de Petty» (*PE* II, 159). Tampoco el descubrimiento de la importancia económica de los hugonotes para ciertas regiones alemanas que habían quedado despobladas a consecuencia de la guerra de los Treinta Años era, como tal, ninguna novedad; incluso había en Prusia una tradición que tendía a exagerar el papel pionero de los hugonotes en el desarrollo empresarial.[23]

La gran pregunta: cómo se relacionaban protestantismo y capitalismo

No era el hecho en sí el que estaba en tela de juicio, sino la manera en que debía pensarse este nexo.[24] Se ofrecía la suposición de que el nexo entre protestantismo y capitalismo no era tanto de tipo *directo* sino que se daba a través de un tercer elemento, común a ambos. Para un liberal culto resultaba lógico suponer que ese tercer elemento fuesen la Ilustración y la ciencia moderna, ya que ambas habían prosperado muy en especial en el terreno del protestantismo y era allí donde más avanzaba la secularización. Pero justamente frente a esa imagen alternativa de la génesis de la modernidad presentada por el crítico de Weber, Rachfahl (*PE* II, 211-212) resalta con mayor agudeza la peculiaridad de la tesis weberiana. Weber, precisamente, *no* buscaba el origen

del capitalismo en la Ilustración y la secularización, ni en la desintegración de los vínculos religiosos, sino, por el contrario, en la pasión religiosa. Con razón hacía hincapié en lo que conocía demasiado bien gracias a su propia tradición familiar: que a diferencia de la imagen que se observaba a menudo en el presente, el protestantismo, especialmente en su vertiente calvinista, había sido mucho más exigente frente a los creyentes que el catolicismo (*PE* 3; *EP* 79). Según la opinión generalizada, a la Ilustración le correspondía el mérito principal del surgimiento de la racionalidad; Weber, en cambio, reconoció un rígido proceso de racionalización en medio de la historia de la religión. Él estaba convencido de que la moderna ética profesional debía haber nacido de un impulso intenso que no encontraba ni en la Ilustración ni en el idealismo, sino sólo en la religión.

Dentro de la religión Weber, sin embargo, no se concentraba en la dogmática, sino en la literatura popular de edificación; en este punto el sociólogo se distinguía de los teólogos. Weber tenía conciencia de aquello que ha redescubierto la ciencia religiosa más reciente: que la religiosidad popular es un mundo aparte frente a la teología. Para él lo decisivo no fue tanto la influencia de la religión sobre la imagen del mundo, sino sobre la vida cotidiana, sobre el tipo humano y sobre el método de la conducción de la vida (*Lebensführung*). Y ese efecto no se podía deducir de forma lógica a partir de los dogmas, sino se podía concluir más bien de los escritos edificantes destinados al uso cotidiano de las personas sencillas. Era ante todo en ese nivel donde Weber creía ver el nexo entre protestantismo y capitalismo.

Desde una perspectiva actual, la base de las fuentes weberianas ciertamente era insuficiente, con mucho, para reconstruir la cultura religiosa popular de la modernidad

temprana.[25] Pese a su abundante bibliografía, no debe considerarse a *La ética protestante* cercana a las fuentes; esto se reconoce de inmediato al escrutar de cerca una de las fuentes principales de Weber, como lo es, por ejemplo, el *Pilgrim's Progress* de John Bunyan (1678-1685), que supuestamente en su momento fue el libro más difundido del mundo después de la Biblia y de la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis. Encontrar allí una afinidad *directa* con el capitalismo requiere una larga búsqueda. *Indirectamente* Weber la encuentra en lo que Ritschl denunciaría como una recaída en una justificación por las obras a la manera católica: cuando el Peregrino Cristiano le enseña al Peregrino Fiel que el «alma de la religión» consiste en «el ejercicio de la misma»; que la falta de dicho ejercicio desenmascara al «cristiano de dientes para afuera», y que el día del juicio no se preguntará «¿qué habéis creído?» ni «¿qué habéis dicho?», sino «¿qué habéis hecho?» y «según eso seréis juzgados».[26]

Un argumento usual contra la tesis weberiana solía ser que el auge del capitalismo se explicaba mucho mejor a partir de una codicia impía que del afán de vivir como Dios manda. Weber desde un principio tuvo presente esta objeción: el señalamiento de la *auri sacra fames*, de la «maldita codicia»; a él le agradaba el fragmento de la *Eneida* de Virgilio en que aparecía esta cita, y la rebatía del siguiente modo:

> La *codicia* de los mandarines chinos, de los viejos patricios romanos o de los modernos agricultores resiste toda comparación […] La *auri sacra fames* es tan antigua como la historia de la humanidad, en cuanto nos es conocida; y, en cambio, veremos que aquellos que cedían sin reservas a su *hambre* de dinero—como aquel capitán holandés que «por ganar bajaría a los infiernos, aunque se le chamuscase la vela»—no eran *en modo alguno* los representantes de aquella mentalidad de la que nació (y esto es lo que interesa), como *fenómeno de masas*, el "espíritu" del capitalismo. [*PE* 18; *EP* 103-104.]

Le parece importante destacar este punto, tanto más por cuanto Sombart enfatiza frente a él el capitalismo aventurero. Más tarde Weber se detiene aún más en este aspecto, añadiendo un pasaje detallado sobre mentalidad aventurera y de cazafortunas, una actitud que se encuentra en cualquier

parte pero que por sí misma nunca hubiese sido capaz de romper los vínculos premodernos con la tradición. En este punto se puede reconstruir la siguiente lógica: mientras el afán por acumular bienes no va más allá de un mero instinto natural, el mismo deseo natural de felicidad le impone sus límites: el aventurero que ha hecho fortuna disfruta su riqueza en lujosos palacios, con opulentos festines y bellas mujeres. Eso precisamente lo evita el puritanismo, instalando un mecanismo de constante reinversión del capital. Hablando en términos actuales, se podría decir que a Weber le interesaban primordialmente aquellas condiciones que aseguraban la *sustentabilidad* del capitalismo. Ésta es la cuestión central para Weber más que para Sombart porque, si bien el capitalismo de éste entraba en conflicto con la desidia natural del hombre, coincidía, por otra parte, con ciertos rasgos de la naturaleza humana, como la búsqueda de felicidad, mientras que el capitalismo weberiano contrariaba dolorosamente dicha naturaleza y búsqueda de felicidad.

¿Qué le confería permanencia a la disciplina de trabajo?

A pesar de que en el fondo contradice a la naturaleza humana, en Weber la «ascesis» entendida como trabajo incansable para fines económicos (*Erwerbsarbeit*) se convierte en una obligación perpetua hasta el presente. *¿Cómo se explica esta permanencia*? Curiosamente, esta pregunta no la plantearon con seriedad ni Weber ni sus críticos: ambas partes se fijaron a tal grado en el *origen* que sólo le dedicaron comparativamente poca atención a los motivos de la *permanencia*. En el dramático final que cierra *La ética protestante* como un sorprendente golpe de timbal, Weber se refiere a la persistencia del ascetismo laboral hasta su propio presente, describiéndola como una mutación. Según Richard

Baxter (1615-16919), el escritor puritano más citado por Weber, capellán del ejército de Cromwell y más tarde autor de la obra *El eterno reposo de los santos*, la preocupación por la riqueza sólo debía envolver los hombros de sus santos «como un manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo».

> Pero la fatalidad hizo que el manto se trocase en una jaula de hierro. El ascetismo se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo; no es extraño, pues, que las riquezas de este mundo alcanzasen un poder creciente y, en último término, irresistible sobre los hombres, como nunca se había conocido en la historia. La jaula ha quedado vacía de espíritu, quién sabe si definitivamente. En todo caso el capitalismo victorioso no necesita ya este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos […] En el país donde tuvo mayor arraigo, los Estados Unidos, el afán de lucro, ya hoy exento de su sentido ético-religioso, propende a asociarse con pasiones puramente agonales, que muy a menudo le dan un carácter en todo semejante al de un deporte. Nadie sabe quién ocupará en el futuro la jaula de hierro, y si al término de este monstruoso desarrollo surgirán nuevos profetas y se asistirá a un pujante renacimiento de nuevas ideas e ideales o, por el contrario […] a una petrificación china disimulada por una suerte de jactancia forzada. En este caso, los «últimos hombres» de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: «Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente». [*PE* 154; *EP* 286-287.][27]

En su momento, en su ataque al socialismo, Treitschke, lleno de satisfacción, había descrito a la sociedad burguesa como una «carcasa de hierro de desigualdad cultural»;[28] Weber convierte esa carcasa en jaula. Mientras que el lector, durante buena parte del tiempo, pudo tener la impresión de que Weber se identificaba con la ética profesional y la ascesis laboral fundada por el protestantismo, en esta parte final irrumpe de pronto una profunda tristeza e incluso una repulsión enconada, muy desconcertante para todos aquellos que celebran en Weber al pionero de los modernos procesos de racionalización.[29] En la revisión posterior de *La ética protestante* se enfatiza aún más este enfoque sombrío.[30]

Estas pocas frases tienen tal carga de pensamientos y alusiones que en una lectura reiterada se descubren cada vez nuevos aspectos. ¿Qué idea tendría Weber del impulso que desencadenaría este acontecer que marcó el destino del mundo? Al principio define «la fatalidad» como sujeto histórico; luego, «el ascetismo»; más tarde «las riquezas de

este mundo». El trabajo y el rendimiento del trabajo en realidad sólo debían ser medios en el camino a la redención, pero adquieren una autonomía insidiosa, de modo que los seres humanos ya no logran liberarse de ellos; esto recuerda la insidia de los «remedios» para dormir, el recurrente tema privado de los Weber. El espíritu religioso se ha minado a sí mismo por el éxito demasiado contundente de esos medios suyos; no fue él quien alcanzó la eternidad por este conducto, y no fue por el poder de la religión que la monomaniaca obsesión por el trabajo ha perdurado y conquistado al mundo. La dureza férrea, y no la religión, mantiene su estabilidad como sujeto de la historia. Ya en un pasaje anterior apareció en *La ética protestante* el calificativo «férreos»:

> En lugar del pecador humilde y abatido al que Lutero otorga la gracia si confía arrepentido en Dios, se cultivan ahora esos "santos" seguros de sí mismos que vemos personificados en ciertos férreos hombres de negocios de la era heroica del capitalismo y, aún hoy, en ciertos ejemplares aislados. [*PE* 71; *EP* 179.]

También esta constatación tiene algo de ambiguo, pero aun así se siente en ella una fascinación de Weber: «heroico» es, para él, algo grandioso. Pero al final, nada queda de eso. Esto recuerda la imagen histórica de la mitología antigua con su transición de la era del oro a la de la plata y finalmente la del hierro. Seguramente para Weber ese hierro constituye la «base mecánica», la técnica moderna, que ha vuelto irreversible la racionalización capitalista. En el primer ensayo Weber había identificado el «orden económico capitalista»—«*actual*» según destaca, es decir, no el de la modernidad temprana—con la «jaula»:

> El orden económico capitalista *actual* es como un cosmos extraordinario en el que el individuo nace y que, al menos en cuanto a individuo, le es dado como una jaula (*Gehäuse*) prácticamente irreformable, en el que ha de vivir y al que impone las normas de su comportamiento económico, en cuanto que se halla implicado en la trama del «mercado». [*PE* 16; *EP* 99.]

Esto suena por entero a teoría de sistemas: el sistema se vuelve sujeto del acontecer y el individuo títere del sistema. Pero era justamente a este estilo de pensamiento al que

Weber le tenía alergia. El tenor de estos enunciadas deja al menos la oportunidad de que los seres humanos como *grupo* se emancipen de las presiones del «orden económico capitalista». A veces parecería que para Weber la *racionalización* fuese la fuerza motriz principal de la historia reciente. Pero ya en el primer tratado argumenta detalladamente en contra de la idea de considerar el «racionalismo» como base original del capitalismo moderno. Con ello se distancia de Sombart,[31] sin nombrarlo de manera específica. Racionalismo no significa necesariamente vivir sólo para el trabajo.

> Si quiere comprenderse por «racionalismo» *práctico* aquel modo de conducción de vida (*Lebensführung*) que refiere conscientemente el mundo a los intereses terrenales del *yo individual* y hace de ellos la medida de toda valoración, semejante estilo de vida sigue siendo todavía hoy una característica peculiar de los países del «*liberum arbitrium*», como Francia e Italia, que lo llevan en la masa de la sangre; y, por el contrario, podríamos convencernos de que semejante racionalismo no es en modo alguno campo abonado para que florezca esa relación del hombre con su «profesión», en el sentido misional, que requiere el capitalismo. [*PE* 33; *EP* 127.]

Si por racionalismo práctico se entiende el arte de vivir que mantiene al ser humano saludable y contento, entonces aquel *dolce far niente* que sin duda el Weber fatigado e irritado había observado más de una vez con envidia en la Europa meridional le corresponde al menos en igual medida que el afán obsesivo de trabajo. A los ojos de Weber esa racionalización que guía al capitalismo moderno precisamente *no* nace de una *racionalidad natural* del hombre, sino más bien de disposiciones patológicas de la naturaleza humana; así lo había experimentado en carne propia cuando huyó de la depresión refugiándose en el trabajo. Los latinos «llevan en la sangre» a tal grado una cierta ligereza del estilo de vida que ésta no se puede erradicar con ningún sistema capitalista del mundo… al menos en tiempos de Weber. Entre líneas de *La ética protestante* se podría reconocer, sin embargo, la premisa tácita, si no inconsciente, de que el ser humano siente también una suerte de placer al torturarse.

La «jaula de hierro» en el interior del hombre

El ascetismo del trabajo no sólo hace presa del hombre desde afuera, por la presión de la competencia, sino más aún por dentro, al encarnarse en su cuerpo y convertirse en cierto modo en su segunda naturaleza; en estos términos podemos pensar el eslabón perdido de la argumentación weberiana. Pensar la «jaula de hierro» como sistema social no cuadraría con la aversión weberiana contra la abstracción de la «sociedad» elevada a rango de actor histórico. La jaula weberiana tiene su fundamento en el interior del hombre. Si el ascetismo se basaba originalmente en el libre arbitrio, para generaciones posteriores, educadas desde la infancia en su espíritu, adquiere el carácter de una presión interior; Weber mismo pudo considerarse un ejemplo de ello.

No obstante, aun esa presión debe tener algún cariz placentero para volverse tan poderosa y persistente. Éste consiste ante todo en el elemento agonal, la lucha competitiva, que incita la ambición; esto se desprende del final de *La ética protestante*, donde Weber establece el vínculo con el deporte, en aquel entonces una pasión típica de los anglosajones que los distinguía de la gran mayoría de los alemanes. Ante el desafío de Rachfahl, más tarde enfatiza aún más la importancia de los «impulsos agonales» (*PE* II, 184). De por sí, Weber consideraba que el espíritu combativo era parte de los instintos originarios del hombre.

Ironía de la historia de origen «psicológico»

El pensamiento de *La ética protestante* tiene el en-canto de la paradoja. Que haya sido precisamente la creencia calvinista en una predestinación divina que se sustrae a toda influencia humana la que generó la obsesión incesante por el trabajo

contradice a la lógica normal; al parecer, la idea católica de la justificación por las obras se hubiese prestado mejor como origen, mientras que la predestinación más bien hubiera tenido que fomentar un fatalismo pasivo. Un nexo como el que presupone Weber no se explica a partir de una lógica racional, sino sólo a partir de una «psico-lógica»: si una persona, que se supone hacendosa por predisposición natural, cree que su cualidad de elegida por Dios se manifiesta a través del éxito profesional, esta creencia estimulará su disposición natural, especialmente en condiciones en las cuales el mayor rendimiento laboral es premiado con mayores ganancias. Sin tales suposiciones adicionales la tesis weberiana carecería de lógica.[32]

Pero justamente el éxito material y los bienes así obtenidos promovían una mentalidad terrenal y tendían a sofocar la llama de la religiosidad. Como señala Jaspers, se trataba de un efecto «oculto que sólo podía darse precisamente por obrar en lo oculto».[33] De hecho, en la historia a veces son particularmente contundentes los efectos que toman desprevenidos a los afectados. No obstante, los predicadores protestantes a la larga no permanecieron tan ciegos como para no percatarse de este peligro. La causalidad descrita por Weber sólo funcionó en un momento de la historia, pero no como una ley que perdurase más allá de las épocas. Eso lo reconoció Weber mismo. La fama de la «tesis weberiana» se debió en última instancia al hecho de que aportaba tanto material para discutir sobre la cuestión de la causalidad en la historia.

En el contexto de su espiritualismo transitorio Weber pretendía tratar sobre el «espíritu»; pero precisamente en lo tocante al espíritu existía una profunda brecha entre el capitalismo y el puritanismo original. Una y otra vez se le han

planteado a la «tesis weberiana» pruebas contundentes de que el espíritu de los predicadores puritanos distaba todo un mundo de aquel de los hombres de negocios empecinados en la acumulación de capital.[34] En realidad la argumentación de Weber se alejaba del espíritu. No era en el ámbito espiritual donde se establece la conexión entre puritanismo y capitalismo, sino por una vía más bien espontánea, por un efecto no intencionado por el espíritu, que el ascetismo y el rigor en el método de vida ejercen sobre la naturaleza humana hasta las generaciones futuras.

Racionalización a través de la religión

En *La ética protestante* aparece por primera vez, aunque en un principio sólo de manera marginal, un tema que habría de convertirse en un *leitmotiv* weberiano: la *racionalización*. Sombart por lo pronto prefiere «racionalismo», pero es típico de la predilección weberiana por una mayor *licuefacción* de los conceptos que él hablara de «racionalización», así como hablaba más de «socialización» que de «sociedad». Al principio Weber escribe «racionalización» entre comillas; en aquel entonces se trataba de un concepto nuevo. En 1912 el economista Julius Wolf, oriundo de Bratislava, publicó un libro sobre la contracepción cada vez más difundida bajo el título *Die Rationalisierung des Sexuallebens in unserer Zeit [La racionalización de la vida sexual en nuestro tiempo]*;[35] Weber no fue el único que se percató entonces de lo bien que se adecuaba el concepto también a ámbitos ajenos a la esfera económica. En la era alemana de la «racionalización» de la década de 1920 se produjo una verdadera inflación de este término de moda, que aparentaba ser un americanismo pero era en realidad, como constató el *Times* en 1930, *a clumsy Germanic word*.[36]

En la historia de los efectos de la obra weberiana, este concepto figura entre los términos clave; este tema de Weber, que hasta el día de hoy ofrece materia de discusión sin fin, lo retomaron tanto aquellos que se molestaron por la falta de racionalidad en la realidad como aquellos otros que en los procesos de racionalización—tanto en la economía como en el sector educativo—echaban en falta una razón superior. Porque si bien Weber siempre abogó en favor de una «racionalización» en el sentido de una consistencia metódica, mostraba al mismo tiempo, una y otra vez, que los procesos de racionalización de ninguna manera seguían una razón inherente a todos los hombres, como pensaban los enciclopedistas del siglo xviii, sino que podían relacionarse con pasiones de muy diversa índole. El descubrimiento de los procesos de racionalización en las religiones se convierte en un tema predilecto de Weber.

A diferencia de los enciclopedistas clásicos, Weber, por experiencia propia, no conoce ninguna razón que superara de una vez por todas las pasiones, sino tan sólo una *ratio* que establece simbiosis con las pasiones. A él le resulta totalmente ajena la idea de que pudiese existir una elite espiritual de personas razonables que, con tal de discutir el tiempo suficiente, pudiesen llegar a una opinión concordante con respecto a todas las cuestiones de la vida. Para evitar malentendidos, en la revisión posterior de *La ética protestante* destaca: «Si a algo ha de contribuir este ensayo, será a descubrir el carácter polifacético del concepto sólo aparentemente unívoco de lo "racional"» (*PE* 162).[37]

Así como a él le agrada descubrir una suerte de racionalidad en lo aparentemente irracional, a veces también descubre una notable falta de racionalidad—al menos en el sentido de la calculabilidad—donde uno esperaría todo lo

contrario, por ejemplo en el caso de empresas económicas (*S* 425). Efectivamente, hasta el día de hoy los historiadores de la empresa con frecuencia se han llevado sorpresas y han encontrado, incluso tras bambalinas de grandes consorcios modernos, una asombrosa ausencia de un cálculo de costo-beneficio.[38] A fin de cuentas la racionalidad económica no es algo que exista de una vez por todas desde el invento de la contabilidad por partida doble, a principios de la era moderna.

El tipo doblemente ideal del empresario

En *La ética protestante*Weber usa por primera vez otro concepto más, que desde entonces se ha convertido en algo así como una marca comercial: el *tipo ideal*. Aunque sin intención valorativa, el tipo ideal que allí esboza del empresario capitalista es, en cierta medida, incluso un tipo *ideal* en el sentido del idealismo alemán: un empresario moralmente íntegro, dedicado por entero al trabajo, que nada tiene que ver con el «aventurero codicioso ni con la ostentación advenediza del nuevo rico que se congracia con la nobleza feudal» (*PE* 28; *EP* 126-127). En una nota a pie de página Weber admite que con su «lenguaje y los conceptos del "tipo ideal" [forcemos] con ello un tanto la realidad histórica» (*PE* 76; *EP* 187).

De hecho, algunos críticos se mostraron irritados por el «tipo ideal» y consideraron ese método como un truco para sustraerse a toda verificación empírica. Por una parte, Weber, con su «exceso de notas a pie de página» (*PE* 57; *EP* 160)—como acertadamente suspira él mismo en una nota—da la impresión de una investigación empírica sumamente escrupulosa, pero por la otra, tan pronto como un crítico le presentaba hechos contrarios, se escudaba en el argumento de

que el lector inteligente tendría que comprender que una investigación que pretendía mostrar algo típico jamás podría abarcar toda la variedad de la realidad histórica. En cuanto a su persona, Weber podía tener la conciencia tranquila en el sentido de que sus tipos ideales no le impedían afrontar con frecuencia las múltiples facetas de la realidad; pero a más de uno de los que más tarde se remitieron a Weber efectivamente el tipo ideal les sirvió como método eficaz para minimizar los esfuerzos de la investigación empírica.[39]

La cuestión pendiente: el carácter generalizable de la ética protestante y su actualidad

Según la intención de Weber, la «ética protestante» no era un mero diagnóstico histórico empírico, pero tampoco un modelo que pudiera generalizarse a discreción… ¿o acaso sí? Este punto queda en duda hasta el día de hoy. El efecto mundial de la «tesis weberiana» se basa fundamentalmente en que de hecho se la concibió como generalizable. Y se puede llegar a tener la impresión de que el interés del propio Weber por esos desarrollos de principios de la era moderna se debió en buena parte a que los consideraba como caso ejemplar de la dinámica que se da cuando el hombre reprime sistemáticamente su propia naturaleza, pero sus impulsos dominados interactúan de manera muy interesante con los mecanismos represores. De manera similar describió Weber más tarde, en el *Interludio*, la interacción dialéctica entre el intelecto altamente sofisticado y alejado de la naturaleza, por un lado, y la sexualidad refinada en el erotismo, por el otro.

Con cierta razón, el crítico Felix Rachfahl tuvo la impresión de que Weber no sólo se refería al capitalismo inglés, norteamericano y holandés de los siglos xvii y xviii, sino al capitalismo como tal (*PE* II, 266 y ss.), y de hecho esta obra

nunca hubiera tenido el efecto que tuvo si no hubiera sido interpretada en este sentido por muchos de sus lectores.[40] En ocasiones Weber subraya que la «afinidad electiva» por él descrita entre el capitalismo y el protestantismo tiene importancia exclusivamente histórica, y no actual. No obstante, el ex pastor Friedrich Naumann, el enlace más importante de Weber con el ambiente de la política, encarnaba como ningún otro político alemán de su tiempo el intento de conjuntar las fuerzas del protestantismo y del capitalismo, sumándoles, además, las del socialismo.

En el acorde final de *La ética protestante* se percibe una esperanza de «nuevos profetas». Para Weber de ninguna manera era un hecho que la modernidad estuviese caracterizada por una tendencia irreversible a la secularización, por mucho que los templos del luteranismo obediente al Estado se vieran cada vez menos concurridos. Él incluso temía un nuevo avance del catolicismo político, y veía en ello un gran peligro para el futuro. A la feminista Elisabeth Gnauck-Kühne (1850-1917), convertida al catolicismo, le escribió con un profundo malestar por su cambio de frente: «Si he de ponderar las perspectivas para el futuro, a mi manera de ver son dos los poderes: el burocratismo en el Estado y la maquinaria virtuosa de la Iglesia católica, conjuntamente con la división de la humanidad en expertos económicos y de otra índole, los que tienen las mejores probabilidades imaginables para llevarse todo lo demás entre las piernas», dos poderes cuyo combate él consideraba como «imperativo de [su] dignidad humana».[41] Ahí ni siquiera menciona el capitalismo entre los poderes del futuro; éste parece fusionarse con la racionalización burocrática.

El virtuosismo de la comprensión weberiana

El encanto principal de *La ética protestante* que aún hoy en día convierte ciertos pasajes en un manjar espiritual seguramente no radica ni en la tesis principal ni en el método ideal-típico, sino en el arte de la comprensión intuitiva de mentalidades religiosas, un arte sensible y, no obstante, ajeno a todo sentimentalismo, guardando una distancia racional. Para valorar adecuadamente este virtuosismo en su tiempo, hay que efectuar una comparación con la gran *Historia del pietismo* de Ritschl. Weber ha estudiado a fondo esta obra y la cita 30 veces. Casi todo lo que escribe sobre el pietismo proviene de Ritschl.[42] Al igual que Weber, también Ritschl fue un maestro del cubetazo de agua fría; con él se puede aprender a leer fuentes religiosas de manera fríamente crítica, a contrapelo. Pero eso siempre va acompañado de la reprobación de quien se niega a comprender ante todo lo que muestre el menor asomo de contemplación mística o éxtasis efusivo. «Al fin que la contemplación es la forma católica de la devoción»…[43] ¡basta!, ¡sanseacabó!

Para Karl Barth, Ritschl fue el «prototipo» del alemán bismarckiano nacional-liberal, que realmente tenía «los dos pies bien plantados» en el terreno de su ideal por entero terrenal: un «tipo robusto, seco, curtido, que no percibe nada, pero nada en absoluto».[44] Alguien como Ritschl no lograba entender que con la mística desterraba de la religión todo tipo de eros, y con ello secaba su fuente vital. El Weber enfermo, en cambio, que conocía el anhelo de redención, comprendía la pasión como elemento vital originario de la religión e impugnaba la manera grosera e indiferenciada en que Ritschl trataba las corrientes místicas (*PE* 90; *EP* 205 n.). En cuanto a la experiencia religiosa, Weber lograba comprender el grito desesperado de quien pide ayuda en la angustia, al igual que el estado de gracia de la bienaventuranza, mejor que muchos teólogos bien instalados. Frente a un crítico que no quiere

creerle el poder de la religión en el capitalismo temprano, insiste en que los hombres de aquel tiempo «al fin y al cabo tenían ideas muy concretas» de la muerte, la condenación y la redención, «por muy difícil que resulte para nosotros, hombres modernos, ubicarnos en el poder doloroso de esas ideas metafísicas» (*PE* II, 33). La nueva conciencia de sí mismo de Weber se basaba, entre otras, en la capacidad de comprender la angustia mortificante de estar entre los condenados.

¿Cómo se explica el efecto mundial de *La ética protestante*? Es un texto que se vuelve más atractivo con la lectura reiterada, en especial si ésta se realiza bajo circunstancias diversas. Ésta es una razón más por la que su efecto a largo plazo fue mayor que su resonancia inmediata. Aun así, el efecto mundial de esta obra de ninguna manera se puede explicar simplemente a partir del texto y de su fuerza persuasiva. En discrepancia con la tesis weberiana, mucho parece indicar que la congruencia secular entre protestantismo y capitalismo se fundamenta, no en lo profundo de la religiosidad, sino en condiciones externas comunes.

Una buena parte del efecto mundial parece tener causas muy banales que no le habrían gustado a Max Weber; no obstante toda su sofisticación, en el fondo la tesis weberiana respondía a la simple moral burguesa: «no hay premio sin trabajo». Vista superficialmente se prestaba, sobre todo, como arma contra la imagen indignante que Marx había diseñado del bandolerismo de la «acumulación original». Los Estados Unidos apreciaron a Weber como testigo ocular de la justificación de su autopercepción, de que el bienestar estadunidense se debía a viejas virtudes norteamericanas y no a la expoliación de los indígenas, la esclavitud y la explotación abusiva de recursos naturales. Después de las guerras

mundiales la nueva unidad de Occidente encontró en la tesis weberiana una base económico-moral adecuada.

No obstante, la oportunidad ideológica por sí sola no explica que *La ética protestante* siempre se haya vuelto a leer. El éxito a menudo raquítico de la «ayuda a los países en vías de desarrollo» parece indicar que las variantes exitosas del capitalismo industrial tienen sus raíces en tradiciones mentales y culturales de Occidente más profundas de lo que suponían la mayoría de los economistas todavía hasta la década de 1960. Aun en pleno auge del imperialismo, en vida de Weber, muchos creían que sólo sería cuestión de tiempo para que Occidente se viera confrontado con una competencia peligrosa en otros continentes. Pero también la sombría profecía weberiana de los «expertos sin espíritu, gozadores sin corazón» se convirtió en frase proverbial precisamente en fecha reciente, y a muchos les parece igualmente actual la idea de que un capitalismo a ultranza, sin moral, destruye su propio fundamento. También desde *este enfoque* se lee *La ética protestante*, no sólo como legitimación del capitalismo como tal.

Ambivalencia de la naturaleza

En cuanto a la *naturaleza*, *La ética protestante* ofrece una imagen ambigua: existe en ella una naturaleza divina, pero también una contraria a Dios. Weber conoce la tradición cristiana del derecho natural en el calvinismo, que en aquel tiempo forma parte de las áreas de trabajo de su interlocutor Troeltsch. La *lex naturae* era ley divina, y a ella atribuyeron los calvinistas la obligación de un trabajo profesional incesante (*PE* 66, 73; *EP* 170, 174). Al mismo tiempo, sin embargo, existía en el hombre la naturaleza *pecaminosa*, «la de la creatura», que debía combatirse y reprimirse (*PE* 58, 77-

78; *EP* 165, 177-178); todo lo que pudiera considerarse como «divinización de la creatura» es pecado para el puritano (65 n.) El camino de la creatura natural (*des Kreatürlichen*) conduce a la perdición; el requisito de la redención era la supresión de esa naturaleza. Desde el punto de vista de Weber la moderna disciplina de trabajo capitalista le exigía al hombre la supresión de apetitos naturales, de modo que dicho acto originalmente sólo se explicaba a partir de fuertes impulsos religiosos o de un temor extremo a la condenación, pero no por mero afán de lucro.

Para que su argumentación cuadrara, Weber necesitaba una imagen relevante de la naturaleza humana, aun cuando presentara la «naturaleza» entre comillas: «lo que el hombre quiere "por naturaleza" no es ganar más y más dinero, sino vivir pura y simplemente, como siempre ha vivido, y ganar lo necesario para seguir viviendo así» (*PE* 20; *EP* 107). Ésa era la mentalidad de la economía de subsistencia, que Sombart había descrito en el *Capitalismo moderno* como arquetipo de la vida económica. Se podría replicar con Rachfahl (*PE* II, 76) que también el comercio, y, en general, todo afán de lucro que va más allá de lo muy necesario, se remonta a tiempos inmemoriales, y en ese sentido guarda concordancia con ciertos rasgos de la naturaleza humana. Las controversias posteriores en torno a *La ética protestante* fueron en parte disputas sobre la naturaleza humana. También Brentano alegó contra Weber que el capitalismo en principio no contradecía ni a la naturaleza humana ni al derecho natural.[45]

Desde el punto de vista de Weber, el luteranismo se había quedado a medio camino en la lucha contra la naturaleza pecaminosa, concertando compromisos con la misma e incluso aceptándola en parte como moralmente indiferente (*PE* 40; *EP* 138), con consecuencias fatales; era un hecho

conocido que a diferencia de las cortes calvinistas, las luteranas estaban «degradadas a menudo en la bebida y en la brutalidad» (*PE* 88; *EP* 203). En este contexto, Weber hace un comentario sobre la «naturalidad» alemana que permite reconocer que no sólo se refiere al pasado, sino también a su presente, y no sólo a corrientes religiosas, sino también a su propia nación:

> Lo que se encuentra en los alemanes de «apacibilidad» (*Gemütlichkeit*) y «naturalidad» frente al rígido estilo vital que se trasluce (incluso en los rasgos fisonómicos) hasta hoy en día en los angloamericanos, como efecto del continuo temor a la recaída en el estado de naturaleza, y que los alemanes hallan de extraño en aquéllos, calificándolo de «rigidez», «falta de libertad» y servidumbre interior, es la característica que diferencia dos tipos opuestos de conducción de vida (*Lebensführung*) debidos a una *menor* penetración ascética en la vida del luteranismo en comparación con el calvinismo. [*PE* 88; *EP* 203-204.]

El Weber de aquella época parece haber partido de la premisa de que tan pronto como el hombre le hiciera aunque fuese la menor de las concesiones a su carácter de creatura perdería pie y caería en un pantano moral. No obstante, también podrían verse con ojos más amistosos los luteranos alemanes; antes de su enfermedad, el propio Weber bien supo disfrutar la recia alegría de vivir al viejo estilo alemán. Podemos preguntarnos si ésta realmente se contrapone a una mentalidad liberal y trabajadora. ¿Sólo se puede ser hacendoso de manera puritana, y no de un modo más alegre?

Benjamin Franklin: ¿un asceta puritano?

También en el caso de uno de sus testigos principales—Benjamin Franklin—Weber oculta rasgos fundamentales que podrían haber estorbado su imagen de la actitud hostil del espíritu puritano capitalista frente a la naturaleza humana deseosa de felicidad. Eduard Baumgarten, administrador del legado weberiano, quien sufría con el ejemplo ascético del propio Max Weber, no oculta cierto triunfalismo al descubrir con gran detalle en qué medida Weber había negado el rasgo hedonista de Franklin. La frase proverbial de Franklin «time

is money» procede del *Advice to a Young Tradesman Written in 1748*, y Weber la interpretó en los términos de aquel ajetreo autodestructor al que se había sometido él mismo durante muchos años, sin tomar en cuenta que en la sociedad completamente preindustrial de la Nueva Inglaterra de 1748 ese consejo no necesariamente constituía un acicate para economizar cada minuto.[46] A pesar de que Weber había leído ya en su juventud la autobiografía de Franklin, parece que en la interpretación de esta frase se dejó guiar más por la novela antiamericana *Der Amerikamüde [El que se hartó de América]* (1855),[47] de Ferdinand Kürnberger, «que destila ingenio y veneno» (*PE* 13; *EP* 94), cuyo autor nunca estuvo en los Estados Unidos, que por los testimonios de Franklin. Escribe que en las máximas de vida de Franklin «la *adquisición* incesante de más y más dinero, evitando cuidadosamente todo goce […] es algo por completo exento de todo punto de vista eudemonista o hedonista». La vida está al servicio de la adquisición, y no la adquisición al servicio de la vida. «Para el común sentir de la gente esto constituye una "inversión" antinatural de la relación entre el hombre y el dinero; para el capitalismo, empero, ella es algo tan evidente y natural como extraña para el hombre no rozado por su hálito» (*PE* 15; *EP* 98).

Benjamin Franklin.

El juicio de Weber puede aplicarse a muchos de los que más tarde citaron la frase «time is money» de Franklin, pero no así al propio Franklin. Éste, por muy ocupado que estuviese, siempre fue alguien que sabía vivir, buscaba la armonía con la naturaleza,[48] y supo gozar de los frutos de su trabajo igual que de los placeres sexuales dentro de lo saludable.[49] En realidad no fue un puritano ortodoxo, sino adepto de una religiosidad natural panteísta, tal como lo indica el epígrafe en su tumba: «Here will I hold—If there is a Pow'r above us / (And that there is, all Nature cries aloud, / Thro' all her Works), He must delight in Virtue / And that which he delights in must be Happy».[50] Según Eduard Baumgarten, la frase «time is money» de Franklin debe entenderse con un guiño de ojo, puesto que ese mismo año Franklin, de apenas 42 años de edad, liquida su negocio para dedicarse en lo sucesivo sólo a sus aficiones. «En lugar de un asceta nos encontramos con un epicúreo lleno de humor travieso.»[51] Con una evidente sonrisa de satisfacción, Baumgarten constata que Max Weber, «quien fue un hombre de mucho humor», no supo entender el humor de Franklin.[52] Aquella profundidad ascética de los sentimientos, que Weber

había considerado típica de los viejos angloamericanos, en realidad sería más bien propia de la «esfera de la religiosidad alemana».[53] Por lo visto, Baumgarten supone que Weber habría proyectado en el estadunidense una parte de sí mismo con tal obstinación que no percibió—o *no quiso* percibir—las otras facetas muy diferentes de Franklin.

La ética protestante: *un testimonio personal de Weber. Pero ¿dónde y cómo?*

Desde el inicio, para quienes conocían a Weber era un hecho indiscutido que *La ética protestante* contenía un testimonio personal. El joven Edgar Salin veía a Weber como un «puritano de rigurosa inexorabilidad».[54] Marianne misma señaló que «este escrito se relaciona con las raíces más profundas de su personalidad y lleva su impronta de manera indefinible» (*L* 350). ¿Realmente «de manera indefinible»? Más tarde escribe que uno cree sentir «ciertos rasgos que le son propios a él mismo en los personajes grandiosos del puritanismo heroico que Weber coloca ante nosotros» (*L* 353). Cuando constata que Weber se esforzaba por una «cuidadosa atribución causal de correlaciones intuitivamente comprendidas» (*L* 351), da a entender que al principio estuvo la intuición y no el empirismo, ni tampoco la teoría.[55]

La autodefensa innecesariamente iracunda y verbosa que Weber emprende frente a sus críticos, y que hubiese podido resolverse de manera mucho más escueta y objetiva, delata en qué medida él mismo se sentía atacado personalmente cada vez que alguien criticaba *La ética protestante*. Se pueden releer repetidas veces estas réplicas a sus críticos sin comprender bien a bien de qué cuestiones tan importantes se trata; a pesar de que Weber era una persona muy irritable, en la polémica es cuando menos se desarrollan la claridad y la creatividad de

su pensamiento. Especialmente Hartmut Lehmann, encargado de la edición de *La ética protestante* en la edición de las Obras completas de Max Weber, emprendió el intento de comprobar frase por frase de este escrito como reflejo de la experiencia propia de Weber, una empresa que hasta ahora difícilmente se ha intentado con respecto a alguna otra obra científica importante.

Lehmann no sólo encuentra en *La ética protestante* reflejos aislados de la experiencia vital weberiana, sino que afirma además que «los testimonios personales» contenidos en esta obra […] se conjugan en aserciones perfectamente coherentes e ilustrativas, que reflejan la situación personal de Weber en los años 1898-1904, y que permiten derivar nuevas apreciaciones sobre su propia evaluación de su situación en aquellos años críticos de enfermedad y convalecencia». Así, por ejemplo, parecía existir una «estrecha relación entre la dolorosa vivencia personal de la pérdida de la profesión y la glorificación de la profesión como *calling* en *La ética protestante*. «Aquí no hay mucho que descifrar: la experiencia de Weber y su texto forman una unidad de significado.»

Según Lehmann, la religión de Weber, a cuyo servicio se habría entregado de ahí en adelante en cuerpo y alma, había sido la ciencia, entendida como comunidad invisible de los elegidos, independiente de la universidad, análogamente a la «Iglesia invisible» de los sectarios puritanos. «Parece que lo que más le hubiera gustado a Weber era ser como los puritanos por él descritos.» «Según Weber, para los calvinistas devotos la "pérdida de tiempo era el primero y por principio el más grave de los pecados", y así lo era también para él mismo.» En *La ética protestante* Weber daría a conocer «la máxima que le había ayudado a combatir y finalmente superar sus depresiones: estuvo decidido a plantearse a sí

mismo las máximas exigencias».[56]

En efecto, quien conozca la vida de Max Weber y *La ética protestante* difícilmente podrá librarse de la impresión de que entre ambas existe una íntima relación. No obstante, vale la pena analizar a fondo de qué tipo de relación podría tratarse. ¿De verdad hubiese querido Weber ser uno de esos puritanos? ¿No fue precisamente en 1903 cuando sintió como verdadero alivio la baja definitiva de su titularidad como catedrático? Y al servir desde entonces a una «comunidad» científica invisible, independiente del aparato universitario, ¿no se cuidaba con toda intención de que su imagen siguiera siendo «seria» frente a los académicos y no quedar marginado intelectualmente? Y por encima de todo, ¿cómo se compagina el cierre sombrío de la obra con esa interpretación? ¿No será que las normas puritanas coinciden más bien con su forma de vida *previa* al colapso, ese modo de vida eternamente ajetreado, dictado sólo por la profesión, que en retrospectiva le parece fatal, igual que el puritanismo de principios de la era moderna, que acaba por encerrar al hombre en una «jaula de hierro»?

Ese Weber incapacitado para el trabajo, ¿se consideraba a sí mismo asceta? Suele relacionarse con el «ascetismo» la abstinencia sexual exigida por el monacato. Pensar que Weber se habría considerado asceta en este sentido significa atribuirle un autoengaño al estilo de la fábula de la zorra y las uvas: al ser incapaz para las relaciones sexuales habría convertido esta incapacidad en una decisión propia y, por consiguiente, una virtud heroica. Esto también dejaría fuera de consideración un punto decisivo: Weber presenta en *La ética protestante* una reinterpretación del concepto de «ascesis» que critica Felix Rachfahl. La «ascesis intramundana» de Weber significa una vida enteramente

dedicada a la profesión, con una jornada regida por una estricta disciplina y una rígida economía de tiempo. Esto era precisamente lo que Weber, después de su colapso, ya *no* podía ni quería cumplir. Para Baxter *desperdiciar el tiempo* es «el primero y por principio más grave de los pecados», incluso la pérdida de tiempo por la convivencia social y por «dedicar al sueño más tiempo del indispensable para la salud» (*PE* 124-125; *EP* 246). Era todo lo contrario a las máximas de vida que adoptó Weber tras su-crisis. Aun en los años en que su estado de salud fue mejorando, seguía sintiendo verdadero pánico ante cualquier obligación, cualquier plazo perentorio.

El aspecto sexual del ascetismo lo menciona Weber tan sólo en una nota a pie de página—ciertamente extensa—(*PE* 127-128; *EP* 249) en la que sitúa a Franklin, quien recomendaba limitar el comercio sexual a lo deseable desde el punto de vista de la salud,[57] cerca de los ascetas religiosos: «Para los puritanos el "especialista" es el teórico moral; para los médicos, el higienista; pero aun cuando con signo inverso, domina en ambos casos el mismo principio de la competencia para resolver la cuestión; el principio […] es el mismo: la incultura del especialista mezclada con incultura sexual». Se percibe el eco del enojo de Weber con sus médicos que lo enervaban con la recomendación de mantener relaciones sexuales «normales». Schulze-Gävernitz, colega de Weber en Friburgo, que en su gran obra sobre el imperialismo británico hizo suya en gran parte la tesis weberiana,[58] hace mayor énfasis en el aspecto sexual del puritanismo, a pesar de que no se ocupa de los siglos XVII y XVIII sino de su propia época. Se atreve incluso a formular la osada tesis de que «la configuración ética de la relación conyugal sobre la base de la disciplina sexual» constituía «un pilar oculto pero poderoso de la posición británica en el mundo». El dominio sobre la propia sexualidad condiciona la capacidad de dominar al

mundo.[59] Consideraba tan poderoso el apetito sexual masculino que «todas las exigencias del movimiento feminista podrían realizarse así como así si tan sólo todas las mujeres, incluyendo a las rameras, se declarasen en huelga 14 días».[60] No obstante, resulta dudoso que, a partir de su propia experiencia, a Weber en aquel entonces se le hubiese ocurrido pensar en el ascetismo sexual como fuente de energía.

En lo sucesivo, el editor Siebeck insistió en que Weber siguiese trabajando sobre el tema del protestantismo, que era tan bien acogido por el público, pero Weber le perdió el interés. La versión original de *La ética protestante* contiene «infinidad de declaraciones de intenciones» (Hennis) que anuncian investigaciones futuras, pero éstas fueron «borradas» en la reelaboración posterior.[61]

No reflejo, sino dialéctica entre vida y obra

Weber definió el ascetismo puritano de una manera que él mismo, en su forma de vida de aquel entonces, distaba mucho de practicar. En este sentido, la relación entre vida y obra, hablando en términos hegeliano-marxistas, consiste más bien en una dialéctica que en un reflejo. En una situación vital en que se sintió totalmente incapaz de ejercer una profesión regular, e incluso de someterse a cualquier disciplina de trabajo y tiempo, se le convierte en gran enigma la génesis de la moderna disciplina laboral y se dedica a la búsqueda de la solución con una intensidad nunca antes vista. Quien siempre realiza de manera rutinaria sus obligaciones profesionales jamás sentiría una necesidad tan grande de explicar este aspecto ni se le ocurriría la idea de alegar fuerzas tan poderosas como el temor a la condenación eterna para motivar la implementación de la disciplina profesional moderna. Cuando Weber define en *La ética protestante* la

«calificación ética de la vida profesional mundana» como «una de las más enjundiosas aportaciones de la Reforma» (*PE* 41; *EP* 139), añade más tarde que le asombra que haya «algunos investigadores» que no comprendan el peso de este hecho.

Max Web en 1903, después de su enfermedad.

Dado que Weber, en cuanto a su persona, en aquel entonces fue incapaz de dominar su naturaleza vegetativa a través del espíritu, consideró como interrogante central de qué manera se había logrado este dominio de la naturaleza en la historia de la cultura occidental. Por lo visto, en ese tiempo existía para él un antagonismo irreductible entre espíritu y libido, ya que de otro modo debía habérsele ocurrido la idea, en el fondo obvia, de que el logro consistió en conferirle al trabajo una cierta connotación libidinosa. Precisamente Franklin hubiese sido un buen ejemplo a este respecto. *Labor ipse voluptas*, fue el lema del historiador Leopold von Ranke. No obstante, cabe preguntarse si esto constituye un logro genuino de la cultura occidental moderna. En 1896 apareció el libro *Arbeit und Rhythmus [Trabajo y ritmo]*, del destacado economista Karl Bücher, el cual rápidamente se hizo popular

y también fue apreciado por Max Weber. Con canciones de todo el mundo, este libro planteaba la tesis de que el baile y la canción se habrían desarrollado en estrecha relación con el trabajo, y que el hombre, mientras siguiera sus impulsos naturales, siempre tendía a imprimirle ritmo a su trabajo. Este gusto por el trabajo, sin embargo, sería destruido por la moderna mecanización, que sometía al hombre al ritmo de la máquina.[62] Más tarde Weber ya no se sintió tan seguro con respecto a este punto. Remitiéndose al mismo tiempo a Bücher, en la *Psicofísica* asegura que la mecanización era «promovida en gran medida por la *"ritmización"* del trabajo» (*S* 73). A diferencia de lo que presupone *La ética protestante*, aquí no necesariamente hay una contradicción entre trabajo y placer, ni siquiera bajo las condiciones de la industria moderna. Pero éste es un enfoque al que Weber apenas llegó más tarde.

Sin duda es posible ver en algunos de los motivos centrales de la obra sobre el protestantismo un reflejo directo del estado anímico de Weber de aquel tiempo: la soledad, la desesperación, el sentimiento de estar condenado, el anhelo de redención, la búsqueda desesperada de un método de vida redentor.[63] Cuando creía percibir en los puritanos el «sentimiento de una inaudita *soledad* interior del *individuo*» (*PE* 62; *EP* 166), proyectando en ellos su propio estado anímico, los imaginaba mucho más solitarios de lo que muchos de ellos eran y de hecho querían ser efectivamente.[64] En realidad, la disciplina puritana por lo visto no sólo fue el producto del autocontrol, sino también de un control recíproco muy desarrollado en la comunidad religiosa. Podría considerarse paradójico que nada menos que uno de los fundadores de la sociología de la religión no alcanzara a ver esto. Weber pasó por alto los famosos comentarios de Tocqueville sobre la presión conformista en las comunidades

de la Nueva Inglaterra.[65]

Aun así no debería buscar en *La ética protestante* demasiada coincidencia directa con la disposición anímica weberiana de aquel entonces; esto ni lo justifica el texto ni sería psicológicamente plausible. Al depresivo no le agrada mirarse al espejo; no le gusta lo que ve allí. En todo caso encontrará algún alivio en aquellas áreas que, si bien incluyen ciertos motivos de su sufrimiento, al mismo tiempo distraen sus ideas de temas fijos que lo atormentan; en el caso de Weber esto era, en primer lugar, la sexualidad. Resulta liberadora la posibilidad de ya no cavilar obsesivamente sobre sí mismo sino enfocar el pensamiento a otras ideas. La calidad especial de la obra sobre el protestantismo está condicionada, entre otras cosas, por la combinación de autoanálisis y negación de sí mismo.

Amigos dudosos: Troeltsch y Sombart

La ética protestante nos ofrece la oportunidad para una mirada de las relaciones posteriores de Weber con Troeltsch y Sombart, sin quienes difícilmente se concibe la génesis de esta obra. Ambos eran considerados en amplios círculos como eminencias en su especialidad, y es de suponer que para el desarrollo intelectual de Weber fueron más importantes que cualquier otro de los eruditos de su entorno. A ambos los llamaba ocasionalmente sus «amigos», sobre todo cuando creía estar en un frente común con ellos en la defensa de su obra sobre el protestantismo (*PE* II, 28, 149).[66] Según la situación, manejaba con amplitud el título de «amigo».[67] En ambos casos se mezcla en él un profundo respeto por la valía científica con una animosidad subliminal, a lo que se suman diferencias en el carácter y la conducción de la vida. Marianne, sobre todo, no tenía en alta estima ni a Sombart ni

a Troeltsch como personas. Dado que la relación de Weber con Sombart sólo se ha documentado en un escaso número de cartas, y con Troeltsch no existe correspondencia, estas relaciones, en el fondo tan importantes para Weber, no han encontrado en la literatura la atención que merecen, a pesar de que tuvieron una duración de casi dos décadas. En 1904 los tres viajaron al congreso de St. Louis, y para todos ellos las impresiones de este viaje tuvieron una importancia persistente.

Friedrich Wilhelm Graf expuso cuánto le debe a Troeltsch *La ética protestante*, de hecho, bastante más de lo que permiten reconocer las notas a pie de página. Debe de haber sido ante todo Troeltsch quien familiarizó a Weber con la literatura teológica pertinente. Más aún, incluso el juicio weberiano sobre el luteranismo depende más de Troeltsch de lo que él admite. Las ideas respecto al efecto secular de Lutero, que hoy en día son de dominio general, todavía eran novedosas en aquel entonces.[68] Es probable que la irritabilidad de Weber ante las críticas de Rachfahl se debiese en buena parte al hecho de que este historiador con frecuencia los mencionaba a él y a Troeltsch en un mismo aliento, cosa que le molestaba, ya que no siempre le agradaba el respaldo de Troeltsch.

Ernst Troeltsch, alrededor de 1912.

Si éste hubiese sido tan irritable como Weber, hubiera podido acumular una buena carga de rencor en vista de esa forma de explotación de su propio trabajo. Por otra parte, la importancia que le atribuía Troeltsch a la ley natural para el desarrollo de la doctrina cristiana introdujo un factor de disturbio latente en el concepto weberiano de un protestantismo hostil a la naturaleza. La línea central del teólogo consiste en armonizar la relación del cristianismo con la ley natural desde los primeros tiempos de la cristiandad primitiva, persiguiendo como motivo central la «afinidad electiva» tempranamente surgida entre el Evangelio cristiano y la ley natural estoica.[69] Según él, la «cultura cristiana unitaria»—concepto ciertamente nada afín a un Weber—incluso le debía su unidad tanto, por lo menos, a la tradición del derecho natural como a las ideas específicamente cristianas.[70] Esto coincidía con su tendencia general de concebir a la religión como un fenómeno definitivamente

propio de este mundo. Karl Barth consideró más tarde la «era Troeltsch» como la última etapa de aquel protestantismo cultural que no sentía ningún anhelo más allá de la cultura burguesa alemana muy terrenal, que él trataba de superar. Percibía en Troeltsch una «distracción fundamental», un cristianismo sin un núcleo genuinamente religioso.[71] Seguramente Barth se hubiera entendido algo mejor con Weber, quien no era teólogo; porque, mucho más que Troeltsch, Weber sentía en ciertas épocas una desesperación por el mundo y un anhelo por una vida totalmente diferente, aun cuando distaba mucho de convertir esto en una doctrina de la gracia.

Para Troeltsch la vitalidad de una religión consistía en que ésta se ubicase en medio de la vida y concertase compromisos con el «mundo»; para Weber, la fuerza de la religiosidad podía nacer precisamente del rechazo radical del mundo. Para él la religión original era más un fenómeno de la pasión que un mero elemento de la «cultura». A Tönnies le escribe en 1909 que los «protestantes liberales» le parecían «repulsivos» cuando no «sostienen verdaderamente una lucha interior consigo mismos» (II/6, 70). Al escribir esto, seguramente debe de haber pensado también en Troeltsch. En el Congreso de Historia de Stuttgart, en 1906, Troeltsch habló en representación de Weber, quien no se sintió en condiciones de hacerlo, sobre «La importancia del protestantismo para la génesis del mundo moderno». El texto abunda en analogías con la obra de Weber, pero aun así la tónica es por entero diferente; las aristas duras de Weber han sido alisadas. En lugar del final sombrío de Weber con la «jaula de hierro», Troeltsch cierra de manera edificantemente alentadora: el protestantismo seguiría siendo, a pesar de todo, la religión de la «libertad y la personalidad». «Conservemos el principio religioso metafísico de la libertad, si no podría ocurrir que la

libertad y la personalidad se pierdan justamente cuando más nos vanagloriamos de ellas y de los avances hacia su realización».[72] Ése no era un cierre en el espíritu de Weber.

El teólogo Troeltsch interpreta de manera totalmente ateológica los orígenes del ascetismo cristiano. Supone que entre las condiciones que dieron origen a la ascesis cristiana se podrían incluir acaso «un agotamiento y debilitamiento del instinto sexual basado en las leyes desconocidas de la *vida sexual*, una debilidad neuropática del impulso vital»; «que el ideal de la virginidad cunda de manera tan grandiosa resulta difícil de explicar a partir de razones meramente sociales e ideales […] Debe de haber en el fondo algo así como una enfermedad cultural nerviosa, que acaba buscando purificación y sostén en pensamientos religiosos».[73] Se nota cómo se resiste a tomar en serio la religión como razón última del ascetismo. También en su interpretación posterior de la disciplina profesional se distancia tácitamente de Weber, al ver en esta doctrina de Calvino un reflejo de las circunstancias de la época en Ginebra, en que todas las cartas hablarían de los intereses comerciales. En una ciudad como Ginebra «el capitalismo podía introducirse furtivamente en la ética calvinista»;[74] esto era más Rachfahl que Weber.

En la primavera de 1915 se dio una ruptura franca entre Weber y Troeltsch. En sus tiempos como oficial encargado de un hospital militar, para Weber fue un asunto obvio de honor que los alemanes pudiesen visitar a los prisioneros de guerra franceses sin vigilancia en el hospital a su cargo; cualquier otra cosa le parecía husmeo indigno, en particular si se trataba de personas decentes. Sin embargo, los alsacianos sospechosos de simpatizar con los franceses representaban un punto delicado en aquella situación caracterizada por el temor al espionaje; por ello, Troeltsch permitió en el hospital

a su cargo la visita de un profesor alsaciano sólo en compañía de un militar. Esto dio origen a un «tremendo pleito» con Weber, según se quejó más tarde. «Me expulsó de su departamento de la manera más ofensiva»—¡ambos vivían en el mismo edificio!—y tildó su conducta de deshonrosa.

Troeltsch seguramente tenía razón al suponer que el motivo contingente, por sí solo, no explicaba el escándalo. «En verdad, tras este estallido hay diferencias antiguas. Él me considera un tipo dado a los compromisos cómodos y un cretino político.»[75] Karl Barth probablemente lo hubiera juzgado de manera similar. Eso no era del todo justo, porque Troeltsch al menos mostraba más clarividencia y compromiso político que la mayoría de sus colegas. A diferencia de Weber, después de 1918 salió de hecho por algún tiempo de la torre de marfil de la academia para dedicarse a la política, a pesar de que ésta, justamente entonces, era todo menos atractiva para un estudioso como él.[76] Cuando en 1920, a la muerte de Weber, Marianne le pidió que hablara durante el sepelio, se declaró incapaz de hacerlo (*WzG* 43). No se conoce ningún otro ejemplo de la vida de Weber en que hubiera faltado a tal grado al decoro frente a un colega tan amigo.

El desafío siempre renovado de Sombart y la inhibición de la agresión weberiana

Aunque Weber explotó frente a Troeltsch por un motivo aparentemente insignificante, soportó provocaciones siempre nuevas de parte de Sombart (1863-1941) sin responder jamás con un ataque enérgico. La relación de Weber con Sombart, a quien conocía desde la década de 1890 y con quien publicaba desde 1904 el *Archivo de Ciencias Sociales* resulta, en cierto sentido, incluso más misteriosa que sus relaciones con las mujeres.

Ningún otro académico de su época tiene en todo su perfil científico una similitud tan grande con Weber como Sombart. También él gira con sus obras en torno a la génesis y la singularidad histórica mundial del capitalismo moderno; también él fue extendiendo el análisis económico, convirtiéndolo en una historia cultural de horizontes cada vez más amplios; también él fue un lector insaciable que con una curiosidad ilimitada se fue apropiando un saber mucho más rico y variado que la mayoría de los estudiosos de su tiempo; también él rebosaba de ideas y rasgos de ingenio. En cuanto a capacidad de trabajo, durante años superaba en mucho a Weber, al igual que en la recepción de su obra por el gran público. Mientras que Weber, después de su colapso, durante el resto de su vida no llegó a realizar un libro perfecto, Sombart publicó uno tras otro y, por mucho que sus colegas fruncieran el ceño, sus libros fueron grandes éxitos de venta, de los que Weber en vida no podía ni soñar. En la temporada navideña de 1913 un librero informaba que el *Bourgeois* de Sombart se vendía «mejor que cualquier novela».[77] Sombart dictaba sus cátedras y conferencias ante auditorios abarrotados y recibía los honorarios más elevados.[78]

Si no fuese porque el recuerdo de Sombart ha quedado ensombrecido por su posterior acercamiento al nacionalsocialismo y el antisemitismo, hoy en día seguramente estaría ubicado como eminencia científica a la par de Weber.[79] Sin embargo, hasta el fin del Imperio, le fue negada la titularidad de una cátedra. Al principio fue mal visto como simpatizante de la socialdemocracia, estigma del cual no se pudo deshacer durante mucho tiempo aun cuando en realidad ya se había convertido en un neoconservador crítico del progreso. Pero había otro factor más. Mientras Weber había logrado despertar desde un principio la impresión de un científico *serio* a carta cabal, Sombart tenía

fama de poca seriedad. Incluso para Lujo Brentano, quien también amaba cierta ligereza y elegancia en las ciencias, Sombart era «un tipo frívolo que produce coloridas pompas de jabón».[80] Según Weber, la «afectación» de Sombart era proverbial (II/5, 597). Nada menos que él, considerado durante mucho tiempo como perteneciente al extremo izquierdo de la ciencia, rebasó el entusiasmo belicista de la gran mayoría de sus colegas con su panfleto antibritánico *Mercaderes y héroes*—los ingleses como mercaderes, los alemanes como los héroes—, en el que había cargado las tintas a tal grado que incluso le disgustó a la mayoría de los catedráticos chauvinistas,[81] y ni que hablar de Max Weber.

A pesar de que Weber batallaba con algunas de las tesis de Sombart, da la impresión de que lo hacía siempre con un cierto guiño de beneplácito. El tono de sus cartas a Sombart se caracteriza por una mezcla de respeto y leve ironía. Weber nunca dudó de que Sombart fuera un científico de gran formato y un hombre de valía, a quien se le estaba negando la cátedra injustamente y quien, además, con frecuencia era criticado de manera infundada y con miras estrechas, por más que muchos aspectos de sus contratiempos académicos se los había buscado él mismo (*PE* 18; *PE* 105 n.; II/5, 638). Seguramente lo anterior fue razón suficiente para que Weber se sintiese renuente a proveer de municiones a los adversarios de Sombart. No obstante, es sabido que cuando realmente se enfurecía, Weber no conocía consideraciones de política académica. Hay sobrados ejemplos de su irritabilidad. En comparación con éstos, el caso de Som-bart representa un ejemplo ilustrativo de una inhibición agresiva de Weber.

La ética protestante no necesariamente debía entenderse como réplica al *Capitalismo moderno* de Sombart, sino que podía verse también, con su tema mucho más restringido,

como un estudio especial complementario. Ésa era al

menos la impresión que quería dar Weber (*PE* 14 n.) Aunque normalmente no le agradaba admitir cuánto se basaba en trabajos de otros autores, en este caso destacó expresamente lo que su obra sobre el protestantismo le debía a Sombart (*PE* 18; *EP* 105 n.). No obstante, allí mismo se puede apreciar una tensión latente entre ambos científicos. Otto Hintze acuñó a este respecto una fórmula famosa: «en Sombart, el espíritu del capitalismo tiene mayormente el color del Renacimiento, en Weber, el color de la Reforma».[82] Cabe suponer que todo el que conociera a ambos científicos pensaba que el contraste en la coloración reflejaba también la diferencia entre las personalidades.

En los años subsiguientes Weber y Sombart, por razones prácticas, estuvieron obligados a vivir, mal que bien, en cierta armonía: en la redacción del *Archivo de Ciencias Sociales*, en la Asociación para la Política Social, en la Sociedad Alemana de Sociología. En la disputa sobre los juicios de valor—esa controversia que definió los frentes en las ciencias económicas y sociales en torno al año 1910—Weber y Sombart coincidieron en la separación estricta de la ciencia de todo juicio de valor, aunque fue por motivos diversos: Sombart más bien por cinismo y desinterés político, Weber, en cambio, porque para él los valores fundamentales de la vida estaban por encima de toda ciencia.

Más tarde, sin embargo, Sombart, quien por lo visto se sintió desafiado por Weber,[83] atacó la posición de éste en un amplio frente con tres libros sucesivos, todos los cuales se convirtieron en *best-sellers* científicos: *Die Juden und das Wirtschaftsleben [Los judíos y la vida económica]* (1911); *Luxus und Kapitalismus [Lujo y capitalismo]* (1912) y *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen*

Wirtschaftsmenschen [El burgués. Sobre la historia del pensamiento del moderno hombre económico] (1913) «Bien visto, Sombart ha aniquilado todo el trabajo de Weber» (Michael Sukale).[84] Al lado de este ataque concentrado, que ofrecía imágenes de la historia completamente distintas, la crítica puntual de un Rachfahl, que enfurecía tanto a Weber, parecía poco menos que una fruslería.

A diferencia de antes, en estos casos Sombart se adentró en ocasiones en el terreno propiamente weberiano de la religión, del cual, según el juicio de Weber, no entendía nada y, por su propia naturaleza, no podía entender nada. Si el impulso decisivo del capitalismo moderno provenía de los judíos y de su tradición religiosa milenaria o, más aún—según afirma Sombart en el *Bourgeois*—[85] de la doctrina tomista de las virtudes, los puritanos quedaban desplazados del papel que Weber les había atribuido. Si el mayor incentivo venía del consumo suntuario, el énfasis weberiano en el ascetismo parecía totalmente equivocado. En este aspecto se aprecia en Sombart la posición básica de que el dinamismo de la economía no debía entenderse a partir de la producción sino a partir de la demanda, la cual sigue definiendo la mayor parte de la teoría económica hasta el presente, lo que Sombart, al igual que sus otros proyectos históricos, no había concebido como doctrina sino como mero planteamiento hipotético, y que Weber aparentemente también entendió como tal.

De ahí en adelante Weber se dedicó a las religiones asiáticas—un terreno al cual no le pudo seguir Sombart—para llegar, a través de una comparación mundial, a la prueba contundente de que, desde una perspectiva de la historia mundial, la combinación de religión y disciplina vital debía haber sido el factor decisivo para el advenimiento del

capitalismo moderno, porque en materia de consumo suntuario ciertas cortes orientales, durante mucho tiempo, aventajaron ampliamente a Occidente; los judíos provienen de Oriente y seguramente los mercaderes del este no eran menos codiciosos que sus colegas de Occidente.

Hartmut Lehmann constata que en lo que respecta a la génesis del capitalismo, durante cerca de dos décadas las obras de Weber y Sombart «casi se pueden interpretar como una especie de diálogo».[86] Observados desde cierta distancia, ambos parecen dos prestidigitadores que a lo largo de muchos años bromean y compiten el uno con el otro amistosamente, sacando a relucir sin cesar nuevos trucos de su rico acervo. Pero sólo rara vez se atacan abiertamente y jamás uno de ellos publica una crítica negativa de un libro del otro. En términos privados, Weber le escribe a Sombart que de su «libro sobre los judíos», tan pronto como trata de la religión—«este tema a usted al fin y al cabo no se le da»—, le parece «equivocada prácticamente cada palabra» (II/8, 415).[87] El *Bourgeois* de Sombart Weber lo califica de «"libro de tesis" en el peor sentido de la palabra».[88] Pero jamás se le hubiera ocurrido publicar una crítica tan demoledora. A diferencia de su forma habitual de ser, Weber incluso tendía siempre a atribuirle a su relación con Sombart una armonía mayor de la que realmente existía.

Sin embargo, las diferencias científicas deben haber sido tanto más irritantes para Weber por cuanto iban de la mano con un notable contraste en los estilos de vida, que en realidad debía ser bastante hiriente para él. Porque en la concepción de la vida Sombart era todo un erótico, del partido de una Else Jaffé y de un Otto Gross. Fue así que Max Weber le recomendó a Else que Otto Gross publicara su artículo con Sombart (II/5, 396-397). Sombart desarrolló sus

teorías sobre el capitalismo a partir de la experiencia de que podía muy bien ser hedonista y al mismo tiempo trabajar muy duro. Probablemente a veces incluso se hacía pasar por más sibarita de lo que era. En 1908 Weber le escribió a Michels que Sombart había quedado mal parado entre los colegas «por sus alardes con sus éxitos sexuales, que también a mí me repugnan» (II/5, 639). Marianne se congratulaba si Sombart de vez en cuando *no* sentía la necesidad de «publicitar su ética sexual»,[89] puesto que se daba «aires de Don Juan» (Emil Ludwig),[90] a pesar de que en realidad debe de haber sido ante todo un hombre burgués y muy trabajador, cuya vida estaba cubierta por un hálito de melancolía.[91] Esto tiene que haberlo sentido Max Weber, de otro modo difícilmente hubiese tolerado la vanidad y la fanfarronería erótica de Sombart. Otros, sin embargo, difundieron más tarde sobre éste que habría tenido «tantas ideologías como mujeres» (*WzG* 169).

¿Qué hubiera dicho Weber si hubiese sabido que a principios de 1907 Else le había escrito una carta efusivamente entusiasta a Sombart, quien en la Navidad le había regalado su obra *Das Proletariat [El proletariado]*, afirmando que su libro la habría «conmovido hasta el alma», una carta que escrita por una mujer como Else a un hombre como Sombart debía parecer poco menos que una insinuación erótica?[92] Casi hay que asombrarse de que, hasta donde se sabe, entre ellos dos *no* se diese una relación amorosa. En cambio, Sombart tuvo una amistad estrecha con Lily Braun y con su esposo Heinrich Braun, el antecesor de Weber como redactor del *Archivo*,[93] a quien consideró más tarde como «archicanalla» cuando fundó una revista de la competencia (II/7-2, 778). Esto en alguna forma recuerda el triángulo entre Weber y Edgar y Else Jaffé. Mientras que

Sombart no le dedicó mucho tiempo al *Archivo*, sostuvo relaciones con la competencia; esto también fue una provocación para Weber.

La misma cooperación de Weber y Sombart en el *Archivo* comenzó a principios de 1904 con un «pequeño pleito» cuando Sombart insistió tercamente en que un artículo suyo fuese ubicado *antes* que uno de Max Weber, ya que de otro modo se sentiría «aplastado objetiva y personalmente» por él. Weber cedió, pero Marianne se sintió amargada, no sin razón: «¡Sombart es increíblemente vanidoso! Tener semejantes sentimientos frente a un hombre como Max quien, por así decir, está resucitando de la muerte intelectual, mientras que él tuvo todo el tiempo la oportunidad de brillar!»[94] No sólo Marianne tuvo esa impresión de Sombart. Incluso Hellpach, quien lo admiraba muchísimo como persona y como científico, lamentó al mismo tiempo que la «desmedida vanidad de Sombart» hubiese superado todo lo que «se pudo haber conocido de profesores alemanes en este sentido».[95]

En 1906 Weber le escribió a Michels sobre Sombart: «Cuando estoy a solas con él es para mí la persona más agradable que conozco, pero ya tres personas son "público" para él» (II/5, 173). Cuando en 1908 en una ocasión, para variar, fue Sombart el que quiso minimizar la diferencia de las posturas de ambos, Weber respondió:

> Las diferencias de nuestros puntos de vista radican en que *usted* quiere escribir libros «personales». *Yo* estoy convencido de que la idiosincrasia personal (que usted sin duda posee en alto grado) sólo se manifiesta cuando *no es intencional* y pasa a un segundo plano detrás del libro y de su objetividad, como lo han hecho todos los grandes maestros con respecto a su obra. [II/5, 605.]

¿Habrá pensado en sí mismo y en *La ética protestante*? Porque el hecho de que ésta era un reflejo de su propia personalidad—tanto más impresionante por cuanto fue concebido en un estado en que no le agradaba verse al espejo—no podía quedarle oculto a él menos que a nadie. A su

manera, también Weber sentía la necesidad de expresar su propio yo en su obra, aunque se trataba de un yo diferente al de Sombart. Quizás el secreto de su ecuanimidad frente a todas las provocaciones de Sombart radicaba en que lo consideraba y aceptaba como complementario de sí mismo.[96]

En 1903, después del viaje a Helgoland en compañía de Sombart, que tanto afectó los nervios de Weber, éste le escribió a Marianne: «Sombart simplemente es un niño, con toda la brutalidad y la insolencia, pero más aún con la falta de desarrollo, la inseguridad interior y el anhelo de tener un verdadero amigo. Uno siempre acaba luchando con una mezcla de compasión y de enojo y de disgusto cuando por la noche da rienda suelta a sus confesiones». Weber pensaba en aquel entonces que pese a todos sus amoríos y sus éxitos de público, Sombart se encontraba «en una situación asquerosa […] en todo sentido».[97] El «niño» en realidad era un año mayor que Weber. Pero también Marianne adoptó esa ficción del niño para disculpar lo molesto de la persona de Sombart, que por lo demás no dejaba de ser encantador, de la misma manera en que más tarde trataría a la pianista de 30 años, Mina Tobler, con el diminutivo de «das Tobelchen». «Lo que siempre reconcilia con él [Sombart] es que no oculta nada y sin cortapisas admite cosas que otros callarían avergonzados […] Yo realmente estuve furiosa con S[ombart]… ahora ya estoy otra vez más o menos tranquila y aplacada; al fin que es como un niño.»[98]

En 1913 Weber se enteró por conducto de Michels de que Sombart se habría quejado de que «la ciencia estaba tan "weberizada"» que él, Sombart, estaba «harto» de ella (II/8, 432). Para Weber esto en realidad debió ser motivo para romper de una vez por todas con ese hombre, pero al mismo tiempo también era una confirmación, aunque fuese a

contrapelo, de su propia presencia científica creciente. No obstante, parece que había una razón diferente por la que entre los años de 1911 y 1913 Weber no se dejó provocar por Sombart: fueron los años en que Max Weber secretamente hizo suyas algunas de las concepciones de vida eróticas de aquél. Más tarde adoptó incluso el exagerado determinismo ecológico de aquella tesis sombartiana según la cual el mundo preindustrial, basado en recursos orgánicos renovables, había causado su propia ruina a través de la destrucción de los bosques, forzando de este modo la transición al carbón y al empleo de recursos no renovables (*WG* 261 y ss.).[99] En este aspecto incluso era Sombart quien confiaba más en el espíritu creativo del hombre, que habría de superar toda escasez de los recursos naturales.[100] La inhibición weberiana para atacar a Sombart condujo al núcleo mismo de su giro posterior. En 1917 ambos, tanto Weber como Sombart, fueron reconvenidos en el *Archivo de Ciencias Sociales* por su coeditor, Edgar Jaffé, quien seguía batallando con la teoría económica, por descuidar los aspectos teóricos de la economía política. De cara a un Edgar Jaffé, Weber y Sombart hicieron frente común: ambos procuraban salir de la economía hacia horizontes más amplios.

[1] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4.

[2] *Cf. PE* II 14, 19 28.

[3] En tiempos más recientes, sobre todo Wilhelm Hennis le ha tomado la palabra a este motivo weberiano; *cf.* W. Hennis, «Die "spiritualistische" Grundlegung der "verstehenden Soziologie": Ernst Troeltsch, Weber und William James' "Varieties of religious experience"», en W. Hennis, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, pp. 50 y ss.

[4] Walther Köhler, *Ernst Troeltsch*, pp. 270, 287-287.

[5] Volkhard Krech, «Mystik», en Hans G. Kippenberg y Martin Riesebrodt (comps.), *Max Webers «Religionssystematik»*, p. 251 n.

[6] Hartmann Tyrell, «Katholizismus und katholische Kirche», en Hartmut Lehmann y Jean Martin Ouédrago (comps.), *Max Webers Religionssoziologie in vergleichender Perspektive*, pp. 193-228; Gottfried Eisermann, «Max Weber und der Katholizismus», en G. Eisermann, *Max Weber und die Nationalökonomie*, pp. 159-215. Al parecer el catolicismo no poseía para Weber el encanto de lo ideal-típico; aunque había participado por entero en el proceso de racionalización y desencanto, se había quedado a medio camino. (*Cf. ibid.*, p. 182, sobre todo las notas a pie de página.) Paul Honigsheim, que procedía del catolicismo, a veces entraba en conflicto con Weber cuando realzaba la importancia de «ciertas corrientes intelectuales intracatólicas para el "espíritu" capitalista» (G. Eisermann, p. 160). Por el contrario, encontraba en él un atento oyente cuando le «narraba sus experiencias como acólito entre los franciscanos» (*WuZ* 253).

[7] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 12, Max a Helene Weber, 29 de agosto de 1897.

[8] *Ibid.*, núm. 30, vol. 1, Max a Marianne Weber, 30 de julio de 1898.

[9] Una semana después los Weber esperaron pacientemente cinco horas en la catedral de San Pedro para ver al papa, Max incluso con más paciencia que Marianne: «después, yo estaba agotada, Max no. Fue como si se sacara a un ídolo de su sepulcro y se lo llevara de acá para allá» (a Helene Weber, 10 de marzo de 1902). Sin embargo, Marianne desarrolló más simpatía frente al catolicismo que Max.

[10] R. Michels, *Masse, Führer, Intellektuelle*, p. 260.

[11] Albrecht Ritschl (*Geschichte des Pietismus*, vol. 1, pp. 76 y ss.) le reprocha al calvinismo, a diferencia del luteranismo, que en lugar de fundamentarse sobre una «educación moral del pueblo», conduzca en última instancia a un sectarismo anabaptista y hacia un «ideal de vida franciscano», monacal, para el luterano ortodoxo una señal de que el calvinismo se hallaba en un camino errado. Otto Baumgarten había escuchado mucho a Ritschl en Gottinga; tenía la sensación de estar entrando en la «cueva del león». «De una naturaleza verdaderamente imponente, a carta cabal un hombre de voluntad», rechazaba «todo tipo de misticismo, toda actividad de las sectas ensimismadas que toman al pie de la letra todos los preceptos cristianos y que carecen de claridad intelectual y de sentido de responsabilidad social» (O. Baumgarten, *Meine Lebensgeschichte*, p. 54-55.)

[12] Friedrich Wilhelm Graf, «Fachmenschenfreundschaft. Bemerkungen zu "Max Weber und Ernst Troeltsch"», en *WuZ* 328.

[13] Hartmut Lehmann, «Max Webers Pietismusinterpretation», en Hartmut Lehmann, *Max Webers «Protestantische Ethik»*, p. 57.

[14] Carl Hinrichs, *Preussentum und Pietismus*, p. 12.

[15] F. Lenger, *Werner Sombart*, p. 131.

[16] W. Hennis, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, pp. 52-66. En su segunda réplica a H. Karl Fischer (*PE* II 50) Weber observa que, «como toda persona informada debe saber [una de sus fórmulas retóricas favoritas], *aquella* "psicología de la religión" que trate lo "vivencial", lo irracional del proceso religioso como "proceso patológico", a pesar de todas sus deficiencias para aclarar las preguntas lanzadas en la *PE*, será probablemente la que rinda más que «el trabajo de teólogos "comunes y corrientes"». En efecto, todo sugiere que aquí estaba pensando, en primer lugar, en William James.

[17] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, pp. 367-378.

[18] «La naturaleza no tiene ni una sola tendencia distintiva por la cual sea posible sentir cierta simpatía». William James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 492.

[19] *Cf.* al respecto *PE* XXXI; Klaus Lichtblau, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende*, p. 328.

[*] «Maldito deber y obligación», giro idiomático aleman que indica que su cumplimiento se sobrentiende y no implica ningún mérito especial. [T.]

[**] En alemán hay una estrecha relación entre *Beruf* («profesión») y *Berufung* («vocación»). [T.]

[20] Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, pp. 379, 391.

[21] Ernst Fraenkel (comp.), *Amerika im Spiegel des deutschen politischen Denkens*, pp. 130-131.

[22] Paul Münch, «The Thesis before Weber: An Archaeology», en Hartmut Lehmann y Günther Roth (comps.), *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, pp. 66 y ss.

[23] J. Radkau, *Technik in Deutschland*, p. 89.

[24] Richard van Dülmen, «Protestantismus und Kapitalismus. Max Webers These im Licht der neueren Sozialgeschichte», en Christian Gneuss y Jürgen Kocka (comps.), *Max Weber. Ein Symposion*, p. 90.

[25] Refiere al respecto Hartmut Lehmann, «Die Weber-These nach zwei Generationen», en Hartmut Lehmann, *Max Webers «Protestantische Ethik»*, p. 21.

[26] John Bunyan, *Pilgerreise nach der seligen Ewigkeit*, p. 97.

[27] Weber coloca esas palabras entre comillas, como si se tratara de una cita textual, aunque su procedencia nunca ha sido aclarada. El pasaje recuerda al «Prólogo de Zaratustra» en *Así habló Zaratustra*, de Nietzsche: a la burla respecto de los «últimos hombres», citados también por Weber en *Wissenschaft als Beruf* (I/17, 92).

[28] Ulrich Langer, *Heinrich von Treitschke*, p. 276.

[29] Únicamente el historiador británico de la edad moderna Richard H. Tawney, quien durante el periodo entre guerras llevó la batuta en la recepción inglesa de Weber—por lo demás reducida si se la compara con la que tuvo en Estados Unidos—, como crítico del capitalismo que era, aplaudió este final de *La ética protestante*, que en general había juzgado de manera más bien crítica. (Información de Sam Whimster.)

[30] Como constatan Klaus Lichtblau y Johannes Weiss, es sólo durante la revisión, cuando ya se ha abierto al encanto de las religiones orientales, que Weber introduce el «desencanto» en *La ética protestante* (*PE* XXIII). En las notas a pie de página posteriores Weber se refiere reiteradamente al combate que el protestantismo había librado contra la «merry old England» (*PE* 175, 197, 201-202).

[31] Weber cita a Sombart en otro pasaje (*PE* 31) de manera aprobatoria, respecto a que éste habría nombrado al «racionalismo económico» como «motivo básico de la economía moderna en general».

[32] A veces Weber declara de modo explícito que la «investigación de los impulsos psicológicos» es uno de sus objetivos (*PE* 55), a pesar de que tiempo después se distanciará reiteradamente de la psicología en sus disputas con la crítica. Wolfgang Schluchter (*Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, pp. 28-29) expone la paradoja de que la falta de certeza de alcanzar la gracia no produjese fatalismo sino una seguridad de la fe mucho más relacionada con la disciplina laboral, lo que permite reconocer «cuánta influencia ejercen los intereses de los creyentes en la interpretación de los sistemas de creencias». El calvinismo «se adapta a la necesidad de certezas de sus creyentes». Entonces se debe presuponer una necesidad prexistente de las personas para que el razonamiento de Weber tenga una lógica general.

[33] K. Jaspers, *Max Weber*, pp. 40-41.

[34] De manera especialmente impresionante y competente, Herbert Lüthy, «Variationen über ein Thema von Max Weber», en Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (comps.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, pp. 104 y ss.

[35] Julius Wolf, *Der Geburtenrückgang. Die Rationalisierung des Sexuallebens in unserer Zeit*; no obstante, «racionalización» aparece como un mero lugar común, sin un concepto teórico que lo respalde, y tampoco se desarrolla mayormente en el interior del libro.

[36] «Una torpe palabra alemana.» J. Radkau, *Technik in Deutschland*, p. 270.

[37] Ya en la versión original (*PE* 33): «*A nosotros* nos interesa precisamente aquí la procedencia de ese elemento *irracional*» que subyace a todo concepto de profesión.

[38] Edgar Salin escribe en 1927, en una reseña sobre el libro *Moderner Kapitalismus*, «No hay mayor locura posible que la opinión de los clásicos y algunos epígonos de que la "economía" es racional». Citado en Bernhard vom Brocke (comp.), *Sombarts «Moderner Kapitalismus». Materialien zur Kritik und Rezeption*, p. 181.

[39] El historiador de la economía Werner Lüthy dijo en 1967 que precisamente en la sociología de la religión inspirada por *La ética protestante* el «método ideal-típico» habría ocasionado verdaderos estragos. Citado en Richard van Dülmen, *Protestantismus und Kapitalismus*, p. 100.

[40] Reveladoras observaciones a este respecto se encuentran en Alfred Müller-Armack (*Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform*, pp. 10-11 y 541), quien

como principal ideólogo economista de un gobierno cristiano-liberal aspira a un esclarecimiento de las oportunidades *actuales* de una conexión entre capitalismo y religión, y que le critica a Weber no haber desarrollado más su pensamiento en este punto.

[41] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4. De manera similar a Friedrich Crusius con la afirmación de que «lo autoritario […] está fracasando totalmente, menos en forma de la *Iglesia*». Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, p. 483.

[42] H. Lehmann, «Max Webers Pietismusinterpretation», en H. Lehmann, *Max Webers «Protestantische Ethik»*, p. 57.

[43] A. Ritschl, *op. cit.*, pp. 254-255.

[44] K. Barth, *op. cit.*, pp. 598 y ss.

[45] L. Brentano, «Puritanismus und Kapitalismus», en L. Brentano, *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*, p. 424; en el mismo contexto (p. 411) le reprocha a Weber un «grave maltrato de Franklin», al convertirlo en el testimonio principal de un puritanismo-capitalismo ascético.

[46] También Hans-Christoph Schröder («Max Weber und der Puritanismus», *Geschichte und Gesellschaft*, año 21/1995, p. 464) llega a la conclusión de que Weber malinterpretó en un sentido secular-económico el alto valor que los puritanos le concedían al tiempo. Para los puritanos el tiempo era valioso sobre todo para la *oración*. Weber, por cierto, hubiera contestado que lo que a él le importaba eran las relaciones causales no intencionales, no las conscientes e intencionales.

[47] Ferdinand Kürnberger, *Der Amerikamüde*, p. 27; ahí nos encontramos con las palabras de Franklin en boca del odioso doctor Mockingbird, quien de vez en cuando se gana la vida como maestro y que adiestra a sus alumnos exclusivamente para que hagan negocios. Weber escribe (*PE* 13 n.) que este libro era «sencillamente insuperable […] como documento de las (hoy hace mucho desaparecidas) divergencias entre la percepción alemana y la norteamericana». Pero no por eso es un testimonio auténtico de la mentalidad estadunidense del siglo XVIII.

[48] Con toda razón Eduard Baumgarten (*Benjamin Franklin*, pp. 176 y ss.) clasificó las investigaciones naturales de Franklin bajo su «doctrina de la felicidad».

[49] Weber, quien da por sentado que se conocen los consejos de Franklin para la vida sexual, pone el mayor énfasis en el elemento «higiénico»: Franklin recomienda un comercio sexual moderado, en aras de conservar una buena salud. De esa manera, Weber puede atribuirle a ese libidinoso norteamericano un ascetismo puritano (*PE* 177 n.). Weber mismo había recibido la recomendación de ciertos médicos de tener relaciones sexuales con el fin de recuperar la salud, pero la había considerado como una molesta impertinencia. Y, sin embargo, la forma en la que convierte a Franklin en un asceta no resulta convincente. Mark Stoll (*Protestantism, Capitalism and Nature in America*, p. 85) llama a Franklin «one of the most secular Americans of the 18th century» [«uno de los norteamericanos más seculares del siglo XVIII»].

[50] «Aquí sostendré que, si existe un poder superior a nosotros (y la Naturaleza toda clama que es así, en todas sus obras), debe deleitarse en la virtud, y que aquello en lo que se deleita debe ser feliz.» M. Stoll, *Protestantism, Capitalism and Nature in America*, p. 86.

[51] E. Baumgarten, *Benjamin Franklin*, pp. 94-95.

[52] *Ibid.*, p. 112.

[53] *Ibid.*, p. 117.

[54] Edgar Salin, *Geschichte der Volkswirtschaftslehre*, p. 98.

[55] De manera similar Schmoller, en 1911, distanciándose de la proscripción que Weber exigía en ese entonces de los juicios de valor en la ciencia: «Weber no hubiera podido escribir sus hermosos tratados sobre la ética protestante si él mismo no hubiera experimentado profundamente la estrecha relación entre lo económico y lo ético» (M. Schön, *op. cit.*, en *WuZ* 97.) Es decir que utiliza a Weber contra Weber.

[56] H. Lehmann, «Max Webers "Protestantische Ethik" als Selbstzeugnis», en H. Lehmann, *Max Webers «Protestantische Ethik»*, pp. 109-114, 118.

[57] Benjamin Franklin (*Autobiographie*, p. 117) presenta como la decimosegunda y más larga de sus 13 virtudes a la «Castidad: Frecuenta raramente el placer sexual, sólo hazlo por salud o por descendencia, nunca hasta el hastío o la debilidad o para injuriar la paz o reputación propia o de otra persona». En un pasaje anterior refiere sin ningún prejuicio que «esa pasión de la juventud difícilmente refrenable [lo] había conducido con frecuencia a relaciones con mujeres indecentes», lo cual no sólo había causado «algunos gastos», sino que también había estado vinculado con un «peligro constante» para su salud. El temor a la sífilis estaba demasiado bien fundamentado en esa época y no era necesariamente un reflejo de mojigatería.

[58] Weber mismo alaba posteriormente la obra de Schulze-Gaevernitz (*PE* 175), pero la *PE* la escribió a lo sumo de manera tangencial con miras al imperialismo británico.

[59] Gerhart von Schulze-Gaevernitz, *Britischer Imperialismus und englischer Freihandel zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, pp. 49, 376.

[60] *Ibid*., p. 387.

[61] W. Hennis, *Max Webers Fragestellung*, p. 19 n.

[62] K. Bücher, *op. cit*., p. 381.

[63] Wolfgang Schluchter enfatizó esto en repetidas ocasiones; *cf*. W. Schluchter, *Unversöhnte Moderne*, p. 212: «El resorte psicológico para Max Weber es la necesidad de redención».

[64] Hans-Christhoph Schröder (*Max Weber und der Puritanismus*) escribe incluso que los puritanos habían estado dominados, en contraposición a lo que opinaba Weber, «por una verdadera "hambre de comunidad"».

[65] El artículo que escribió Weber sobre las sectas protestantes permite reconocer que esta forma de ver las cosas se modificó después de su viaje por los Estados Unidos. Günther Roth (al autor, el 25 de marzo de 2004) opina, partiendo de sus décadas de experiencia con Weber y los Estados Unidos, que Weber más tarde incluso había *sobrestimado* la capacidad de control social de las sectas.

[66] Frente a Sombart Weber siempre conservó el «usted», puesto que un tuteo entre académicos adultos que no estuvieran emparentados entre sí parecía ser poco frecuente en esa época. Mi pregunta de si Weber se tuteaba con Troeltsch no pudo ser respondida en el simposio celebrado en Heidelberg en 2004, debido a que—a pesar de que debe de haber habido una vasta correspondencia entre Weber y Troeltsch—no se ha conservado una sola carta; al parecer las viudas acordaron la destrucción de toda la correspondencia. Friedrich Wilhelm Graf cree que los dos se habrían hablado de «tú», pues la relación había sido a ratos muy cercana.

[67] Incluso a Simmel o a Schulze-Gaevernitz los llamaba ocasionalmente «amigo»: I/17, 227; Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, p. 463.

[68] F. W. Graf, «Fachmenschenfreundschaft», pp. 325-326.

[69] Ernst Troeltsch, *Soziallehren*, vol. 1, pp. 253 y ss., entre otras. Extrañamente Weber, durante el Congreso de Sociología en Fráncfort en 1910, durante una mesa de discusión acerca de la ponencia «Das stoischchristliche Naturrecht» [«El derecho natural estoico cristiano»] desvía la atención del tema y menciona solamente los «Gegensätze zwischen Kirche, Sekte, Mystik und ihr Verhältnis zur Welt, zum Naturrecht» [«Divergencias entre Iglesia, sectas, mística y su relación con el mundo, con el derecho natural»] que el propio Troeltsch había mencionado también.

[70] E. Troeltsch, *Soziallehren*, p. 273.

[71] Karl Barth, *op. cit*., prólogo y p. 384. Quien posteriormente habría de ser el biógrafo de Ernst Troeltsch, Walther Köhler, habla en términos más amables de la «extraordinaria receptividad de su espíritu». F. W. Graf, *Ernst Troeltsch in Nachrufen*, p. 261.

[72] E. Troeltsch, «Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt», *Historische Zeitschrift* 97 (1906), p. 66.

[73] E. Troeltsch, *Soziallehren*, p. 100.

[74] *Ibid*., p. 708.

[75] *B* 624; H.-G. Drescher, *op. cit*., p. 214; F. W. Graf, *Süddeutsche Zeitung*, 1 y 2 de enero de 2003; F. W. Graf, «Max Weber und Ernst Troeltsch», en Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schwentker (comps.), *Max Weber und das moderne Japan*, pp. 473 y ss.

[76] *Cf*. al respecto Ernst Troeltsch, *Spektator-Briefe. Aufsätze über die deutsche Revolution und die Weltpolitik 1918/22;* Ernst Troeltsch, *Die Fehlgeburt einer Republik. Spektator in Berlin 1918 bis 1922.*

[77] F. Lenger, *Werner Sombart*, p. 235.

[78] *Ibid*., pp. 180 y ss.

[79] Después de 1937 el economista Götz Briefs, quien en 1919 había estado entre los autores de la idea de los comités de empresa, había encomiado a Sombart desde su exilio estadunidense, en ocasión de su cumpleaños número 74, como el Júpiter eternamente joven de la ciencia (GStA Nl. Sombart, núm. 10b, carta de Götz a Sombart, 8 de enero de 1937). En Raymond Aron, *Deutsche Soziologie der Gegenwart*, ha caído en la *damnatio memoriae* y Weber se ha convertido en el intelecto absolutamente más prominente.

[80] Jürgen Kuczynski, *op. cit*., pp. 70-71. Otra vez «pompas de jabón»: L. Brentano, «Judentum und

Kapitalismus», en L. Brentano, *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*, p. 429, junto con otra cascada completa de improperios. A la aversión de Brentano contra Sombart seguramente se le sumó en épocas posteriores el hecho de que lo considerara un renegado sin principios político-sociales, que les había vuelto la espalda a quienes una vez fueron sus compañeros de lucha política; *cf.* L. Brentano, *Mein Leben...*, p. 411.

[81] Friedrich Lenger, *Werner Sombart*, p. 255.

[82] Otto Hintze, *Soziologie und Geschichte* (= Otto Hintze, *Gesammelte Abhandlungen*, vol. 2), p. 387.

[83] Por lo menos así lo vio Edgar Jaffé, que conocía muy cercanamente a ambos; según H. Lehmann, «Die Entstehung des modernen Kapitalismus. Weber gegen Sombart», en H. Lehmann, *Max Webers «Protestantische Ethik»*, p. 98.

[84] Michael Sukale, *op. cit.*, p. 251.

[85] F. Lenger, *Werner Sombart*, pp. 237-238. *Der Bourgeois [El burgués]* incluye una crítica explícita a *La ética protestante*, con metáforas casi ecológicas: «El reproche de haber planteado la cuestión *demasiado bien* en un sentido teológico en mi opinión es acertado en cuanto al tan celebrado estudio de *Max Weber* acerca de la importancia del puritanismo para el desarrollo del espíritu capitalista […] No siempre arar profundamente es el mandamiento para tratar el suelo de manera racional». Se nota aquí al conocedor de las relaciones agrarias mediterráneas. La crítica de que en *La ética protestante* Weber se había detenido demasiado, de manera monomaniaca, en detalles tecnológicos, sin mirar a derecha ni izquierda, no carece de fundamentos.

[86] Hartmut Lehmann, «Die Entstehung des modernen Kapitalismus», p. 106.

[87] En una adenda posterior de la *PE* (202) enfatizó la diferencia básica entre la ética económica judía y la puritana.

[88] *PE* XVIII.

[89] Marianne a Helene Weber, 22 de abril de 1906. De manera significativa, Weber le dio a Else Jaffé, en su carta del 13 de septiembre de 1907, el consejo de que Otto Gross se dirigiera con su ensayo a Sombart, quien seguramente lo «serviría como una *delikatesse*».

[90] Emil Ludwig, *Geschenke des Lebens. Ein Rückblick*, p. 125; Sombart se había «ido a pasear en carro con la cantante más bonita».

[91] Esto lo enfatizó Nicolaus Sombart frente al autor, aunque también honraba el rasgo epicúreo de su padre. Edgar Salin (*Lynkeus, Gestalten und Probleme aus Wirtschaft und Politik*, p. 45) recuerda que Sombart había sido «desde el fondo de su esencia tímido, ávido de amor y muy vulnerable» y que había encarnado «totalmente el tipo de académico al viejo estilo».

[92] GStA Nl. Sombart, núm. 4c, Else Jaffé a Sombart, 5 de enero de 1907.

[93] F. Lenger, *Werner Sombart*, pp. 181-182; Julie Braun-Vogelstein, *Ein Menschenleben. Heinrich Braun und sein Schicksal*, pp. 102 y ss., 120, 259-260, entre otras.

[94] Marianne a Helene Weber, 29 de febrero de 1904; de manera similar en una carta sin fecha, probablemente del otoño de 1903: «¡Sombart es una persona insoportablemente vanidosa!». Pues se había enterado por la «Gorriona», Else Jaffé, de que Sombart deseaba que se mencionara su nombre antes que el de Weber en el título del *Archiv*o, a pesar de que Weber hacía la parte principal del trabajo de redacción. «Desearía que no lo tuvieran trabajando ahí con ustedes. Indignada, tu Hociquito.»

[95] W. Hellpach, *Wirken im Wirren*, p. 380.

[96] H. Lehmann, «Die Entstehung des modernen Kapitalismus», en H. Lehmann, *Max Webers «Protestantische Ethik»*, p. 103: «Si se compara la forma en que Weber trataba a otros críticos con su comportamiento frente a Sombart, se tiene la impresión de que estaba convencido de que Sombart y él, hasta cierto punto, habían analizado las dos caras de la misma moneda». Por el contrario, F. Lenger, «Max Weber, Werner Sombart und der Geist des modernen Kapitalismus», en E. Hanke y W J. Mommsen (comps.), *op. cit.*, pp. 177 y 173-174, opina que la cautela de Weber frente a Sombart había tenido sobre todo motivos tácticos.

[97] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1, 19 de septiembre de 1903.

[98] Marianne a Helene Weber, 29 de febrero de 1904. Desgraciadamente parecen quedar pocos testimonios de parte de Sombart de cómo percibió *él* la relación con Weber. En 1905 se quejó con Carl Haupt-mann, tras una visita a Max y Marianne Weber, de que los «Weber» otra vez «le habían crispado los nervios», es decir que, evidentemente, esto no ocurría por primera vez. «No sabe usted cómo admiro a esos ególatras autocomplacientes en su "comodidad, y cómo se me estruja el corazón y me siento miserable. No se lo imagina» (F. Lenger, *Werner Sombart*, p. 174).

[99] Crítico frente a esta tesis, J. Radkau, «Holzverknappung und Krisenbewusstsein», pp. 513-543.

[100] Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, vol. III (2), pp. 1010-1011: «Cuando una vez hablé con *Max Weber* sobre las perspectivas de futuro y lanzamos al aire la pregunta de cuándo tendría un fin el aquelarre que los seres humanos representaban en los países capitalistas desde principios del siglo XIX, él respondió: "Cuando la última tonelada de metal sea fundida con la última tonelada de carbón" […] Pero la opinión de *Max Weber* fue—algunos dirán, "desgraciadamente" y otros, "afortunadamente"—equivocada. Pues las posibilidades técnicas no se agotan de ninguna manera con la desaparición de la edad del carbón y del hierro». Remitiéndose a Wilhelm Ostwald, incluso profetiza una era de la energía solar. La profecía de Weber ya se encuentra al final de la *PE* (153).

Diferentes impulsos para una conquista del mundo con el espíritu

«Anhelo de historia universal»: regeneración por expansión, a nivel nacional e individual

La conferencia inaugural de Weber en Friburgo, en 1895, había culminado en la afirmación de que la nación alemana tenía que cerciorarse de su juventud ascendiendo a potencia mundial; para ella sólo existiría la elección entre expansión y decadencia. Cabe preguntarse si con ello Weber fue un buen profeta para Alemania; pero para él en lo personal esta afirmación contenía algo de verdad. Después de tocar fondo con su enfermedad, los viajes reales o imaginarios, la expansión del espíritu hasta contener el mundo entero, incluso los confines de la cultura humana se convirtieron por lo visto en una estrategia para superar la introversión y la cavilación mortificante sobre sí mismo y desarrollar un nuevo sentimiento de vigor y juventud.

Tiene sentido ver los viajes de Weber hacia el sur, a la costa del mar del Norte y a los Estados Unidos, junto con su viaje imaginario a Rusia, en un solo conjunto, y relacionarlos con su idea fija de que sólo en los viajes recuperaba una parte de su salud y lograba liberarse parcialmente de los somníferos. Su visión de la vida no sólo se documentaba en sus cartas,

sino también en su comportamiento, donde se manifestaba más que en ningún otro aspecto la importancia eminente que tenían para él los viajes. En la alternancia de los puntos cardinales parece reflejarse su convicción de que «en cuestiones de nervios, todo tratamiento es cosa de ensayar».

Con ello se movía dentro de la tendencia de su época, encabezada por el propio emperador Guillermo II. En sus tiempos circulaba la chanza de que al «*greise Kaiser*», el káiser anciano (Guillermo I) le había seguido el «*Reise-Kaiser*», el káiser viajero (Guillermo II). Tanto en Guillermo II como en Weber llama la atención el cambio abrupto de preferencias en sus destinos de viaje, que va de la mano con un cambio en sus ilusiones. En 1898, en un viaje a Constantinopla y Jerusalén, el káiser se regodeaba con las maravillas de Oriente, pero poco después, en sus «viajes por las tierras del norte», se entregaba a fantasías inspiradas en las leyendas de la Edda y en Richard Wagner. La «zigzagueante política» guillermina, que condujo finalmente a la guerra mundial, tiene su equivalente en el ir y venir de sus espejismos viajeros. Esta cambiante voluptuosidad de los ideales no sólo refleja las inclinaciones privadas del emperador sino que caracteriza las clases altas de aquella era del historicismo, el imperialismo y el exotismo; como sabemos hoy, se trataba de un rasgo de gran futuro de la cultura de aquel tiempo.[1] Y también la lógica de que quien estuviera nervioso (y pudiera darse ese lujo) debía ir de viaje, era de dominio general en la época, a pesar de que nadie podía decir bien a bien en qué se basaba esa lógica, porque justamente en los viajes había estímulos nerviosos inquietantes de sobra.[2] Dado que el gusto por los viajes a menudo se combinaba con ilusiones eróticas, sin duda muchos motivos no se explicitaban. Una psicología social de la actividad viajera probablemente tocaría el meollo mismo de la historia de la cultura y de las mentalidades

alemanas del siglo XX. Los testimonios de y sobre Max Weber constituyen un verdadero filón a este respecto.

Es curioso; en el curso del romanticismo nacional, la cultural del canto y el movimiento del senderismo, se había desarrollado en la Alemania del siglo XIX un arte de envolver en un encanto el propio terruño. Pero ese carácter «acogedor» alemán—ese placentero sentimiento comunitario (*Gemütlichkeit*) en el cual se basaba dicho culto a la patria chica—estaba en crisis en la «era nerviosa», y el mismo Weber experimentó en carne propia que el estilo de vida «a la vieja manera alemana» no se llevaba bien con la moderna sociedad de alto rendimiento. Además, en la juventud la añoranza de tierras lejanas adquirió una intensidad nunca antes vista. Gracias a la abundancia de nuevas imágenes, el encanto de los mundos exóticos era omnipresente y el transporte mundial los puso al alcance de todos. En torno al año 1900 las combinaciones con el adjetivo «mundial» eran tan frecuentes como hoy en día aquellas con el término «global», y al igual que hoy, iban aparejadas con un nuevo tipo de libido, una gran curiosidad y un sentimiento megalómano de expansión ilimitada. Un encanto específico de las misiones cristianas y del colonialismo consistió en la combinación de la añoranza de tierras lejanas y la nostalgia del terruño; en ellos se mezclaban el tañir familiar de las campanas con ritmos de tambores africanos, ondeaba la bandera negra, blanca y roja bajo las palmeras, y las islas de los Caníbales, en el lejano Pacífico sur, se convertían en el «archipiélago Bismarck».*

La libido weberiana originalmente se centraba más en lo familiar que en lo exótico; sus relaciones con el sexo opuesto permanecían dentro de la propia familia. También parece haber estado bastante ajena—incluso en su juventud—al romanticismo colonial, tan popular en su época. En 1889

tildaba burlonamente de «pasto de caníbales» a seis jóvenes que querían ir como enfermeros a África del este y en quienes sólo veía «espeluznante confusión» y «tremenda torpeza» (*JB* 179). A Marianne le pareció «terrible» la intervención de las potencias europeas en China en 1900; «en el fondo estoy del lado de los chinos—escribió a Helene—, pero verás, nosotros, los alemanes, forzosamente *tenemos que* participar, esto nos lo impone la necesidad de autodefendernos».[3] Friedrich Naumann, muy admirado tanto por Marianne como por Helene, fue sin embargo uno de los pocos que defendieron públicamente el «discurso de los hunos» de Guillermo II, en que el káiser había arengado al cuerpo expedicionario: «¡No darán cuartel! ¡No tomarán prisioneros!», una incitación que no sólo atentaba contra el Sermón de la Montaña, sino también contra el derecho de guerra y el honor militar.[4]

Esto, aparentemente, no afectó la relación de los Weber con Naumann. Para Max Weber, no obstante, los chinos sin duda alguna no eran bárbaros, sino una antiquísima cultura de alto nivel. En él se observa en los años siguientes un afán de conquistar el mundo a través del espíritu y de comprender mejor la propia idiosincrasia por conducto de otras culturas. Este proceso dio inicio ya en torno a 1902-1903, cuando estuvo afanándose con *Roscher y Knies*: «en la quietud de su estudio fue presa de un afán de historia universal, un impulso de captar y elaborar cuanto fuese posible de todo el acontecer mundial importante» (*L* 321). «La productividad recuperada de Weber se divide sin cesar en varias corrientes paralelas, y a ratos se deja desplazar fácilmente por las necesidades de otros o por sugerencias externas hacia canales laterales. Todo le interesa, su afán de conocimiento es ilimitado» (*L* 341). Marianne observaba esa dispersión no sin preocupación. La curiosidad universal de Weber en ocasiones tenía un rasgo maniaco; se apreciaba una reacción mental contraria a la

depresión previa, a pesar de que esa manía—probablemente para bien del científico Weber—a menudo se mezclaba con un descontento que le recordaba sus límites.

El historiador del arte Carl Neumann, quien como compañero de infortunio tuvo contacto con Weber durante la época de la depresión, escribió más tarde que, durante sus primeros años de trato con Troeltsch, Weber había «dispuesto la red de caminos para sus expediciones de conquista […] con las que el impulso imperialista de su talento habría de acrecentar de manera inaudita los conocimientos especiales, para convertirlos en una ciencia integral».[5] Eduard Baumgarten observa que antes de su enfermedad Weber presentaba una marcada tendencia a la práctica y probablemente también al poder político; la enfermedad, sin embargo, le habría permitido reconocer su verdadero talento e «hizo que su pasión virara a la claridad, a los derroteros de un dominio *teórico* del mundo, que fue alcanzando rápidamente una extensión universal» (*B* 425-426). Al parecer existe un nexo interior entre este proceso de expansión espiritual y los viajes físicos de Weber, al igual que entre estos dos aspectos y la búsqueda weberiana de redención. Robert Michels, sin embargo, que se consideraba un hombre de mundo, pensaba, a pesar de toda su veneración por Weber, que éste, «en el fondo», había seguido siendo «demasiado alemán» como para poder identificarse realmente «con gente y circunstancias no alemanas».[6]

Durante la Revolución rusa de 1905 Weber comenta que el eterno «ir y venir» de las «autoridades académico-científicas» de los nuevos partidos rusos, ocupadas en todas partes con sesiones, conferencias, fundaciones de periódicos, rayaba «en lo ardillesco» (I/10, 479). Pero también su propio afán de viajar en ocasiones debe de haberle parecido ardillesco a

Marianne, de modo que el 8 de noviembre de 1902 suspira en una carta a Helene: «¡No es posible que pasemos la mitad de nuestra vida viajando!». Ya en 1901 había escrito desde las cercanías de Nápoles: «Sabrás que me encantaría dar todas las maravillas de este mundo a cambio de la posibilidad de vivir con Max, en casa, en un círculo de obligaciones. Pero para Max lo único acertado es que siga viajando por lo menos un año más».[7]

Terapia de viaje: la nueva filosofía para los nervios

Ya en los últimos tiempos, un poco antes de su derrumbe, en 1897, en España, Weber proclamó una filosofía del fortalecimiento de los nervios a través de los viajes: si no trabajaba, no soportaba permanecer en *un* lugar; «para disfrutar la naturaleza de manera despreocupada, como de costumbre, naturalmente no está dispuesto el ánimo; por lo pronto sólo puede uno percibir la totalidad de estas enormes impresiones, hasta robustecer los nervios y volverse capaz de elaborar todas estas vivencias» (*L* 246-247). En 1907 le escribe a su hermana Klara que los viajes eran «lo único que suele ayudarme» (II/5, 283). Durante todos esos años, y aun después, viajar es «la necesidad predominante para Weber» (*L* 487), al grado de que todavía en 1910, cuando gracias a la herencia de Marianne los Weber ya han alcanzado una nueva prosperidad, se muda a la mansión Fallenstein con cierta inquietud, ante la preocupación de que el elevado alquiler pudiese ponerle límites a su afición a viajar, por la que en repetidas ocasiones le había pedido préstamos a su madre.

En junio de 1900, en su peor época, poco antes de internarse en la clínica de Urach, hubiese preferido viajar. «Se siente muy impulsado a viajar—escribe Marianne—, sobre todo ante el sentimiento de que sólo de viaje encuentra

sosiego.»[8] Ésa es una idea fija de la afición neurasténica a los viajes: que uno no encuentra reposo en casa, sino únicamente a la distancia. Estar en casa, incapaz de trabajar, genera una sensación de vacío; al viajar surge, a pesar de la inactividad, la sensación de plenitud de vida. Aunque por otra parte Weber percibe como perjudicial la vida irregular que acompaña los viajes; todavía en verano de 1901 registra en Roma que «cualquier desviación de la calma y rutina acostumbradas […] tiene como consecuencia una fatiga por completo desproporcionada».[9] En realidad, definitivamente viajar no siempre le hacía bien, tanto más por cuanto muchas veces se iba al sur demasiado temprano en el año y constataba, frustrado, que también allí el clima estaba nublado y lluvioso. En 1909 admite de manera excepcional que en ese momento viajar, «cosa muy fastidiosa», le sentaba «pésimamente mal» (II/6, 143). Con ligera sorna comenta Marianne en la primavera de 1911, cuando Max se queja desde Italia de dos «malas noches»: «me alegro de que la desgracia al menos no le sobrevino aquí, sino en su bien amado Mediodía».[10]

Más por necesidad que por gusto, y reprimiendo su rencor, Marianne asume la filosofía terapéutica de su esposo y también para ella se convierte en una regla fija: cada vez que Max se siente mal, que se repiten las «catástrofes» nocturnas y que él toma cantidades «terribles» de remedios para dormir, tiene que irse de viaje. Cuando en la primavera de 1901 los cónyuges pasan una temporada en Sorrento—que en ese entonces de hecho todavía no era un suburbio de Nápoles—«en perfecta tranquilidad agreste», escribe la mujer: «Pero para Max no hay nada más saludable que alegrarse y disfrutar de muchas cosas bellas, y yo pienso a menudo que si hubiésemos podido realizar un viaje como éste hace dos años, si entonces hubiera podido tomar un semestre de vacaciones, hubiese sanado relativamente en poco tiempo. Esa

oportunidad la perdieron los médicos. Ninguno de ellos nos lo aconsejó en aquel entonces».[11] Pero aun en Capri «los pensamientos escapan constantemente al terruño».[12]

En cuanto a su propia persona, Marianne—que también sufría mucho de «nerviosismo» y problemas de sueño—, desde un principio no podía comulgar con la lógica terapéutica de su esposo. Efectivamente no tardó en acumular disgusto por los constantes viajes, que para ella no eran otra cosa que «holgazanería», «vagancia» y «gandulería».[13] «Si de *viajes* se trata, lo menos posible», había sido su más ardiente deseo en agosto de 1903.[14] Entonces debe de haber estado trabajando ya con toda intensidad en la historia del derecho de la mujer. A partir de entonces solía dejar con creciente frecuencia que Max viajara solo y muy rara vez él o ella lamenta no estar juntos en un viaje. El creciente rencor de Marianne contra los viajes forzosamente se dirige también contra su esposo.

Ya en diciembre de 1902, cuando Max viaja solo a la Riviera francesa y Helene le ofrece a la nuera pagarle el viaje a ella, ésta declina con «mil, mil gracias».[15] Cuando en otoño de 1913, después de mucho tiempo, vuelven a estar juntos en Roma, escribe que él la estaba pasando bien, ella no tanto. «Siempre me cuesta tanto adaptar mi mald… sistema nervioso a las circunstancias diferentes; de pronto no funciona una cosa, de pronto la otra […] lo peor siempre es el sueño.»[16] También Marianne se rompe la cabeza sobre su «sistema nervioso», pero en el fondo sabe desde el principio qué es lo que le hace bien: el trabajo vigoroso, una jornada ordenada y la cama de su casa. Con cierta razón siente lástima de Max porque él—como típico hombre y erudito—no sabe mantenerse ocupado en la casa, y sin trabajo intelectual cae en el humor más negro.

Una relación obsesiva con la naturaleza: la sensibilidad weberiana a los cambios de clima

Durante su enfermedad Weber fue desarrollando una sensibilidad al clima sorprendente en un hombre de escritorio que ni siquiera acostumbra realizar paseos prolongados. El invierno alemán para él es invariablemente un periodo de depresión, que se intensifica hasta la incapacidad para el trabajo. Mientras para otros el frío es refrescante y vigorizante, él no logra deshacerse de la idea de que el frío mengua su escaso vigor nervioso y que en la temporada de calor tiene que ir acumulando recursos nerviosos para poder sobrellevar el invierno. Impensable que, como Naumann bajo el sol meridional, hubiese dicho: «¡Dios bendiga nuestro cielo gris! Contiene menos alegrías pero más vigor que este cielo al sur de los Alpes».[17] El culto climático de lo nórdico que se puso de moda en aquel entonces era algo completamente incomprensible para Weber. Una y otra vez se queja de que en invierno se congelaba su capacidad de pensar.[18] Todavía en otoño de 1912, cuando en general ya estaba muy bien, una temporada de lluvia paraliza su capacidad de trabajo (II/2, 667). Mientras combate el «naturalismo» en las ciencias, él mismo cae en una dependencia verdaderamente penosa, no sólo de su propia naturaleza vegetativa sino también de la naturaleza exterior. Más tarde describe, en un pasaje particularmente apasionante de *Economía y sociedad*, cómo el culto al sol introducido por el faraón Akenatón, en un acto revolucionario «de inmensas consecuencias», de inmediato le dio amplia cabida al naturalismo, en las artes pero también en «el desarrollo de toda clase de mímica y de danza» para conjurar a los malos espíritus (*WuG* I 322; *EyS* 332). Por lo tanto, semejante naturalismo existe ya como predisposición en el ser humano.

Después de la depresión invernal, la primavera siempre es un periodo nervioso, irritable, con grandes fluctuaciones emocionales (II/5, 73). «La primavera siempre incrementa considerablemente mi tensión nerviosa», le escribe en la primavera de 1906 a Hellpach (II/5, 83). El neurólogo, de ahí en adelante, convierte el nexo entre clima y neurosis en uno de sus temas predilectos, y describe la difundida «crisis primaveral» que supuestamente conduce a un incremento de los suicidios y crímenes sexuales,[19] en la que trata de dar a entender a las personas «sensibles a los cambios climáticos» que no deben entender esa sensibilidad como algo patológico, sino como un «sexto sentido».[20] Weber, por su parte, no experimentó la sensibilidad al clima como un talento, sino que se sintió totalmente desvalido, a merced de la misma.

Entre los hombres alemanes cultos algo tan banal como el clima era mal visto como tema de conversación, pero Weber durante muchos años no logra deshacerse del mismo. Un frío clima lluvioso es capaz de suscitar en él una seria aversión contra su patria, desmoronando la base emocional de su chauvinismo. En la primavera de 1903, cuando apenas acaban de regresar a Heidelberg, Marianne escribe que «el tiempo increíble» hacía que su esposo maldijese «diariamente su patria».[21] Ya en mayo del año 1900, antes de que lo mandara a Urach, le escribe a Helene: «Max incluso tiene ganas de mudarse a Italia; de hecho podría imaginarme que allí estaría muy a gusto. Solo cabe preguntarse qué efecto tendría semejante clima sobre los estados sexuales».[22]

Max y Marianne Weber durante su viaje a Italia.

Por aquel entonces Marianne trata de informarse sobre la topografía nerviosa: «Ajaccio y Capri me parecen los más indicados, porque su clima y la belleza de su paisaje son considerados convenientes para los neurasténicos». Ella también piensa en Merano, pero lee preocupada que esta estación termal al sur de los Alpes no se recomienda para enfermos nerviosos.[23] También Ajaccio resulta en un fracaso para Weber, al menos temporalmente, pero el anhelo de radicar en forma definitiva en tierras meridionales no lo abandona (*L* 278). En mayo de 1901 Marianne escribe desde las colinas de Posilipo, cerca de Nápoles, que en ese entonces aún eran un lugar idílico: «no añora Alemania ni un poquito, de *tanto* que se ha atormentado allá».[24] Y todavía en 1910, cuando en Heidelberg está formándose un nuevo ambiente weberiano, Marianne informa: «Siempre que está *down-spirited* y el sol se oculta tras las nubes, Max habla de que dentro de 10 años nos iremos a Italia, y yo también digo que entonces estaré dispuesta. Pero me temo que *no* lo estaré, sino que aquí estoy echando unas raíces que no se podrán

desenterrar, sino sólo cortar a hachazos».[25] Desde hacía bastante tiempo llevaba haciendo mucho para que también su esposo volviese a echar raíces allí.

Sólo un éxito a medias: la terapia romana

Entre 1901 y 1903, en cambio, parecía que *Roma* se convertiría en la ciudad de Max Weber, el lugar donde, si acaso, después de las deplorables experiencias con las clínicas psiquiátricas, sentía al menos un ligero asomo de restablecimiento. Ante todo, Roma se le presentaba a Weber como la Meca de la historia y la religión. Como comenta Eduard Baumgarten: «En ninguna otra ciudad del mundo Max Weber, con sus conocimientos históricos y sus intereses, estaba tan totalmente "en casa" como en Roma. Ningún lugar del mundo podía ser más adecuado para ayudar al enfermo y lentamente convaleciente a liberarse de la economía "nacional" y dirigir su mirada hacia las religiones del mundo» (*B* 666-667). También Marianne consideraba a Roma, en un sentido similar, como lugar de redención.

Ya con anterioridad, estando todavía en Ajaccio, Weber esperaba un «gran efecto»[26] de las impresiones que le depararía Roma; en este sentido estaba abierto para las revelaciones romanas. El *Tannhäuser* de Richard Wagner trata de que el caballero, que por su permanencia en el monte de Venus había caído en poder del diablo, en Roma, ante la condena del papa, cae primero en desesperación, pero al fin, por la gracia divina, es redimido de su maldición. Para un protestante inveterado tampoco era ajena la idea de que Roma era un lugar mágico que opera milagros, sobre todo si, como Weber, desde su juventud vivía compenetrado con la Antigüedad. A fin de cuentas, para Weber eran los romanos, y no los alemanes, «el pueblo más viril de la tierra». En la

disputa reinante en aquel entonces entre los partidarios del derecho romano y del derecho germánico, Weber tomó el partido del derecho romano, con su individualismo, y lo defendió una y otra vez con notable rigor contra las críticas del bando contrario: «Aquella idea diletante de los literatos de que el "derecho romano" habría promovido el capitalismo es cosa de niños». La misma sociedad anónima tendría sus raíces en el derecho germánico (I/15, 454 n.). También Marianne toma partido por el derecho romano, que favorecía la igualdad de derechos de la mujer frente al tutelaje patriarcal de la tradición del derecho germánico (*EM* 242). A su manera, también ella podía identificarse con Roma.

En su *Biografía* Marianne explica el efecto curativo de la «ciudad eterna» con la fusión con la historia. Allí Max Weber puede «convertir su yo en un recipiente de la historia. Cada una de las piedras antiguas habla a su imaginación histórica y lo estimula intensamente; eso es mejor que cualquier terapia». Y sin embargo: «todo el efecto curativo de Roma se ha perdido» (*L* 260), en un momento al menos, también por la presencia del depresivo Otto Benecke. La sobreabundancia de monumentos no invita a Max Weber a salir; por el contrario, empeoran sus dificultades para caminar. Sólo cuando los cónyuges aprenden a tomar esa ciudad caótica ya no como una tarea para recorrer, sino como un lugar para vivir tranquilamente, Max empieza a mejorar poco a poco.[27] Así, el matrimonio regresa en septiembre de 1901, esta vez para quedarse medio año. En diciembre escribe Marianne que «apenas ahora hemos dado el primer paso real para la convalecencia». Con «convalecencia» se refiere ante todo a la recuperación de los intereses intelectuales que durante tanto tiempo había echado en falta en su esposo: «el cerebro poco a poco va ganando el dominio sobre los tormentos de los nervios. Ya puede leer sin consecuencias funestas; piensa que

durante tres años prácticamente no le fue posible. Ahora lee todo el día como un muerto de sed y yo tengo que arrastrarlo a la fuerza para que tome un poco de aire».[28] Y algo más tarde: «Max ahora seguramente lee cinco veces más rápido que yo».[29] Una nueva orgía de lectura después de años de parálisis mental.

Weber mismo escribe en abril de 1902 desde Florencia, esa ciudad estéticamente tanto más homogénea que Roma: «Apenas aquí se ve qué pueblucho tan feo es en realidad Roma. ¡Y sin embargo! Allí podría vivir toda mi vida, aquí difícilmente. La imaginación histórica es lo principal. Quien no la tiene, no debería ir allá».[30] En febrero, en cambio, se había sentido a disgusto por una visita de Friedrich Naumann a Roma. Los Weber lo pasearon por la ciudad, pero tuvieron la sensación de que «la historia le habla a él mucho menos que a nosotros»; al menos así lo ve Marianne. Naumann «siente ahora de manera demasiado "moderna", demasiado social y económica»; a él le falta «la imaginación histórica de Max». Max «hablaba como una catarata», tuvo después «varias malas noches en serie y acabó por ello destrozado y deprimido y yo, en secreto, furiosa. Tal fue el balance de la visita de Naumann».[31] Naumann volvió a dirigir los pensamientos de Weber al tema de la política, área que lo irritaba. Por aquel entonces todavía se podía pensar que la Asociación Nacionalsocial de Naumann llegaría al Reichstag. Cuando en 1903 se desbarató esta perspectiva, se había alcanzado un elemento de claridad tranquilizadora para Max Weber. Con esto quedó definido, de una vez por todas, que su camino no sería la política sino la ciencia.

«La naturaleza y todas las cosas hacen bien»

Para el amante típico de Italia, el encanto de este país

consistía siempre en una combinación de las bellezas culturales con la naturaleza, donde el aspecto natural no sólo se refería a los bosquecillos de naranjos, olivos y cipreses, sino también a la naturaleza en el ser humano, esa naturalidad del trato de la gente al aire libre, tan diferente de la sociabilidad de salón determinada por estamentos sociales definidos en el frío norte, y también la manera (aparentemente) natural en que la gente vivía sus instintos. Goethe, quien—como Weber sabía—«se transformó bajo el cielo meridional» (*WL* 241), adquiriendo una nueva ingenuidad erótica, disfrutó en Italia aún más de la naturaleza entendida en estos términos que de los edificios antiguos, y el gusto por Italia de Naumann era del mismo estilo.

También en el caso de Max Weber, a fin de cuentas, era por lo menos tanto la naturaleza como la historia lo que le sentaba bien en Italia. Ya desde Ajaccio había escrito Marianne: «A Max siempre le favorecen el paisaje y el clima y le hacen sobrellevar la depresión y el malestar».[32] La misma sensibilidad extrema al clima y su avidez de sol y calor hacen pensar que era ante todo la naturaleza la que lo atraía hacia las tierras del sur. El *Renacimiento*—que como muy tarde desde Jacob Burckhardt era *la* palabra clave de los amantes del arte y la cultura italianos (Robert Michels incluso tildó a Weber de «hombre renacentista»[33] en su artículo necrológico)—aparece en la obra de Weber con la mayor frecuencia en relación con la India. Cuando los Weber regresan al principio del verano de 1902 para «apropiarse entre ambos de las reliquias de milenios sobrepuestos» (entre líneas se percibe una connotación irónica en lo que escribe Marianne), ambos se sienten felices cuando, acostados en el césped de la Villa Borghe-se, observan como «los jóvenes clérigos se despojan de sus sotanas revoloteantes e igual que otros seres mundanos ejercitan sus cuerpos jugando a la pelota. La naturaleza y

todas las cosas hacen bien» (*L* 263). Cuando la feminista Alice Salomon visita a los Weber en Roma, a finales de marzo de 1903, y los abarrota de novedades berlinesas, Marianne queda encantada, pero para Max se ha «destruido el encanto del ambiente natural».[34]

En Italia los Weber no sólo disfrutan la naturaleza de los jardines sino también el paisaje semisilvestre de la Campagna que tanto amaban los pintores, y en 1913 observan con pesar cómo la «extensa y desierta soledad» de este paisaje antaño clásico fue «desplazada paulatinamente por el combate exitoso a la malaria» y sustituida por campos de cultivo y «nuevas casas blancas». Sin embargo se sintieron culpables de esa melancolía, porque en el fondo todo hombre moderno debía aplaudir esa «recuperación».[35] A Edgar Salin, Weber, en la Campagna, le daba la impresión de ser como un «guerrero extraño» «que había ido a parar allí por un destino adverso. No tenía ningún rasgo meridional».[36] Weber añoraba el sur porque allí sentía un mundo contrario a su propio carácter sombrío.

El secreto del entusiasmo por la «naturaleza» italiana era en buena medida de tipo erótico; esto no sólo en el caso de Goethe y de todos aquellos artistas del norte que encontraban en Italia garbosas modelos para sus desnudos, sino también de los historiadores, desde Ranke hasta Meinecke. Friedrich Meinecke confiesa que fue «en muchos aspectos» una persona de lento desarrollo y muy cohibido en su juventud, y que el cambio se produjo cuando, ya por los treintaitantos años, por primera vez no sólo viajó con su esposa a los Alpes, sino que pusieron rumbo a Italia, y 10 meses más tarde nació su primer hijo.[37] Viajar a Italia con expectativas eróticas era algo casi normal, y hubiese sido un milagro que los Weber hubieran estado totalmente ajenos a tales ilusiones. Este

sueño no se cumplió en Italia, pero sí en ocasiones les sobrevino un sentimiento de unión con la naturaleza que restó importancia al destino individual.

Robert Michels, italiano por elección: un alter ego *de Weber*

Pero más importante que todas las otras «vivencias» italianas parece haber sido, para el desarrollo espiritual-erótico de Weber, una relación entre hombres: la amistad con Robert Michels (1876-1936), 12 años menor que él, quien en 1907 se mudó a Turín. En todo el entorno de Weber era el mejor conocedor y el más entusiasta amante de Italia, y durante la Guerra Mundial se declaró italiano por elección, hablando públicamente en contra de Alemania. Esto produjo la ruptura con Weber, quien le reprochó que «en tiempos de angustia mortal» habría «atacado a su patria por la espalda».[38] Presumiblemente esta «baja de guerra» entre los amigos fue más dolorosa aún que la ruptura con Troeltsch, puesto que parece que Weber sintió con Michels una cercanía mayor que con cualquiera de los otros científicos de su entorno de aquel entonces.[39] Se conservan nada menos que 132 cartas de Weber dirigidas a Michels; la primera de ellas está fechada en el año nuevo de 1906. A partir de esta fecha, hasta 1915, esta amistad está perfectamente documentada, mucho mejor que la mayoría de las otras relaciones de Weber acerca de las cuales nos gustaría saber más. El 9 de enero de 1908 se dirige a él por primera vez como «querido amigo». Wolfgang Mommsen se manifiesta sobre esta amistad en términos superlativos; según él, se habría tratado de una «relación extraordinariamente estrecha» que no tenía «parangón en la biografía de Weber en cuanto a intimidad e intensidad». «No es casual que las cartas de Weber a Michels contengan los comentarios más espontáneos que poseemos de él sobre

problemas políticos, científicos y personales» (*WuZ* 197-198).[40]

Al escribirle a Michels—y por lo visto le agrada hacerlo—de pronto aparece en su estilo un tono ágil, atrevido, chispeante y agudo que no se encuentra en la mayor parte de su correspondencia. Le gusta asumir el papel del mayor y más experimentado y sermonea a Michels, a pesar de que éste ya tiene más de 30 años. A veces él mismo se percata de ello: «Más de una vez me sorprendo de pronto en una especie de pose de maestro de escuela frente a usted. ¡Anhelo literalmente darle la oportunidad para voltear la tortilla!» (II/6, 62). En más de una ocasión le abre el corazón y le confiesa su padecimiento; por lo visto ve en Michels, nervioso, un compañero potencial de sufrimiento.[41] A fin de tener dinero para sus ansiados viajes, le vende su piano, aunque ciertamente no a un precio «de hermanos». Lo gana como colaborador para el *Archivo* y para el *Grundriss der Sozialökonomik [Compendio de economía social]* e incluso le confía a Michels, más experimentado en cuestiones de amor, las turbulencias ocasionadas por el amorío entre Else y Alfred (II/7-1, 172 y ss.)

Cuando ambos se conocieron, Michels era partidario de la socialdemocracia con simpatías hacia el sindicalismo radical, aunque desarrolló una aversión contra la disciplina jerárquica del partido alemán. Si bien fue una mente brillante, no tuvo éxito con sus intentos de habilitarse en Alemania y apenas lo logró, con el apoyo de Weber,[42] en Turín. Weber reaccionó indignado ante esta marginación por razones políticas de un científico de gran talento, tanto más por cuanto reconoció que Michels era perfectamente capaz de mantener su convicción política al margen de su trabajo científico, aparte de que posteriormente se comprobó que esa postura política

de por sí no resultó ser muy estable. La lucha que Weber libró en aquel entonces por la separación de la ciencia y el juicio de valor y en contra del espíritu alemán de sumisión, debe verse, entre otros factores, en relación con su amistad con Michels.

En 1906 Michels intentó en vano presentar su habilitación en Jena; era demasiado evidente que el rechazo no se debió a criterios científicos sino políticos. Weber le escribió a raíz de ello que semejante práctica era un escarnio para la «libertad de las ciencias» y «un oprobio y una vergüenza para un país de gran tradición cultural»; incluso Rusia aventajaría en esos momentos a Alemania en cuanto a la libertad de cátedra.[43] Max Quarck, el conocido de Michels, aquel político y periodista socialdemócrata que 14 años antes había criticado las fuentes unilaterales usadas por Weber en la encuesta de trabajadores rurales y que más tarde, en las deliberaciones para la Constitución de Weimar, llegaría a cruzarse una vez más en el camino de Weber (I/16, 58, 67),[44] hubiese querido publicar la carta de éste en la *Volksstimme* de Fráncfort, pero no creía que diese su consentimiento. Michels, en cambio, opinaba lo contrario, e hizo una especie de apuesta al respecto, que acabó perdiendo; efectivamente, Weber, quien de todas maneras había quedado al margen del ambiente académico, en aquellos tiempos estaba demasiado preocupado por no quedar por entero fuera del mismo.

Sin embargo, Weber se sintió profundamente ofendido al enterarse de esta apuesta sobre su propio coraje y montó en cólera sobre la «expresión majadera e impertinente del señor Quarck» (II/5, 238-246). De hecho, pocas veces se había visto confrontado con una conducta que afectara a tal grado su honor; ésta hubiera sido, si acaso, la oportunidad para retar a alguien a duelo, mucho más que las absurdas querellas que sostuvo más tarde, con tremendo despliegue de energía, con

Arnold Ruge y Adolf Koch. Pero frente a un Max Quarck se sintió cohibido, puesto que en semejante disputa él mismo no hubiese quedado muy bien parado. Quarck era un académico de elevadísima cultura—igual que Weber, con influencias de Rodbertus—, quien había sacrificado un puesto seguro como funcionario público a sus convicciones socialistas. De ninguna manera se trataba de una de esas «flemáticas caras de hostelero» de las que Weber se mofaba a la vista de congresos del Partido Socialdemócrata, sino de un hombre testarudo, tan brillante como valiente.[45] «Corazón de oro, pero cabeza de búfalo», lo caracterizó Weber (II/5, 619). A Quarck el asunto no dejó de rondarle por la cabeza, y en 1908 acabó publicando en el *Frankfurter Zeitung* una polémica contra la «libertad de cátedra» en las universidades alemanas, que se hallaba limitada a lo que fuese aceptable para la corte.[46]

Visto desde fuera, el caso de Michels guardaba similitud con el de Som-bart, cuya carrera universitaria también había estado obstaculizada durante mucho tiempo por su cercanía inicial al marxismo, y cuya imagen llevaba asimismo la impronta de un marcado interés por el erotismo. Para Weber, sin embargo, el caso de Michels fue diferente; para él no era un calavera, sino un hombre imbuido de una ética de convicción, lo que lo acercaba a él como persona. «Es usted un tipo honrado a carta cabal», le aseguró en 1908, honrado a carta cabal también en cuanto a su capacidad para la autocrítica intelectual (II/5, 616). Es probable que Mommsen tenga razón al suponer que Weber habría visto en Michels su «*alter ego* en materia de ética de convicción» (*WuZ* 198), un espíritu afín que se dedicó a vivir un rigorismo de las convicciones que Weber también sentía, con una consistencia que Weber no se permitía a sí mismo. Con motivo de la Navidad de 1909 le escribió a la señora Michels que encontraba, en la «manera» en que su esposo «veía y

abordaba las cosas», «tanto de gratamente familiar» como en raras ocasiones le ocurría con otra gente (II/6, 349). Al leer la obra de Michels, *Soziologie des Parteiwesens [Sociología del sistema de partidos]*, publicada por primera vez en 1910, en cuya génesis Weber participó intensamente (II/6, 754-761), uno cree entender a qué se refiere Weber; se aprecia allí un abordaje analítico vigoroso de calibre weberiano, una combinación de perspicacia audaz y arduo trabajo empírico. Michels le dedica a Weber la primera edición de la obra, pero constata más tarde, con decepción, que los pasajes que Weber le dedica a los partidos en *Economía y sociedad* son «tan sólo esporádicos y desarticulados.[47] Allí Weber no menciona ni una sola vez a su antiguo amigo, pionero de la sociología de partidos, tan profundamente debió lastimarlo el hecho de que Michels cambiara de frente durante la guerra.[48]

El principal interlocutor de Weber en temas eróticos

Michels no sólo fue el mejor interlocutor de Weber en asuntos relacionados con la socialdemocracia y el sistema partidista, sino también en cuestiones eróticas. Aparentemente se debió a esto que Weber, contra su preocupación habitual, disfrutara conversar con Michels y su esposa hasta altas horas de la noche, sin consideraciones por su necesidad de sueño, para embadurnarse después «el contenido de todo un bote de pomada», supuestamente de ungüento de opio.[49] De hecho, las veladas con esta pareja eran muy entretenidas. Michels era, según Weber, «nervioso, inquieto e impetuoso, arbitrario en sus imputaciones e incapaz de tolerar contradicciones, ni que hablar de la más leve crítica»; no es de extrañar, por lo tanto, que Weber creyese que podía transferirle a Michels, tal cual, las enseñanzas vitales derivadas de sus propios problemas

nerviosos.

Michels tenía una esposa «graciosa», un hijo, Mario, «muy nervioso», cuyo buen carácter el padre despreciaba como cobardía, y sobre todo la hija Manon, entonces de seis años de edad, «una encantadora pilluela *nerviosa*, ingenuamente *coqueta*, actúa como una actriz». La sola descripción de la familia de Michels resulta ilustrativa para la gama de la semántica nerviosa weberiana. En presencia de Weber, Robert Michels y Manon juegan al «adulterio»: la niña de seis años «interpreta el "adulterio" *estupendamente* con ademanes, gestos y conversación»; la señora Michels manifiesta su disgusto con la escena; Michels «*muy* apenado […] se come las uñas» y Weber se divierte (II/7-1, 199-100). Y a continuación: «naturalmente largas conversaciones sobre *erotismo*». «Naturalmente»: no es la primera vez y en esta ocasión «no aporta mucho de nuevo». Michels proclama: «La conciencia de poder ser *conquistador* lo mantiene a uno *joven*. Por ello nada de "matrimonio", es decir, no hay que *renunciar* a sentirse "joven"». En realidad sentía apego por su esposa. Presumiblemente Weber podía tolerar e incluso aceptar las fantasías eróticas de Michels, a diferencia de las de Otto Gross, porque Michels reconocía que también una relación de pareja llena de confianza y afecto tiene su encanto, y que sencillamente no hay una solución ideal para satisfacer a plenitud todos los deseos eróticos. Él compartía con Weber la sensación fundamental de tener que vivir con profundas antinomias.

Con gran placer, en la primavera de 1911, en Vevey, junto al lago de Ginebra, Weber leyó el nuevo libro de Michels, *Die Grenzen der Geschlechtsmoral [Los límites de la moral sexual]*, que éste había dedicado a la pequeña Manon, «*mia piccola prediletta*». En él describe encantado cómo la pequeña había retozado «totalmente desnuda» sin asomo de vergüenza ante

unos pintores que habían estado de visita, y en cambio había llorado cuando la llevó semidesvestida al salón para que se despidiera antes de ir a dormir. Y cuando le había señalado la inconsistencia de su conducta, había respondido: «Nuda, si che me piace, ma svestita, no, ho vergogna».[50] «Desnuda sí me gusta, pero desvestida, no, me da vergüenza.» A Michels aparentemente le decepcionó que Weber no respondiera con igual verbosidad ante el libro erótico que le había enviado que a su sociología del sistema partidista, pero Weber lo tranquilizó, comentando que le hubiera gustado escribirle «muchas cartas al respecto» si su estado de salud hubiese sido mejor (II/7-1, 178). Al parecer también le desilusionó a Michels que Weber no se indignara por un determinado pasaje del libro, en el que el primero entonaba las alabanzas de la poligamia:

> El matrimonio puede ser la cuna de una dicha tranquila, del auge económico, de una dignificación y colaboración del hombre y de la mujer planteadas y orientadas por ideales, pero es […] la sepultura de la poesía. Por ello, que renuncie al matrimonio quien añora una vida llena de poesía […] Siempre lo verá todo color de rosa, el sonido de las arpas embelesará sin cesar sus oídos; eternamente enamorado, llevará una vida insensata, vana, pero maravillosa en lo individual […] La alternancia en el amor también es un baño de salud psicofisiológica para ambos sexos […] Pero, claro: ¡ay del que enferme! Sin el amor y el cuidado atentos de una esposa fiel y de hijos afectuosos envejece […] desamparado, doblemente rápido, con aflicción y arrepentimiento tardío.[51]

A Weber, quien sabía perfectamente que sin su «fiel esposa» hubiese estado perdido, pero que la fantasía sexual del hombre de ninguna manera se mueve sólo por los derroteros correctos del matrimonio, le divirtió que Michels se sintiese decepcionado por su falta de indignación y desmenuzó el pasaje como si se tratara de una obra científica:

> ¿Indignarme? ¿Por qué? Mi *intelecto* se resiste a una disyuntiva que no plantea adecuadamente los *problemas*. ¿Qué debe evitar el hombre que quiera vivir «poéticamente»? ¿Qué *tiene* que evitar? ¿El *registro civil*? ¿O la intención de la «fidelidad» monógama? ¿O la comunidad *doméstica*? ¿O la procreación? ¿O todo junto? ¿O cada uno por separado? Porque a fin de cuentas el matrimonio es un *complejo* de múltiples características y uno quiere saber *cuál* es la *esencial en este caso*. [II/7-1, 171 y ss.]

De hecho, la realidad que se relaciona con el concepto del «matrimonio» es todo menos unívoca; eso lo sabía Weber por experiencia. Por otra parte, tampoco Michels considera la satisfacción sexual como elixir de la vida, sino cree que se

puede renunciar al trato carnal «sin severos inconvenientes físicos». Y, casado como está con una mujer encantadora, Michels sabe perfectamente que también el matrimonio puede ir de la mano con el placer. Considera que es necesario recordar esto sobre todo a las mujeres alemanas, y para ello invoca incluso al papa Alejandro VI Borgia, que por lo demás se ha hecho más bien tristemente famoso por escándalos de envenenamiento e incesto. Éste se habría enterado de una profanación de cadáver cometida inconscientemente en Alemania: un hombre habría realizado el acto sexual con su mujer sin darse cuenta de que ya había muerto, porque «estaba acostumbrado a la total pasividad de su esposa». El papa, preocupado por este hecho, habría recomendado «específicamente a las mujeres alemanas, en una bula pontificia, mostrarse más activas y vivaces en el disfrute amoroso». Michels comenta, retomando la cita de Giordano Bruno, que si esta historia no es verdadera, al menos está bien inventada.[52]

Para Michels, en principio, el dios Eros era, igual que el hombre socialista, un «ente sin patria»,[53] pero en su epifanía concreta se presentaba en una gran variedad de metamorfosis nacionales. No en último lugar por esa combinación de eros y nación, Michels le confirió al erotismo un encanto intelectual a los ojos de Weber, aun cuando a diferencia de este último nunca llegó a hacer converger plenamente sus reflexiones eróticas con aquellas de índole sociológica; para ello, en su caso las primeras eran demasiado placenteras, demasiado ajenas a una ciencia sin juicios de valor. Aun cuando las parejas italianas de enamorados, a diferencia de las alemanas, no se besuqueaban en público, Michels consideraba que los italianos, en contraste con los alemanes, eran un pueblo con una relación natural, discreta y sin complejos con la sexualidad, y no sólo con ésta. «La abierta naturalidad es una

herencia del pueblo italiano en todas las cosas.» Y cita aprobadoramente al poeta Wilhelm Müller, un conocedor de Italia de tiempos de Goethe, quien pese a crear «Am Brunnen vor dem Tore»,* la canción alemana por excelencia, era un gran entusiasta de Italia: «Este íntimo e ininterrumpido trato con la naturaleza, sin embargo, le da al pueblo romano esa libertad y sinceridad, aquella claridad y desnudez en la palabra y en la acción, que tan tajantemente destaca frente al convencionalismo moral y social del norte». Para Michels Alemania representa el contraste negativo a este respecto: «A nuestra manera de ver, justamente Alemania presenta una gran abundancia de fenómenos patológicos sexuales».[54]

Había otros pasajes más en el libro de testimonios eróticos de Michels que debían irritar a Weber, como aquel en que Michels señala con gran detenimiento que un cierto elemento sadomasoquista sería perfectamente normal en el instinto sexual. «Una falta de resistencia a la manera de un autómata es la mayor enemiga del amor y la lápida sepulcral de muchos matrimonios […] No hay nada más bello que ser violada por el hombre amado, me dijo una vez a la hora de la crónica autobiográfica una mujer cultísima y ciertamente decente». Y muy a la manera del *Liebesleben in der Natur [La vida amorosa en la naturaleza]* de Bölsche, Michels presenta el caso de su ratona como prueba contundente:

> La pequeña ratona japonesa, que me parió 27 críos en dos meses, siempre se resiste desesperadamente contra las pretensiones amorosas de mis pequeños ratones. Chilla frenéticamente y también hace usos de sus afilados dientecillos para defenderse. Pero si el machito se deja desalentar y ya no le presta atención, ella de inmediato le coquetea y no ceja hasta que él vuelve a enardecerse. El juego continúa hasta que la procreación haya tenido lugar varias veces.[55]

A Weber le agrada que Michels hable con metáforas eróticas de la «actitud esquiva» de la socialdemocracia «frente a amantes burgueses» (II/5, 99), probablemente con la connotación de que tal como se resisten a los abrazos burgueses, muchos socialdemócratas dan a entender a los

conocedores que en el fondo sí quisieran ser queridos por la burguesía. El propio Weber, visiblemente animado por Michels, se comporta como hombre desprejuiciado y de mucho mundo en cuestiones sexuales, incluso como conocedor íntimo de la prostitución, a cuya investigación se dedica en aquel entonces el psiquiatra Gruhle, conocido de Weber. Cuando Michels escribió un artículo sobre «*incursiones eróticas*» en callejones germanos y romanos para la revista *Mutterschutz [Protección de la maternidad]*, aborrecida por Weber, éste le toma el pelo por su aparente desprecio por la moral burguesa y su idealización de los latinos, y con reminiscencias de su propia familia le señala que hasta poco antes también en Alemania había una actitud más despreocupada en materia sexual:

> Usted *mismo* es «moralista» de pies a cabeza […] ¿por qué no lo admite? Las rameras alemanas salen demasiado mal paradas con usted; tienen su «ética» determinada como cualesquiera otras, y las parisinas me parecen *un poco* idealizadas. Por lo demás: ¡muy de acuerdo! El «besuqueo» público de las parejas alemanas lo veo igual que los italianos, aunque éstos también me parecen demasiado «pudibundos». Sobre el comercio (comercio *carnal*) de los prometidos, en la mayoría de los casos se pensaba antes de otra manera que hoy en día; el mayor de mis tíos nació un mes después de la boda y el padre fue Lützower,* «moralista y de la buena sociedad. [II/5, 210-211.]

En un pasaje de la primera versión de la *Soziologie des Parteiwesens* de Michels Weber critica severamente la equiparación de diferencias de intereses con una «diferencia de las *formas de vida*». Eso le parece «un remanente de un materialismo *malo*» (II/6, 760), es decir que a estas alturas conoce también un materialismo *bueno*. En aquel entonces, en 1910, sabe perfectamente, por su propia experiencia, en qué medida ciertos contrastes en la forma de vida se dan en toda la burguesía, y que no son pocos los trabajadores que responden mejor a los criterios usuales de una «forma de vida burguesa» que ciertos burgueses. La forma de vida es para Weber algo primario, y no una mera función de intereses clasistas.

Pensamientos de derecho natural junto al Mar del Norte

Durante los primeros viajes al sur con Marianne, en 1901 a 1903, Weber, por lo pronto, sólo lograba elaborar en forma limitada sus impresiones de Italia. Una ampliación de su horizonte intelectualmente productiva la aportó, en cambio, el viaje a la costa del mar del Norte en Holanda y Bélgica, en 1903, que venía muy al caso para el trabajo en *La ética protestante*. En la topografía nerviosa de entonces el clima estimulante del mar del Norte no se consideraba muy recomendable, pero durante estos viajes Max Weber se siente «menos agotado que en otras ocasiones, y no sólo percibe apasionadamente las impresiones, sino que también siente el deseo de bosquejar en breves apuntes lo visto y vivido y casi todo lo que recoge de esta forma deja huellas en sus obras» (*L* 281). Esto, en comparación con Roma, representa una nueva escala de restablecimiento. Por ello, en el verano de 1905 Marianne llega a preocuparse cuando Max no muestra interés por vacacionar allí, e incluso porque el gusto de su esposo por los viajes durante algún tiempo cede ante su impulso de trabajo.[56]

Weber, quien ahora viaja solo, y que en vista de que no cuenta ya con su sueldo de catedrático busca más que antes un alojamiento económico, convive en Ostende en un hotel popular con menestrales ambulantes alemanes, y simpatiza con su forma de ser «totalmente candorosa» y, a su manera, «decente». «De verdad entretenido [fue] el debate sobre la *fidelidad* conyugal: el derecho de la mujer se considera como derecho sobre el cuerpo del hombre; respectivamente las funciones de éste, habiendo diferencia de opiniones, si la mujer tenía un monopolio absoluto (según el "derecho natural") o si bastaba con que el hombre durante los viajes no se *debilite*, "menguándola" de esta forma—lo que acompañan chistes muy subidos de tono—; los casados están en favor de la versión más rigurosa» (*L* 284-285). Un «derecho natural» lo

reconoce él también afuera, a la vista del mar, en un sentido sumamente escandaloso para los holandeses: «detrás de las dunas, el mar encrespado reclama la tierra que en realidad desde hace tiempo le pertenece» (*L* 286).

Mientras que en las cartas que Weber escribe desde Italia se buscan en vano nombres como Miguel Ángel, Ticiano o Rafael, en el norte más de una vez recibe inspiración de Rembrandt, cuya pintura lo traslada al ambiente de *La ética protestante*. El historiador del arte Carl Neumann, con quien Weber estuvo en contacto en aquel entonces, era el principal investigador de Rembrandt de su época. Contrastó el naturalismo animado de esta pintura «nórdica» que escandaliza al espectador con desnudos femeninos de una fealdad selecta, con el culto de una desnudez idealizada en la pintura italiana.[57] «Creía en la realidad», escribe sobre el holandés; Rembrandt habría visto la realidad con los ojos del místico y la habría iluminado con un reflejo de luz divina. En un tono poco menos que enconado polemiza más tarde contra el libro sobre Rembrandt de Simmel, quien no quería saber nada de lo «sagrado» en el arte rembrandtiano.[58]

Las impresiones weberianas de Rembrandt en La Haya, en 1903, permiten apreciar que su manera de ver ha sido educada por Neumann. Con particular detenimiento observa la pintura *Saúl y David*, de la cual adquiere una reproducción. Parece que se identifica con el melancólico Saúl que escucha al joven arpista, y se siente sobrecogido por la manera en que Rembrandt logra imbuir de espiritualidad el más craso naturalismo: «Que se puedan pintar dos archijudíos […] de una forma tal que sólo se vean los seres humanos y el poder conmovedor de los sonidos es algo casi incomprensible» (*L* 283).[59] En aquel entonces la relación weberiana con la naturaleza se manifiesta con más claridad en su estética que

en sus escritos. Mucho más tarde Marianne se detiene nuevamente ante *Saúl y David* y reconoce en Saúl «la funesta desgracia de quien había sido escogido como instrumento, pero no había satisfecho las exigencias y fue reprobado por Dios», y establece una conexión entre Rembrandt y *La ética protestante;*Rembrandt «pertenecía a una secta protestante libre, que desechó dogmas y confesiones para atenerse únicamente a la Biblia».[60]

El viaje a los Estados Unidos

En el año 1904 tiene lugar la aventura viajera más grande de su vida: el viaje a los Estados Unidos, de más de dos meses y medio de duración, que realiza junto con Marianne desde principios de septiembre hasta noviembre de dicho año. El motivo fue el Congress of Arts and Science organizado por el psicólogo germanoestadunidense Hugo Münsterberg, a quien los Weber conocían desde la época de Friburgo, como programa complementario de la Exposición Mundial de St. Louis. Gracias a esta invitación les fue rembolsada a los Weber una parte de los gastos de viaje, que de todos modos les resultaron tan onerosos que tuvieron que renunciar a la idea de la adquisición de una «casita».[61] Una treintena de otros científicos alemanes, que en un principio habían aceptado la invitación con expectativas financieras excesivas, acabaron por declinar, de manera que, según escribe Marianne, «para gran pesar de Münsterberg, la representación de la ciencia alemana en St. Louis finalmente fue muy lastimosa».[62]

Pero a pesar de que en St. Louis Weber, por primera vez después de cinco años, rompió «el hechizo del silencio» (*L* 303), el congreso desempeñó el papel de menor importancia en este viaje. Parece que no causó una impresión persistente

ni entre los participantes ni entre el público.[63] Justamente en aquella época comenzó a reducirse en los Estados Unidos la influencia de la ciencia alemana, que había sido muy intensa hasta ese entonces, al hacerse sentir reacciones norteamericanas contrarias al influjo europeo.[64] Para los viajeros alemanes en general lo más importante fueron las impresiones extracientíficas que recogieron durante su estancia en América. Tanto Max como Marianne Weber se mostraron muy receptivos ante este tipo de impresiones.

Pocos meses antes de su viaje apareció la voluminosa obra de Münsterberg sobre los norteamericanos, que perseguía el objetivo declarado de mejorar las relaciones germano-estadunidenses, procuraba contrarrestar el estereotipo de la falta de cultura de los norteamericanos y moderar los prejuicios de la burguesía ilustrada alemana contra el Nuevo Mundo. Aun a la justicia de linchamiento contra los negros, aquella deshonra de los Estados Unidos a los ojos del mundo, Münsterberg le encontraba todavía un dejo de cultura ciudadana honrada.[65] Un crítico escribió que la obra de Münsterberg era «exageradamente color de rosa y observada de manera unilateral desde el gabinete de estudio».[66]Para los Weber, en cambio, constituía la lectura ideal de preparación para el viaje, y por consiguiente desembarcaron en Nueva York con una predisposición amigable.

Desde su niñez Max Weber debe de haber sentido curiosidad por los Estados Unidos. La amistad de la familia con el germano-estadunidense Friedrich Kapp habrá hecho lo suyo para alimentar esta expectación, la cual difícilmente menguaría por el hecho de que Kapp en ocasiones, enojado, definiera a los Estados Unidos como «país bárbaro», de peligroso salvajismo, y al norteamericano como el «hombre primitivo más desenfrenado y […] el más limitado de los

civilizados»,[67] cosa nada adecuada para los sensibles idealistas alemanes. Gracias a la mediación de Kapp, el padre de Weber participó en 1883 en el viaje inaugural del trayecto transcontinental del Northern Pacific Railroad (*R* 483-484). A principios de 1893 Max Weber tenía planes de viajar junto con Paul Göhre a la Exposición Mundial de Chicago, justo en momentos en que Göhre le hizo su propuesta de matrimonio a Marianne. El compromiso matrimonial de Max con Marianne desbarató este plan.

El sueño transoceánico y el nuevo vigor impartido por el Nuevo Mundo

Ahora, finalmente, se cumplía ese viejo sueño, lo que le deparaba un sentimiento de renovado vigor juvenil. Aun antes, después de pasar alguna mala noche, Weber se reconfortaba leyendo el Bädeker* sobre los Estados Unidos.[68] La primera parte de *La ética protestante* fue redactada ante la inminencia del viaje, que presumiblemente representó un impulso para la escritura; la parte final fue terminada después del mismo. De esta manera estaba programada una cierta interacción entre viaje y trabajo científico, aunque Weber en St. Louis todavía no habló sobre *La ética protestante*, sino sobre su viejo tema de las condiciones agrarias prusiano-alemanas, en este caso sin la conclusión nacionalista que había manejado en la década de 1890.[69]

Si se compara la vivencia weberiana de Nueva York de 1904 con la experiencia romana de los años anteriores, llama la atención el contraste; en Roma, Weber—familiarizado desde joven con la Antigüedad, por lo que ésta también le trae muchos recuerdos propios—deriva efectos terapéuticos muy cambiantes de la superabundancia de elementos del pasado. En cambio, la impetuosidad vital del Nuevo Mundo le fascina

desde el primer momento y lo llena de un nuevo sentimiento de vigor. Ya durante la travesía se siente mejor que en mucho tiempo. El mar está tranquilo; Weber no tiene molestias de mareo y desarrolla un impresionante apetito. Comienza una gran comilona como en sus tiempos alegres y Marianne «se resigna a ver desaparecer su belleza» (*L* 293); con la falta de apetito relacionada con la enfermedad se había vuelto más delgado y más bello a ojos de su mujer. «Las anchas olas verde azuladas del océano lo columpian cómodamente, haciéndolo caer en el sueño otrora tan difícil de alcanzar» (*L* 292).

También este descanso provocado por las olas del océano pasa a ser parte, de ahí en adelante, de las experiencias elementales de Weber: «Por otro lado, no hay ninguna otra forma de la existencia que se preste tanto para vegetar sin deseo o pensamiento alguno como la travesía marítima», medita Marianne; «uno se convierte en mero punto suspensivo o en medusa, que sólo consiste en órganos digestivos» (*L* 293). Entre líneas se percibe en Marianne que la caída en lo «vegetativo» le produce un sentimiento de insatisfacción; a Max Weber, en cambio, el mar lo pone en armonía con su naturaleza vegetativa, y por lo visto se siente feliz.

Y el estado de ánimo de su viaje a través de los Estados Unidos a menudo parece una continuación de estas vivencias naturales. Da la impresión de una euforia persistente después de esos años sombríos, y de un entusiasmo vitalista que por todas partes ve vida plena y no pregunta qué tiene de buena o de mala. Ni siquiera parece molestarle que una vez en tierra tenga que volver a recurrir a los remedios para poder dormir. Sus relatos sobre los Estados Unidos parecen caracterizarse a menudo por esa ancha risa que a los europeos les parece tan típicamente americana. En noviembre, durante la travesía de regreso, Marianne a menudo tiene la impresión de que estaba

trayendo «a casa a un enfermo curado que había recobrado conciencia del capital de energías que muy lentamente había acumulado». Tanto más deprimida se siente un mes más tarde, cuando Max Weber vuelve a sufrir del consabido insomnio y durante las noches deambula nuevamente buscando «queso y otros comestibles».[70]

«Él ve, escucha y se transforma en su entorno»

Cuando a principios de septiembre de 1904 los Weber desembarcan en Nueva York, entre sus cultos compañeros de viaje cunde inmediatamente una aversión contra la turbulencia del tráfico y la brutalidad de la arquitectura de los rascacielos. Incluso el propio Troeltsch considera «antipáticos y repulsivos […] los símbolos externos del espíritu norteamericano tal como se presentan aquí en Nueva York». Weber, en cambio, desde el primer momento se niega a asumir el papel del burgués ilustrado e idealista alemán, apartado de la realidad, y «por principio de cuentas consideró que todo era *bello* y mejor que en nuestro país»; así al menos lo vio Marianne, que personalmente se sentía angustiada en ese mundo desconocido.[71] Ese buen talante lo conserva Weber durante todo el viaje, y su constante entusiasmo incluso produce desavenencias con Troeltsch, quien se muestra mucho más crítico.[72] No obstante, Weber no idealizaba el país; más bien su actitud parecía una suerte de ejercicio de exclusión de valores en relación con un tema, donde otros, con cierto automatismo, siempre proceden a valorar de inmediato, clasificando las impresiones en términos de bello y feo. Conviene leer otros relatos sobre viajes por los Estados Unidos para apreciar la peculiaridad de la percepción weberiana.

Weber buscaba en los Estados Unidos las huellas de esa

tradición puritana que estaba analizando en aquella época en *La ética protestante*, pero de ninguna manera estaba viendo el país exclusivamente por *ese* cristal. Por el contrario, a menudo da la impresión de que el Nuevo Mundo le fascina, en buena medida como un campo de experimentación donde podían observarse condiciones de vida humana en bruto, por así decirlo; socialización prácticamente en estado puro, sin apoyo del Estado y de la burocracia.[73] Si bien Weber considera más tarde que el rendimiento «científico» del viaje no habría guardado relación con el gasto (*L* 317), Marianne cree notar que el mismo habría representado un avance en la manera de apropiación del mundo, por ejemplo, cuando en Oklahoma se aloja con un mestizo: «Él ve, escucha y se transforma en su entorno y de esta forma penetra en todas partes hasta el meollo mismo de las cosas»; con todo, «su atención siempre es de la misma intensidad, y a través de la relaboración intelectual, lo puede aprovechar todo» (*L* 303-304, 313).

En St. Louis la estrella del grupo de académicos alemanes es el teólogo Harnack. Su obra *Wesen des Christentums [Esencia del cristianismo]* es un *bestseller* en los Estados Unidos, donde en ocasiones conferencias sobre la teología de Harnack sustituyen el servicio religioso en las iglesias (*L* 302). Weber, en cambio, es todavía relativamente desconocido y tiene poco público en St. Louis, también porque habla en alemán, ya que no quiere exhibir su inglés deficiente. A cambio de ello, goza de la libertad del anonimato al mezclarse con «la buena gente sencilla» que ríe a carcajadas con él, le «golpea las rodillas con sus gruesas manotas» y lo llama «*mighty jolly fellow*» [«tipazo»] (*L* 313). De su parte sería inconcebible una reacción amoscada, de profesor ofendido, como en la *Americana* de Lamprecht: «En repetidas ocasiones he tenido que darles a entender a personas de la buena sociedad, ora

discretamente, ora de manera decidida, a qué trato estoy acostumbrado como catedrático alemán»,[74] a pesar de que Lamprecht, si bien controvertido en Alemania, era considerado el historiador alemán más importante de su época,[75] y en los Estados Unidos seguramente era mucho más cortejado que Weber.

Los Estados Unidos a través del cristal de La ética protestante

¿En qué medida buscaba y encontró Weber en los Estados Unidos la confirmación de que aquella imagen del «espíritu» del capitalismo angloamericano, que por esa época estaba diseñando en *La ética protestante*, todavía respondía a la realidad? Parece que en *ese* sentido el viaje no habría sido muy productivo, y que *no* llegó a confirmar a Weber en el concepto espiritualista del mundo por el cual se había inclinado durante algún tiempo. Cabe suponer que la concepción de la segunda parte de *La ética protestante* ya estaba definida a grandes rasgos, aun cuando Weber la complementó en los Estados Unidos con bibliografía angloamericana adicional.[76] Sin embargo, durante su estancia encontró una menor cantidad de documentación bibliográfica para su tesis de la que hubiera podido hallar con una investigación más detenida. El sentimiento de felicidad que lo acompañó durante su estancia no se puede explicar por la corroboración de ideas previas, sino más bien por el presentimiento de algo nuevo.

Weber derivó abundante material de las experiencias norteamericanas para su artículo publicado en 1906 sobre las iglesias protestantes independientes y sectas, el que más tarde amplió en repetidas ocasiones. Su impresión general, ciertamente discutible, consiste en que la vieja América

puritana se encuentra en vías de «una desintegración bastante rápida» (*PE* 158 n.).[77] No oculta que esta evolución le parece lamentable: «Cuando reinaba todavía el auténtico espíritu yanqui la democracia norteamericana […] jamás había sido un simple montón de arena de individuos aislados, sino en gran medida una maraña de asociaciones *exclusivas*, cuyo tipo primario es la *secta*» (*PE* II, 312). En una retrospectiva de 1919 escribe, sin embargo, que el «carácter aún fuertemente eclesial» que en aquel entonces prevalecía todavía «en todas las regiones no totalmente inundadas por inmigrantes europeos» no podía pasar desapercibido para nadie que visitara los Estados Unidos (*PE* I, 279-280); pero ésa ya no era la vieja religiosidad de Baxter y Bunyan que—al menos en opinión de Weber—nacía de una lucha solitaria y desesperada. La conclusión de varias de las historias que él cuenta de las sectas norteamericanas de su época consiste en que la religión se convierte en mera función de la economía, la fe se identifica con el crédito, y que esto se manifiesta con una sinceridad brutal. Así por ejemplo, al vivir con parientes en una zona rural en Carolina del Norte, presencia un bautismo baptista en un río helado, del que los neófitos adultos emergen «resoplando» y tiritando de frío.

> Un pariente,[78] parado junto a mí, estuvo observando en una actitud antieclesial, conforme a las tradiciones alemanas, mientras escupía despectivamente por encima del hombro. La inmersión de uno de los jóvenes despertó su atención: «*Look at him, I told you so!*» [«¡Míralo! Te lo dije.»] Ante la pregunta de por qué lo había previsto, respondió: «Porque quiere abrir un banco en M.» «¿Acaso hay tantos bautistas en el rumbo como para que pueda vivir de eso?» «De ninguna manera, pero ahora que ha sido bautizado tendrá toda la clientela de los alrededores y va a acabar con todos los competidores.» [*PE* I, 282.]

Sólo en una nota Weber corrige un poco la impresión muy decepcionante; después el pariente se habría dirigido al pastor: «Hello, Bill, wasn't the water pretty cool?», recibiendo «la respuesta muy seria»: «Jeff, I thought of some pretty hot place, and so I didn't care for the cool water» (*PE* I, 299).* El «pretty hot place» era el infierno; allí Weber se topó todavía

con aquel viejo temor puritano al infierno que evocó de manera tan impresionante en *La ética protestante*.

Si Weber hubiese programado conscientemente su percepción con la intención de seguir ampliando la imagen diseñada en *La ética protestante*, es probable que hubiera encontrado bastantes elementos probatorios. Otros viajeros de la época constataron sorprendidos el alto grado de influencia de las iglesias en América.[79] Con base en informes de viajeros, Naumann creía que Chicago era «una ciudad de templos y capillas, como jamás lo había sido un sitio medieval».[80] Si Weber hubiese llegado más hacia el oeste, en muchas partes hubiera podido ver que las iglesias seguían avanzando; justamente en las circunstancias sin ley de aquellas regiones se necesitaba una «*business christianity*» [«cristianismo empresarial»] como garante de un mínimo de solidez.[81] Polenz observó una religiosidad fervorosa entre los norteamericanos de origen alemán, mientras que en la «iglesia yanqui el espíritu de Calvino» se conducía «en ropaje romano».[82]

«*La terrible inmigración*»

Entre los estadunidenses que los Weber conocieron en Nueva York, a Marianne le pareció el personaje «con mucho más destacado» la inspectora industrial y «apasionada socialista» Florence Kelley, que había implantado y dirigido durante años la inspección fabril en Illinois y desarrollado en ese quehacer la tenaz energía[83] que Marianne echaba en falta en la inspectora fabril Else Jaffé, a quien tanto quería. Después de este encuentro, Weber concluyó que los estadunidenses eran, pese a todo, «un pueblo maravilloso, y sólo la cuestión de los negros y la terrible inmigración constituyen los grandes nubarrones oscuros» (*L* 315). «¡La terrible inmigración!» En

el Congreso de Sociología de 1912 Weber comenta que «la tremenda capacidad de asimilación de los yanquis» aparentemente ya no puede hacer frente a la «tremenda inmigración» de la época presente.[84]

Ya a Kapp, experto en materia de inmigración, le hubiera agradado volver a abolir, de ser posible, el sufragio universal, puesto que en la política los norteamericanos de origen alemán siempre eran arrinconados por los irlandeses recién inmigrados.[85] Alrededor del año 1900 había alcanzado su punto culminante la inmigración procedente del sur y el este de Europa, la de los italianos, pero también de los judíos del este, después de los pogroms en Rusia. La opinión pública, tradicionalmente favorable a la inmigración, comenzaba a cambiar.[86] Florence Kelley tenía motivos para ver con malos ojos a los inmigrantes, porque de sus filas solían provenir los esquiroles y los empresarios descartaban las exigencias de mejores condiciones de trabajo argumentando que «los barcos de inmigrantes traen trabajadores de sobra».[87]

Los Weber debieron sentirlo como un recuerdo de los resultados de la encuesta de los trabajadores rurales. Además, la inmigración desplazaba aquella América puritana cuyo espíritu Max Weber estaba evocando precisamente en *La ética protestante*. Sin embargo, difícilmente pudo haberle pasado desapercibido que muchos judíos del este de Europa eran más afines a este espíritu que aquellos norteamericanos de origen alemán con los que los Weber tenían los mayores contactos por sus relaciones familiares. Los viajeros alemanes cultos muchas veces consideraban que sus compatriotas radicados allí no eran precisamente dignos representantes de la cultura alemana.[88] También Münsterberg lamenta que, a diferencia de los irlandeses, los alemanes en los Estados Unidos nunca lograban establecer una coherencia política,

salvo que se tratase de combatir la prohibición y de defender «el derecho al barril de cerveza».[89] Sólo contra la tradición puritana se unían los estadunidenses de origen alemán. A los Weber no les agradaban en absoluto sus parientes norteamericanos venidos a menos, que habían perdido su cultura alemana sin haberse vuelto genuinamente estadunidenses: «a ellos les falta el espíritu yanqui y para colmo lo odian»; además se dejan tiranizar por sus hijos y creen que eso es educación «democrática».[90]

La religiosidad extática de los negros

Mucho mejor que entre sus parientes germanoamericanos, pudieron observar los Weber el poder de la religión entre los *afroamericanos*. De hecho, no se quisieron perder un «servicio religioso de negros». Pero lo que encontraron allí no fue una forma de religiosidad ascética, sino entusiastamente extática, y eso era algo que Weber aún no lograba ubicar en sus razonamientos de entonces. Con el *crescendo* del predicador laico cada vez más apasionado va de la mano un gemido bronco de la comunidad que «al principio» les recuerda a los Weber «un desagradable ruido de tripas» y que se les hace «repulsivamente inquietante» cuando acaba por convertirse en gritos estridentes: «Yes, Yes!» (*L* 313-314).

Como apenas acaba de redescubrirse en fecha reciente, Weber participó en aquel entonces, en Atlanta, en la conferencia anual del defensor afroamericano de derechos civiles William E. B. Du Bois (1868-1963), que hacia finales de la década de 1890 había sido estudiante suyo, así como de Schmoller y de Treitschke. Éste acababa de publicar el libro *The Souls of Black Folk* (1903), cada uno de cuyos capítulos comienza con una canción; con este libro se convirtió en uno de los líderes espirituales de los afroamericanos, posición que

mantuvo durante medio siglo. Weber apreció mucho esta obra y en 1905 hubiera querido organizar una traducción al alemán a cargo de Else Jaffé.[91] En 1906 publicó en el *Archivo* un artículo a la vez apasionado y objetivo de Du Bois sobre «La cuestión de los negros en los Estados Unidos». En aquel entonces estaba entusiasmado con Du Bois y lo llamó incluso el «científico social más destacado de los estados sureños». En el legado del defensor afroamericano de los derechos civiles se encontraron cinco cartas de Weber.[92] Parece que durante su estancia en los Estados Unidos Weber había acariciado la idea de especializarse en problemas de nacionalidades.[93] «I am quite sure to come back to your country as soon as possible and especially to the South—le escribe Weber a Du Bois en un inglés trabajoso después de su regreso—because I am absolutely convinced that the "colour-line" problem will be the paramount problem of the time to come, here and everywhere in the world.»[94]

«Pocos seres humanos han adorado la libertad con una fe tan inquebrantable como los negros norteamericanos», afirma Du Bois;[95] gracias a él se le planteó a Weber una posibilidad de identificarse con los afroamericanos y de sentirse por encima de todo prejuicio racial, tanto más por cuanto al parecer el impulso de libertad no sólo era para él un producto cultural sino que poseía también un cariz natural que en los negros era por lo menos tan vívido como en los blancos. No obstante, también para el intelectual Du Bois «la salvaje excitación de un servicio religioso revivalista» al estilo afroamericano, que incluso se contagiaba a los servicios de los blancos, tenía «algo de terrible».[96]

América salvaje… Sobre la ecología de la libertad americana

«En Norteamérica reina la impetuosidad más desenfrenada de todas las fantasías», enseña Hegel. Aun así, no se podía producir una revolución, ya que los descontentos siempre podían ir hacia el oeste.[97] Ideas de este tipo permean la percepción de Norteamérica en el Viejo Mundo hasta el siglo xx. Cuando Carl Schurz visitó a Bismarck, el canciller escuchó sin protestar los elogios de la democracia norteamericana de aquél, para comentar finalmente: «¿No será que las instituciones democráticas norteamericanas tendrán que afrontar su verdadera prueba apenas cuando hayan dejado de existir las oportunidades extraordinariamente favorables, derivadas de los maravillosos recursos naturales, que en cierta medida son patrimonio común?». ¿No comenzaría entonces también en América la lucha entre pobres y ricos?

Schurz tampoco tenía una respuesta.[98] De hecho, ésta era la gran pregunta. En tiempos de Weber la relación entre el bienestar de un país y sus recursos naturales era aún mucho más directa que hoy en día, en que entre los economistas prevalece la opinión de que los recursos más importantes de un país son su capital y su *know-how*. También Weber reconocía un nexo entre libertad y «espacio libre», a pesar de que la gigantesca Rusia en la cual centró su interés en el periodo siguiente en realidad hubiese sido el mejor ejemplo *contrario* a semejante determinismo geográfico. En esos momentos ya no era el capitalismo ni el protestantismo, sino el espacio, el que consideraba como garante de la libertad norteamericana. Weber terminó su ponencia en St. Louis con las «palabras sibilinas» (Mommsen):

> Quizá nunca antes se le había hecho tan fácil a nación alguna convertirse en una nación civilizada como al pueblo estadunidense. Pero, según puede preverse, también es ésta la última vez en la historia de la humanidad que se han dado semejantes condiciones para un gran desarrollo en la libertad, porque las reservas territoriales se están acabando en todo el mundo.[99]

Junto con las dimensiones gigantescas de los recursos naturales también era mucho más brutalmente evidente que

hoy la destrucción de la naturaleza en los Estados Unidos en aquel tiempo en que se estaba llevando a cabo una tala sin cuartel de los bosques. Lamprecht apuntó en 1904 durante un viaje a través de bosques de cedros quemados en las Montañas Rocallosas: «Los pecados que los estadunidenses han cometido contra la naturaleza de su país claman al cielo. Nunca antes un pueblo—más bien, una suma de seres humanos—ha actuado de manera más desalmada con recursos de destrucción más fuertes en contra de su país».[100] En San Francisco reflexiona sobre la relación de los estadunidenses con la naturaleza: «El sentido norteamericano de la naturaleza es todavía de tipo animal. El estadunidense vive con la naturaleza como el animal: le agrada estar en ella, la usa donde puede y es cruel contra ella. Todavía no posee ese sentido más elevado de la naturaleza que suele ir de la mano con un rasgo panteísta, y que observa la naturaleza como un todo y como una obra de arte suprema».[101]

En cambio parece que Weber, durante su viaje por los Estados Unidos, se abstiene conscientemente de valoraciones apodícticas. Al igual que Lamprecht, observa la destrucción de los bosques, pero la registra sin valorarla: «a los árboles les untan alquitrán en la parte baja y les prenden fuego; se mueren y extienden sus dedos pálidos y calcinados al aire» (*L* 304). Sin embargo, busca el contacto directo con la naturaleza virgen; incluso renuncia a una recepción en la Casa Blanca para viajar a conocer a los campesinos e indígenas en el (todavía casi) salvaje oeste de Oklahoma. Pero también le fascina la «fantástica agitación» de una «ciudad» petrolera de crecimiento descontrolado: «no puedo evitarlo, le encuentro un encanto enorme, a pesar del tanque de petróleo y del humo, de los yanquis que escupen y del tremendo estruendo de un sinnúmero de tranvías repiqueteantes» (*L* 305).

El carácter salvaje de la vida norteamericana le causa un evidente placer a pesar de que en realidad no concuerda con la concepción de *La ética protestante*. Desde Chicago informa al estilo de un reportero amarillista sobre situaciones callejeras rayanas en estados de guerra civil: «una huelga perdida, tropeles de italianos y negros como esquiroles; diariamente balaceras con decenas de muertos en ambos bandos; un tranvía volcado con una docena de mujeres aplastadas porque en él se había encontrado a un antisindicalista; amenazas de dinamitar el Elevated Railway, del cual efectivamente descarrila y cae al río un vagón» (*L* 299). Un año más tarde, ante la Asociación para la Política Social, se indigna por la mezquindad de la justicia alemana, hostil a los trabajadores: «Si hoy en día un huelguista le dice a un hombre dispuesto a trabajar: si no paras, mi (hija, hermana) Auguste no va a bailar contigo, incurre en pena» (I/8, 255-256). En los Estados Unidos aparentemente a nadie le importaba si semejantes «amenazas» eran permitidas o no; allí la lucha laboral asumía formas mucho más brutales, y no puede uno sustraerse a la impresión de que este desenfreno—por muy tremendas que fuesen sus consecuencias—le agradaba a Weber por vigoroso.

En cuanto a su persona, al menos parece haber tomado las precauciones debidas para no verse afectado por la violencia norteamericana. Su madre Helene leyó en Alemania una nota periodística de Guthrie, Oklahoma, según la cual, cuando Weber habría acudido con una carta de recomendación a una cita con el redactor de un periódico, se habría hecho presente, al mismo tiempo, el redactor de un periódico enemigo. «De inmediato ambos redactores iniciaron un salvaje tiroteo […] Por un momento el profesor Weber permaneció petrificado; cuando se hubo recuperado de la sorpresa, pidió su equipaje, se trasladó a la estación ferroviaria y tomó el primer tren de

regreso hacia la civilización. Ninguno de los dos redactores resultó herido en la balacera.»[102] Por lo visto sólo habían escenificado un espectáculo para el visitante de Alemania. Parece que Weber mismo nunca hizo alusión a esta historia no precisamente muy heroica que circuló por la prensa estadunidense.[103] Sin embargo, él percibía, incluso tras el espíritu deportivo reinante en las universidades norteamericanas, una genuina disposición a la lucha; al menos afirmó en 1918, ante oficiales austriacos, que en los Estados Unidos no habrían sido «los proveedores de material bélico los causantes de la guerra», «sino las universidades norteamericanas y los estratos instruidos por ellas» (I/15, 605).

El sistema de los spoils: *el carácter salvaje de la política norteamericana*

El aspecto político particularmente irritante de las circunstancias estadunidenses para los funcionarios alemanes era el «sistema de los *spoils*», o «sistema del botín»: la distribución de todos los cargos públicos, no sólo los de más alto nivel, entre los seguidores del partido ganador respectivo, sin tomar en cuenta la calificación y los méritos de los postulantes. Durante su periodo como secretario del Interior (1877-1881) Carl Schurz, el más prominente entre los norteamericanos de origen alemán, había hecho un primer intento por sustituir este vicio por un sistema de funcionarios de carrera, basado en la calificación profesional, al estilo europeo. También a Max Weber a la larga le pareció imprescindible una profesionalización de los funcionarios públicos en los Estados Unidos. No obstante, por el otro lado fue desarrollando una creciente alergia a la actitud de los burócratas prusiano-alemanes y, por ende, una cierta

comprensión por el desorden escandaloso reinante en los Estados Unidos. Con su gusto habitual por los aspectos ligeramente escabrosos, ante oficiales austriacos se refirió a sus conversaciones con trabajadores estadunidenses sobre el «sistema de botines partidistas», dejando entrever cierta simpatía por el punto de vista norteamericano:

> Díganme, ¿cómo pueden dejarse gobernar por esa gente que los partidos colocan en las oficinas públicas y que naturalmente, dado que le deben su cargo al partido […] y puesto que tienen que dejar el cargo, sin derecho a pensión, después de cuatro años, desde luego le sacan todo el jugo que pueden?; ¿cómo pueden dejar que los gobierne esa sociedad corrupta que evidentemente les roba cientos de millones? A veces recibía yo la respuesta típica […] No importa, hay dinero suficiente para el robo […] Nosotros les escupimos a esos *professionals*, a esos funcionarios, los despreciamos. Pero si es una clase instruida, examinada, la que se hace cargo de las oficinas, como en su país, entonces serán ellos quienes escupirán sobre nosotros. [I/15, 604.]

La historia le gustó tanto a Weber que la repitió en forma abreviada en *Economía y sociedad* (*WuG*, I 201; *EyS* 217). Cuando en el curso de las deliberaciones sobre la futura constitución alemana, en 1919, fue invitado por el presidente del Reich alemán, Friedrich Ebert, para que le informara sobre el sistema presidencial norteamericano, éste, preocupado por la calidad de los funcionarios alemanes, planteó una pregunta acerca del *spoils system*. Ante este término clave Weber se puso de pie para disertar durante una hora ante el presidente alemán, haciendo caso omiso de los intentos de frenarlo de su acompañante, Kurt Riezler.[104] Este «sistema de botines partidistas» era un tema que lo inspiraba.

En 1906, sin embargo, cuando aún eran recientes los recuerdos de los Estados Unidos, le comentó a Robert Michels que en ese país la sociología de partidos, «tal como estaban las cosas, siempre se convertía en una *patología* de partidos» (II/5, 57). En *Economía y sociedad* describe en términos poco menos que criminalísticos cómo tras bambalinas de las estructuras partidistas estadunidenses era el *boss* quien mueve los hilos, un «hombre totalmente desapasionado» sólo orientado hacia el poder (*WuG* II 1071; *EyS* 1089). En realidad un escándalo, y aun así Weber tiene

que haberse preguntado cada vez más si la fuerza del carácter norteamericano realmente se basaba en la *represión* de la naturaleza, como decía en *La ética protestante*, o bien en un carácter salvaje, aún poco domesticado, de la naturaleza, y un instinto inquebrantable de poder. Sobre todo cuando durante la guerra se opone exasperadamente a la operación ilimitada de los submarinos alemanes, que podía provocar la entrada a la guerra de los Estados Unidos, se va afianzando su convicción de que el menosprecio tradicional de los burgueses ilustrados alemanes frente a la supuesta incultura estadunidense habría conducido a una subestimación fatal del poderío estadunidense.

La congoja de la mujer

Marianne vivió los Estados Unidos con sentimientos mucho más dispares que su marido, aunque esa nación americana era considerada por las feministas como el país del futuro, donde la igualdad de derechos de la mujer estaba más avanzada que en ninguna otra parte del mundo. Además, antes del viaje, Marianne había leído «con placer» a Münsterberg,[105] quien a ratos transmitía la impresión de que en los Estados Unidos había poco menos que un matriarcado. Cuando en 1909 Alice Salomon regresa a Berlín de un encuentro de la Federación Internacional Feminista en los Estados Unidos, declara que «si vuelvo a nacer mujer mi único deseo sería que fuese como norteamericana» (con su emigración, después de 1933, este deseo ya se le cumplió en esta vida).[106] Los sentimientos de Marianne Weber fueron muy diferentes. Mucho más que Max, ella vio el Nuevo Mundo a través del cristal del idealismo burgués alemán, y muchos aspectos le parecieron demasiado rudos y brutales. Frente a su marido parece que ocultó mayormente su

aversión, pero Troeltsch, a quien tampoco le gustó ese país, relata que a la vista de «millones sometidos a la férula del oro» Marianne había comenzado a dudar de la libertad y la inmortalidad (*WuZ* 318).

Mientras que los rostros «de los negros de pura sangre […] efectivamente» le recuerdan «más la cara de un mono que de un ser humano», se llena de ardiente indignación al enterarse de que en la entonces famosa «universidad para negros» de Tuskegee, incluso mulatas cultísimas, «figuras garbosas de rasgos finos», se ven expuestas a una discriminación racial peor que en tiempos de la esclavitud.[107] Las tan elogiadas mujeres norteamericanas no le agradan: «amables y buenas, pero aburridas». Con los hombres «siempre se podía hacer algo», pero con ellos estaba riendo y parloteando Max, mientras que ella estaba sentada con las mujeres, ansiosa de pescar algo de la conversación de los varones.[108] De regreso en Alemania sus relatos de viaje eran muy solicitados. «Los Estados Unidos siempre están en la agenda; por lo visto a la gente le interesa y le ocupa mucho lo escuchado», y Marianne aprovecha su experiencia del viaje para la «agitación feminista».[109] En este caso, disimula sus impresiones negativas y, al contrario, elogia a los Estados Unidos en tres artículos sucesivos de la *Central-blatt des Bundes deutscher Frauenvereine [Gaceta Central de las Asociaciones Feministas Alemanas]* como tierra de promisión de la mujer emancipada, como sin duda lo esperaban las lectoras.[110] En su *Historia jurídica de la mujer*, sin embargo, sólo menciona brevemente a los Estados Unidos, y *no* los presenta como un caso modelo de feminismo.

En enero de 1905 Marianne habla sobre los Estados Unidos en una «velada nacional-social» que se convierte en «un evento masivo. Todo el mundo quiere ir; el salón, que sólo

tiene cupo para 600 personas, seguramente será clausurado por la policía». Después está «totalmente entusiasmada». La velada fue «todo un esplendor». «Como enorme golpe de efecto intervino al final nuestro "gran orador" y habló y habló durante más de una hora, hasta las 11:30, a pesar de su resfriado, ¡hasta que ya no le quedaba voz! Brillante […] el endiablado!»[111] El viaje a los Estados Unidos rompió el hechizo que le había impedido a Weber hablar en público durante cinco años. Las impresiones norteamericanas deben de haberle conferido una sensación de plenitud y de poseer conocimientos superiores. Todavía cuatro años más tarde Marianne relata que cuando en una reunión surgió el tema de los Estados Unidos, «desde luego que habló nuestro viajero americano Max durante media hora».[112] En 1916 Weber definió frente a Naumann como un «escándalo de primera […] que en Alemania *nadie* sabía cómo era una campaña electoral norteamericana y qué consecuencias tenía».[113] Se siente, por lo tanto, en posesión de un saber exclusivo sobre los Estados Unidos, de una idea concreta de la demagogia que se desencadena allí en las campañas electorales, la cual, en la situación de 1916, explota sin escrúpulos la guerra de submarinos para una propaganda de odio contra el Reich alemán.

La Revolución rusa de 1905 y el repentino giro de Weber hacia el este

Pese a todo lo anterior, pocos meses después de su regreso de los Estados Unidos, cuando apenas acababa de concluir el segundo ensayo sobre el protestantismo, bajo la impresión de la Revolución rusa de 1905 emprendió un cambio de rumbo de 180 grados hacia el este. Al menos en términos cuantitativos, el viaje imaginario a Rusia fue mucho más

fecundo para la productividad científica de Weber que el viaje real a los Estados Unidos. A pesar de que los «espíritus de la profundidad» volvieron a removerse, el nuevo brote de productividad desencadenado por los acontecimientos revolucionarios del este incluso distrajo a Weber, durante un buen tiempo, de su gusto por los viajes. Preocupada, Marianne en ocasiones lo considera «una terrible desgracia»,[114] pero de pronto Max Weber incluso se siente a gusto en la primavera alemana, de modo que la esposa se regocija diciendo que podría «bailar y cantar con los pajarillos, porque la vida vuelve a rejuvenecer».[115] No hay duda; en un principio a Weber le sienta de maravillas el salto intelectual a la Revolución rusa. Incluso Robert Michels, a quien le hubiera gustado acaparar a Weber enteramente para Italia, lamenta más tarde en su artículo necrológico: «Pero probablemente fue la idiosincrasia rusa la que más lo atrajo».[116] En una nota a pie de página Eduard Baumgarten alude a la confesión final de Weber en «La política como profesión» de «que no se alcanzaría lo posible si en el mundo no se hubiese tratado de asir una y otra vez lo imposible» (I/17, 252):

> Más que los Estados Unidos, Rusia fue para Weber […] el país de la fascinación, e incluso de la muy definida esperanza de que en ese extenso país hubiese una reserva tan grande de originalidad nacional como para que *allí*, si ya en ninguna otra parte de la tierra, todavía «se extendiese la mano hacia lo imposible», de manera que (ahí mismo y en otra parte) los hartos y perezosos no pudiesen desaprovechar y dejar escapar incluso lo posible. [*B* 662.]

Desde la perspectiva de Weber, en cierto sentido no fue América sino Rusia la que se convertía para Alemania en el «país de las posibilidades ilimitadas», cuyos grandes espacios guardaban una oportunidad para la libertad. Durante los años siguientes Weber se suscribió a periódicos rusos, manteniendo así abierta la opción para realizar estudios ulteriores sobre este país. En dos ocasiones hizo planes de viajar a Rusia, pero ambos proyectos se frustraron. Rusia siguió siendo el país de su imaginación. Pero aun así, al

menos en comparación con la mayoría de los alemanes, pudo considerarse bien pronto como genuino conocedor de las condiciones rusas, porque en 1905 supuestamente adquirió en pocos meses—cuesta creerlo—suficientes conocimientos del idioma ruso como para entender mal que bien los periódicos de ese país. Además, la Sala de Lectura rusa de Heidelberg fue uno de los principales puntos de reunión de intelectuales rusos, donde Weber tuvo la oportunidad de conocer de primera mano el espectro político de la Rusia revolucionaria. A él le agradó este medio y lo aprovechó para entablar contactos.

Si en St. Louis había permanecido en el anonimato, no tardó en volverse «muy popular» entre los emigrantes rusos de Heidelberg (I/10, 705). Con esto se perfilaba un entorno humano de nuevas características. En sus escritos sobre Rusia se remite en ocasiones a experiencias personales. Quien haya observado cómo ante la noticia del asesinato del odiado ministro del Interior, Pleve, en julio de 1904, unos «taciturnos eruditos de gabinete ajenos al mundo cayeron en una suerte de desenfrenada alegría», podía comprender hasta qué grado el sistema ruso había convertido la vida «en un infierno» (I/10, 112 n.). Las quejas de los emigrantes rusos, no obstante, deben de haberle transmitido una idea exagerada de la incorregibilidad del sistema zarista, puesto que más tarde él mismo admitió que no había previsto una fase de reformas como la que se dio en la era de Stolipin.[117]

Un salto irracional hacia lo desconocido

La motivación de este giro hacia el este, sin embargo, no se debe ver demasiado lisa y llanamente en los intereses propios de Weber, sino que hace falta tener presente el carácter irracional de este vuelco repentino de su trabajo, en lo que

respecta tanto a la economía laboral como a la estrategia científica y el aspecto financiero. Apenas acababa de recuperar mal que bien su capacidad de trabajo y ya la había comprometido seriamente con *La ética protestante* y otros proyectos, cuando de pronto se abalanza sobre un campo completamente nuevo, en el que tiene que comenzar de cero. Con las herramientas de una ciencia que cala hondo, se adentra en un área donde los acontecimientos se precipitan y en cualquier momento tiene que contar con que el nivel de conocimientos en que sustenta su investigación será obsoleto antes de concluir su trabajo, tal como efectivamente ocurrió. A pesar de que él mismo es redactor del *Archiv*, la impresión de sus artículos sobre Rusia se demora tanto que acaban por aparecer cuando ya no son actuales. Para los científicos que trabajan de manera circunstanciada, resulta riesgoso competir con periodistas. Al final, Weber constata con amargura que con sus textos sobre Rusia había escrito algo que «ni yo ni nadie más tomará en cuenta como rendimiento científico» (II/5, 143). Si en un principio había tenido la esperanza de que los tomos sobre Rusia del *Archiv für Sozialwissenschaft* serían un éxito de venta, se vio amargamente desilusionado; al final incluso tuvo que poner dinero de su bolsillo,[118] y eso en una situación que de por sí se caracterizaba por cierta estrechez financiera. A Marianne todo eso le pareció «inaudito» y «horrible»;[119] y también Max Weber se sintió al borde de una crisis nerviosa, como le escribió en julio de 1906 al editor Siebeck:

> No sé cómo vaya a acabar eso con el asunto *ruso* en el *Archiv*. Si las cosas no van más rápido que hasta ahora, no prometo que vaya a aguantar […] Le he metido tanto trabajo, salud y también alegría de vivir a este trabajo, que no me reporta nada, que no presencio sin extrema amargura *este* curso de los acontecimientos. [II/5, 10.]

Portada de la traducción al ruso del trabajo de Max Weber,Sobre la situación de la democracia constitucional en Rusia (*Kiev, 1906*).

Se enfureció a tal grado que estuvo a punto de echar por la borda toda su colaboración en el *Archiv* (II/5, 143) y renunciar con ello *al principal* foro de publicaciones que tenía por ese entonces. En resumidas cuentas, las circunstancias que acompañaron los ensayos sobre Rusia permiten vislumbrar lo poco que Weber encarnaba en su propia economía de trabajo aquella «racionalización» acerca de la que tanto escribía, y en qué medida en ocasiones respondía meramente a su propia curiosidad, sobre todo dado que no estaba atado a ningún tipo de obligaciones profesionales. Los muy confusos acontecimientos rusos difícilmente podían servirle como paradigma para una idea preconcebida. Mucho más tarde, Richard Pipe usó, en su teoría de la forma de dominio zarista,

el tipo ideal weberiano del *dominio patrimonial*, en el que el soberano considera al Estado como su propiedad;[120] pero en 1905 Weber todavía no había desarrollado ese concepto.[121] Tampoco puede decirse que una revolución como tal le fascinara a Weber y que él sucumbiera a ese mito de la revolución, como si por la mera dinámica de ésta ya surgiera una nueva calidad, una nueva sociedad, un nuevo ser humano. En *Economía y sociedad* la revolución no representa un tema aparte; sólo es capaz de crear algo nuevo viable bajo una conducción carismática. Pero no hay evidencias de que Weber vislumbrara en alguna parte en la Rusia revolucionaria de 1905 un liderato carismático. En el plano netamente racional no hay ninguna explicación de su interés candente por la Rusia de aquella época.

El hambre de tierra de los campesinos: la clave weberiana para resolver el enigma ruso

Hay *un punto* que queda claro: al dirigir la mirada hacia el este, pese a todo el caos, Weber sentía un terreno familiar bajo sus pies, el de las *circunstancias agrícolas*.[122] De eso debe de haberse percatado rápidamente; aquí, en lo esencial, no se trataba de ningún «espíritu»—a menos que fuese uno materializado—[123] ni de fantasmagorías ideológicas, sino de hambre de tierra. Esto es notable, puesto que fueron ante todo los intelectuales revolucionarios los que acapararon la atención de Europa y a quienes también tuvo a la vista Weber en Heidelberg. Nunca antes la filosofía había desempeñado un papel tan importante en la lucha política como en la Rusia de 1905; allí la crítica neokantiana del conocimiento se convirtió en un baluarte espiritual tan importante de los revolucionarios liberales que incluso el propio Lenin le dedicó grandes esfuerzo. Curiosamente Weber, quien para ese

entonces se hallaba inmerso en la crítica del conocimiento, no le atribuyó mayor importancia a *esa* lucha, a pesar de que supo de ella (I/10, 111). Con un ligero tono de mofa le pronosticó en 1907 al filósofo Heinrich Rickert: «Dado que en Rusia cada partido tiene a su propio teórico del conocimiento, seguramente alguno de ellos no tardará en confiscarlo a usted» (II/5, 297). Menos que en otras publicaciones sobre la Rusia de aquel tiempo aparece en los artículos de Weber *la intelligentzia* como tal en calidad de factor político propio. Desde la perspectiva de Weber no es el intelecto la fuente de la que surgen los impulsos del acontecer revolucionario. La subestimación weberiana nada menos que de la *intelligentzia* rusa parece paradójica,[124] puesto que las revoluciones rusas se deben fundamentalmente a *ésta*, y los únicos rusos que Weber conocía eran, precisamente, miembros de la clase intelectual.

Se alcanza a apreciar el carácter inusitado de los ensayos weberianos sobre Rusia si se comparan con un producto periodístico del año 1905: la *Revolución rusa* del periodista Alexander Ular, radicado en París; este libro, escrito en un estilo sensacionalista, fue sacado al mercado ese mismo año por la editorial Fischer. Mucho se habla en él de intrigas en la corte zarista, que se describe como palestra de personajes perversos y semiidiotas, como el gran duque Sergio, «totalmente corroído por la tuberculosis», con su «megalomanía» y sus «instintos eróticos patológicos»;[125] mucho también de la dictadura de la burocracia, pero muy poco de los campesinos. La revolución aparece, ante todo, como obra de la *intelligentzia*, encabezada por los judíos. El libro da una idea de las historias que circulaban en aquel entonces entre los lectores de los periódicos occidentales sobre los acontecimientos en Rusia.

En contraste, los ensayos exageradamente extensos de Weber conducían al lector a un mundo por completo diferente. En ellos, el problema no resuelto de la tierra representa el fondo de todas las intrigas, disputas oratorias y atentados. Pero ¿cuál era el meollo del problema? ¿Era la propiedad de la tierra en manos de la aristocracia y de la Iglesia, la excesiva carga tributaria impuesta por el Estado, la situación jurídica del campesinado? Tampoco Weber tiene una concepción acabada desde un principio. Pero tiene un punto de referencia, un tema que le es familiar por su tipo: la *obschina*, la tradicional comuna campesina rusa.[126] Desde hacía mucho tiempo ésta constituía un tema altamente controversial; para los eslavófilos encarnaba el viejo espíritu comunitario ruso, para los reformistas agrarios liberales, en cambio, la atrasada mentalidad rusa que sofocaba cualquier iniciativa privada en el campo. Sus partidarios la consideraban una comunidad primigenia, nacida de instintos sociales naturales; sus detractores, una institución creada por el Estado apenas en la era moderna con la finalidad del cobro de impuestos.

Este tipo de controversia le era familiar a Weber desde la disputa en torno al origen germánico antiguo de las cooperativas de tierras comunales (*Markgenossenschaften*). Prudentemente dejó pendiente la cuestión del origen de la propiedad rural comunitaria (I/10, 228). La idealización de la *obschina* por parte de los eslavófilos recuerda la idealización de las *Markgenossenschaften* por parte de Gierke, y también en la posición contraria existen analogías. Entre los revolucionarios rusos, sin embargo, reinaba más bien confusión con respecto a este punto central. A los partidarios liberales del progreso les sobraban motivos para combatir la propiedad comunitaria, pero también muchos socialistas pensaban que el camino del progreso pasaría por la creación

de condiciones capitalistas individualistas en las zonas rurales. No obstante, para un socialista otro enfoque consistía en considerar esas comunidades como precursoras de una futura economía colectiva. Después de 1905 fue el gobierno ruso el que promovió la disolución de la *obschina*. Weber, a su vez, constató que el programa de los liberales rusos no especificaba nada acerca de este tema delicado (I/10, 192).

A pesar de todas las analogías, también había diferencias sustanciales entre la *obschina* rusa y la *Markgenossenschaft* alemana; en términos fácticos, dentro de la cooperativa alemana se fue formando una propiedad privada de la tierra, susceptible de ser heredada;[127] en Rusia, en cambio, el derecho de propiedad de la tierra no le correspondía al individuo sino a la familia y, según el tamaño de ésta, la tierra era redistribuida de tiempo en tiempo, aunque ciertamente no en la medida en que uno lo hubiera imaginado antaño según el ideal del «comunismo primitivo».[128] De ahí resultaba, por un lado, un aliciente para el crecimiento demográfico, ya que las familias más grandes podían reclamar mayores extensiones de tierra, pero por el otro faltaba la motivación para una intensificación de los cultivos. La consecuencia lógica fue, según Weber, la sobrepoblación y una explotación excesiva de los suelos. Semejante crisis podía buscar su desahogo en una revolución con expropiación de las fincas aristocráticas y eclesiásticas, pero también en una expansión hacia afuera. Weber, quien deriva buena parte de sus conocimientos de los informes sobre las asambleas de los *zemstvo*, esos órganos regionales de autogobierno creados en 1864, encuentra en todas partes quejas sobre el «hambre de tierra». A veces pone la «penuria de tierra» entre comillas, pero queda pendiente en qué medida existe realmente o hasta donde esa hambre se deriva tan sólo de una explotación inadecuada.

Weber refiere un debate de este tema en un congreso tradicional de campesinos, celebrado en Moscú en febrero de 1905. Casi todos los oradores confirman la «penuria de tierra»; sólo los campesinos de Volokolamsk relataron que gracias al cultivo de la alfalfa habían logrado multiplicar el rendimiento de sus tierras, pero fueron interrumpidos por gritos que los hicieron callar (I/10, 338-339 n.). Weber mismo se abstiene de discutir más a fondo esta cuestión central, cosa que además hubiese sido difícil con las fuentes disponibles en aquel entonces. Sin duda suponía que las cosechas rusas se hubiesen podido incrementar considerablemente al aplicar mejores tecnologías agrícolas (*cf.* II/10, 215).[129] Hoy en día existe la hipótesis de que por la destrucción de los suelos «precisamente las fértiles regiones de tierras negras» se habrían convertido «en las zonas de miseria de Rusia», y que esa crisis ecológica habría generado presión en favor de la expansión en dirección hacia Siberia.[130] El gran viajero Paul Rohrbach, experto de Naumann para cuestiones de política mundial, recogió observaciones similares ya en tiempos de Weber.[131] Aun desde una perspectiva actual se trata de una cuestión en parte pendiente, para la cual no existe una respuesta general, válida para todas las regiones de Rusia.[132]

«La última revolución agraria, basada en el derecho natural», de la historia mundial

Con todo esto llama particularmente la atención que Weber le atribuyera a la *obschina* raíces tan profundas en el «derecho natural» que cree que la misma no será fácil de abolir; los hechos no tardan en demostrarle lo contrario.

> Efectivamente, allí donde existe, la *obschina* no es tan fácil de suprimir, por razones no sólo técnicas sino también psicológicas. Porque […] en eso radican también los motivos de la reserva de los demócratas frente a este problema: la masa de *los campesinos mismos* sin duda alguna no se puede convencer a favor de un programa agrario «individualista» en el sentido europeo occidental. En primer lugar no hay duda de que al mantener la comunidad de parcelas […] de ninguna manera se trata *sólo*

de intereses económicos de clase, sino también de ideas muy arraigadas de «derecho natural» […] Por el otro lado hay otro factor evidente: precisamente la redistribución de la tierra, que en cuanto a la apariencia externa es el elemento más importante desde el punto de vista de la democracia agraria de esta constitución social, no pocas veces, cuando se piensa en su efecto «sociopolítico», sólo existe en el papel. Los campesinos adinerados […] tienen en sus manos a los cooperativistas comunales que son sus deudores, y en la práctica la redistribución consolida su superioridad. [I/10, 223.]

Como se aprecia, Weber trata de penetrar a fondo en los pormenores de la *obschina* y se percata de que la realidad a menudo no corresponde al ideal comunitario. El resultado es una imagen contradictoria que, no obstante, para Weber está «exenta de cualquier duda»: la persistencia de la cooperativa de parcelas se basa en ideas profundamente arraigadas en el «derecho natural»—hoy diríamos consuetudinario—pero también en intereses del creciente estamento de los *kulaks*, que saben manipular la *obschina* para su propio beneficio. Como ya lo demuestra *La ética protestante*, a Weber le agrada descubrir sinergias de fuerzas heterogéneas. Más tarde se servirá del ejemplo de Rusia para señalar la polivalencia del derecho natural del pequeño campesinado, puesto que el mismo podría implicar un derecho a la posesión tanto de la tierra según la capacidad de trabajo como según la necesidad tradicional, e incluir, además, el «derecho al rendimiento pleno del trabajo».

La última revolución agraria iusnaturalista que, según la probabilidad actual, el mundo habrá de ver, la Revolución rusa de la última década, se ha desangrado a sí misma, incluso en un sentido puramente ideal, a consecuencia de las insoportables contradicciones de esas dos normas de derecho natural entre sí y frente a los programas campesinos motivados por consideraciones históricas, o de política realista, o de economía práctica, o, por último—en irreparable confusión, por hallarse en contradicción con los propios dogmas fundamentales—, por consideraciones marxistas evolucionistas. [*WuG* I 640; *EyS* 644.]

En aquel entonces, al igual que en la actualidad, el derecho natural solía concebirse como una tradición occidental que remite a una idea abstracta de la naturaleza humana, igual en todas partes. Stefan Breuer, sin embargo, ha señalado la otra tradición del derecho natural, más antigua y de origen campesino.[133] Es la que Weber descubre en Rusia y es por ese camino, y no a través del mundo angloamericano, que se aproxima al tema del *derecho natural*. En el derecho natural

campesino la referencia a la *naturaleza* es más evidente que en el derecho natural abstracto. El campesino puede alimentarse de su tierra y no necesita al Estado como fuente de alimentación ni de derecho. La autarquía campesina es la fuente primigenia de toda autonomía humana, la familia y la asistencia vecinal campesina el origen de toda comunidad. Dentro de Europa ambos aspectos han sobrevivido más tiempo precisamente en Rusia.

En los años de 1905-1906 Weber todavía no fue capaz de llegar a un balance tan definido con respecto a estos puntos, pero la falta de congruencia entre las luchas político-ideológicas y la base territorial de la revolución permea ya en ese entonces, como tónica de fondo, los escritos weberianos sobre Rusia. De vez en cuando se observa entre líneas una crítica a la mayoría de los intelectuales liberales, en el sentido de que éstos no comprenden el valor y la capacidad de desarrollo de la *obschina*, perdiendo de este modo su contacto con la tierra. Así, por ejemplo, enfatiza que la comunidad parcelaria rural, por muy arcaica que pareciese, en contra de lo que se suponía a menudo no era «en absoluto un instituto "primitivo" o burdamente comunista» y sería «compatible […] con cualquier grado de intensidad de cultivo». En el caso del cultivo de la alfalfa, la *obschina* incluso jalaba a «los renuentes entre los suyos hacia la vía del desarrollo» (I/10, 580 y ss.). Reflexiones de este tipo, sin embargo, sólo aparecen de manera dispersa. Weber no desarrolla en estos escritos una concepción política congruente. Para eso todavía batalla demasiado con esta materia tan nueva para él.

El olfato weberiano para la «rabia frenética»

Así como ocurrió antes en relación con los Estados Unidos, también en el caso del encuentro de Weber con Rusia se

observa una fascinación por la naturaleza salvaje del hombre, cuya reconciliación con la razón parece aún más remota en Rusia que en Norteamérica. Se trata de la época en que el sobresalto de Weber ante la naturaleza salvaje en su propio interior se mitiga y cede ante la curiosidad. Un *leitmotiv* subliminal de sus ensayos sobre Rusia son las «terribles pasiones» (I/10, 540) desatadas por la Revolución: el «furor bárbaro» (I/10, 320) por doquier y de todos contra todos. Por lo visto tenía la sensación de poder comprender mejor que otros alemanes formales el elemento abismal en los acontecimientos rusos, ese odio mortal y la disposición a la propia muerte. Weber tiene olfato para la violencia física.[134] Con la mayor rudeza posible describe «la arbitrariedad de la policía rusa, que viola la existencia misma y la dignidad más elemental del hombre» como un «régimen de descabellado despotismo» que operaba «con todos los recursos de una ladina perfidia asiática» (I/10, 606, 674 y ss.).[135]

Más de una vez Weber da a entender que el impulso para mucho de lo que ocurre en Rusia es más visceral que cerebral, aunque entre los intelectuales en un sentido diferente que entre los campesinos. Considera representativos los informes sobre la mísera existencia de los campesinos rusos y cree en la «situación inconcebiblemente terrible» de la «gran masa» de los campesinos, de donde se deriva que entre ellos la «tremenda presión» por las «más elementales necesidades de la vida» lo domina todo (I/10, 606), lo que puede suponerse que fue una visión exageradamente «naturalista» de las cosas. También entre la *intelligentzia* revolucionaria, a algunos de cuyos integrantes Weber conoció personalmente en Heidelberg, percibe una «rabia frenética» contra el régimen zarista, pero asimismo contra quienes pensaban diferente en las propias filas revolucionarias (II/5, 102). Con frecuencia se refiere al papel «a menudo decisivo» de los judíos, señalando

que no había palabras para describir «adecuadamente la terrible gravedad de su destino» (I/10, 361-362). También en este punto Weber tiende a exagerar las presiones de la situación de vida frente al elemento del libre albedrío.

Vista desde un enfoque racional, la Revolución rusa de 1905 en realidad no tenía ninguna perspectiva prometedora. A diferencia de la Revolución norteamericana o la francesa, en su momento, no había en ninguna parte una idea arrolladora ni un manifiesto convincente, ni tampoco, según constata el propio Weber, una figura de liderazgo destacado (I/10, 675). Las pasiones ideológicas dejaban a un lado el «hambre de tierra» de los campesinos; los instintos comunitarios de los campesinos contrariaban la obsesión progresista de la *intelligentzia* revolucionaria. Era previsible que los revolucionarios, tan pronto como lograsen la victoria, se abalanzarían unos sobre otros. ¿Por qué invertía Weber tanta energía en una empresa que, desde un punto de vista racional, adolecía de una falta total de sentido? Pero resulta que él, quien en todas partes descubría racionalización, distaba mucho de ser en todo sentido racionalista. Además, no creía en la omnipotencia de las circunstancias, sino que estaba convencido de que en determinados momentos de la historia surgen nuevas oportunidades[136] y que Rusia, en 1905, estaba viviendo semejante momento histórico.[137] Y otra respuesta a la pregunta por el sentido la da Weber al final cuando—muy a su manera—conduce el pensamiento a menudo enredado a un *crescendo* sorprendente y comienza una vez más un acto de revelación:

> el ojo del espectador, y más aún el de pueblos política y económicamente «satisfechos», no está acostumbrado, y a la distancia tampoco está en condiciones de distinguir, a través del velo de todos estos programas y acciones colectivas de tales masas, el *pathos* de los destinos individuales, el idealismo desconsiderado, la energía inquebrantable, los altibajos de esperanzas tempestuosas y desengaños atroces de los luchadores. El dramatismo a menudo tremendo de aquellos destinos individuales se entreteje en un revoltijo impenetrable para el espectador. Se trata de un bregar incesante y tenaz, con salvajes asesinatos y despiadados actos arbitrarios tan frecuentes que al final aun esas monstruosidades se vuelven costumbre […] Nunca antes […] una lucha por la libertad se ha gestado bajo condiciones

tan difíciles como la rusa, nunca con semejante desconsiderada disposición al martirio, y por la cual, según me parece, el alemán que conserve un resto del idealismo de sus padres debería sentir una profunda simpatía. [I/10, 675-676, 679.]

En ningún otro lado Weber deja entrever con tanta claridad lo que realmente le fascina en los acontecimientos rusos. Es el «idealismo», pero no el idealismo ilustrado alemán de su época, sino el idealismo combativo de las guerras de liberación, con su disposición para el autosacrificio. Finalmente, pese a que las ideologías colectivistas son en parte su bandera, para Weber la Revolución rusa es una «lucha por la libertad». Aun cuando las ideas son inmaduras y las perspectivas de éxito mínimas, el «idealismo desconsiderado» y la «desconsiderada disposición al martirio» son para Weber un valor en sí. Se percibe cómo el hombre enfermo de los nervios se identifica con los «nerviosos» radicales rusos contra los «satisfechos», bien establecidos alemanes. Él, que de prestigioso catedrático se ha vuelto desocupado y socialmente marginado, cree comprender a los revolucionarios con su desesperado valor. Paul Honigsheim recuerda: «Weber amaba a esos revolucionarios por su disposición a sacrificar su vida» (*WzG* 169). Para Weber la ausencia de temor a la muerte era una señal de nobleza de carácter.

Rusia como oportunidad y como peligro para Alemania: el amorodio de Weber hacia Rusia

Weber es un hombre de sentimientos profundamente divididos, un hombre del amor-odio, un rasgo que se acentúa aún más con su padecimiento. Hacia el final de sus escritos sobre Rusia se percibe una ambivalencia abismal en sus sentimientos frente a su propia nación y frente a Rusia (I/15, 245). No cabe duda de que es y sigue siendo un nacionalista alemán, pero, al igual que muchos nacionalistas alemanes,

ama más a los alemanes de un pasado idealizado que a los alemanes realmente existentes de su época que, vistos en conjunto, son para él pequeñoburgueses satisfechos, demasiado razonables y exentos de grandes pasiones. En los revolucionarios rusos encontró, aún más que antes en los estadunidenses, una imagen contraria a ésta.

Pero al mismo tiempo, como alemán, abriga sentimientos muy divididos frente a Rusia, puesto que ve el mayor peligro para Alemania en el Imperio ruso, un peligro que se acrecentaría aún más con una renovación revolucionaria de dicho país, que le abriría el paso al hambre de tierra del campesinado (I/10, 273, 679). Otto Hoetzsch, en aquel entonces el principal experto alemán en temas relacionados con Rusia, pensaba de manera totalmente diferente. Según él se repetiría en Rusia lo que se había observado en Austria-Hungría: que cualquier «concesión al pensamiento constitucionalista» fortalecería también la búsqueda de autonomía de las nacionalidades.[138] Como se puede ver desde la perspectiva actual, tenía razón, pero en aquel entonces la suya fue «una solitaria voz en el desierto» (Fritz Fischer).[139] En los últimos tiempos antes de la guerra el canciller del Reich, Bethmann Hollweg, pensaba de manera similar a Weber, y este fatalismo determinó su conducta en la crisis de julio de 1914.[140]

Durante la Guerra Mundial, y más aún en el curso de la Revolución soviética de 1917, Weber creía saber que el hambre de tierra de los campesinos sólo podría ser satisfecha por una dictadura y por la expansión hacia el exterior, y por ello estaba convencido de que una amenaza mortal para Alemania provenía ante todo del este y no del oeste, una razón por la cual consideró en cierto sentido que la eliminación de Rusia representaba un éxito para Alemania en

la Guerra Mundial.[141] Nota entre los revolucionarios rusos una profunda repugnancia contra Alemania, e incluso logra comprender bastante bien este sentimiento: los alemanes típicos son, de hecho, la imagen contraria de aquéllos, y los cargos clave del aparato ruso de represión están en manos de alemanes del Báltico (I/10, 87 n. y ss.), cuya meticulosidad alemana llevaba a la perfección «el terrible racionalismo burocrático» (I/10, 404).

Los escritos weberianos sobre Rusia contienen frecuentes indirectas contra las condiciones reinantes en Alemania, al grado de que a veces la crítica indirecta contra el propio país parecería ser el verdadero interés perseguido por Weber en su excursión hacia el este. También al Reich alemán de su tiempo le reprocha un «constitucionalismo ficticio» (I/15, 245). «Bizantinismo» figura entre los reproches usuales dirigidos contra el «régimen personal» de Guillermo II, no sólo por la izquierda sino también por los partidarios del pangermanismo. Pero en otros momentos Weber se siente totalmente alemán y lamenta que los alemanes del Báltico se encuentren en una situación «terrible»; odiados por los revolucionarios, sus intentos de congraciarse son rechazados con «gélido desprecio» por las clases dominantes dadas al paneslavismo. Weber confiesa que se abstiene conscientemente de tratar más a fondo la situación de las minorías alemanas de Rusia: «Resulta imposible mantener la "objetividad" en este tema» (I/10, 617-618 n.). Cuando el 20 de diciembre de 1912 la Sala de Lectura rusa de Heidelberg celebra sus 50 años de existencia, Weber es uno de los oradores. Se trata de su primer discurso público en Heidelberg después de su enfermedad, y sólo gracias a la insistencia de Marianne no lo cancela a última hora. Hay una curiosa discrepancia en el recuerdo de los oyentes en cuanto a lo dicho por Weber. El filósofo judío ruso Aaron Steinberg

(1891-1983) sólo recuerda que Weber habría hablado de los vínculos ruso-alemanes:

> Max Weber opinaba que el futuro del mundo occidental […] dependía de las buenas relaciones entre Alemania y Rusia. «*Dependemos el uno del otro a vida y muerte*» […] esta frase se me ha grabado para toda la vida. Rusia y Alemania no pueden vivir el uno sin el otro, dictaminó Max Weber. Rusia es el país de las posibilidades ilimitadas […] Tolstoi es demasiado grande para Europa, rompe los moldes de cualquier país europeo. Y tal es el caso de todo lo ruso […] ¡Pero si los rusos pudiesen moderarse, como nosotros, los alemanes! Si ese concepto alemán de la medida se pudiese combinar con la desmesura rusa, se produciría la armonía que salvaría al mundo.[142]

Ahí se presenta Rusia como un «país de las posibilidades ilimitadas», algo así como la potencial América alemana, el *alter ego* necesitado por los alemanes (y por Weber) para el pleno desarrollo de su humanidad, ya que en la estrechez de su país se reprime demasiada pasión. Hongsheim, en cambio, recuerda otros aspectos más, al escribir que la alocución de Weber habría sido de una «profundidad abismal», ante la cual los otros discursos palidecieron:

> Porque este discurso puso en evidencia toda la envergadura de la opinión de Weber. Porque él subrayó la grandeza humana de los revolucionarios rusos y su importancia histórica mundial, no sin dejar de añadir que «si las tensiones entre los Estados llegaran a intensificarse hasta explotar y los rusos a sentirse obligados a responder por los serbios, entonces… nos veremos en el campo del honor. [*WzG* 169.]

Todavía en 1919, después de la derrota alemana, Weber se conforta a sí mismo y a la opinión pública alemana con la afirmación de que al menos la guerra contra Rusia habría sido buena e inevitable, independientemente de la corriente política reinante en Rusia. A ratos legitima la guerra con el despotismo zarista, cuya infamia exagera muy al estilo de la propaganda revolucionaria: «quienquiera que se haya ocupado alguna vez del sistema administrativo del zarismo sabe que en todo el ancho mundo no ha existido nada semejante a sus refinados recursos de emasculación del pueblo». Hoy en día, habida cuenta de las experiencias del estalinismo, el aparato policiaco de la época del zarismo todavía parece comparativamente complaciente, cuando permitía que los opositores al régimen en el destierro recibieran sus periódicos, escribieran libros y fueran al sauna.

Weber, sin embargo, no dudaba de que para el Reich alemán una Rusia revolucionaria hubiese sido por lo menos tan peligrosa como la zarista:

> En cuanto a esta guerra, había una y sólo una potencia que quería la guerra, por sí misma, incondicionalmente y a toda costa, y—dados sus objetivos políticos—tenía que quererla: *Rusia*, es decir, el zarismo como sistema, y los estratos de sus seguidores. La guerra venía «como un fenómeno natural», me dijo un cadete poco antes del estallido. Y esta convicción […] llegaba todavía mucho más a la izquierda. La peculiaridad históricamente fundada de los literatos rusos de no darse por satisfechos con el ordenamiento de sus asuntos internos rusos, sino de pretender asumir un papel mundial, ya se puso de manifiesto en la Revolución de 1905, y no ha cambiado desde entonces. En la Rusia de 1914 no había ningún estrato con cierta influencia positiva que *no* hubiese querido esta guerra.[143]

Eduard Baumgarten, teniendo en mente los escritos sobre Rusia, se burla de que «no sólo plebeyos intelectuales sino también mentes sutiles siguen quejándose de que existan *dos Max Weber:* un científico defensor de la libertad de valores y un político apasionado y obsesionado por valores». «Y bien ¿por qué un hombre de gran corazón y amplias miras no habría de *amar* y *temer* a Rusia al mismo tiempo? ¿Y con el temor, ocasionalmente odiarla?» (*B* 663 n.). Efectivamente ¿por qué no? De hecho, Weber sintió una suerte de amor-odio hacia Rusia y éste intrínsecamente tiene que ver con su amor-odio a la naturaleza… antes que nada la suya propia. Sea como fuere, el tiempo en que percibe a la naturaleza exclusivamente como enemiga pertenece al pasado.

Weber y Kistiakovski: visiones contrarias de un sentimiento ruso del derecho

Como confiesa el propio Weber en la introducción, sus escritos sobre Rusia se basan en el «saqueo desconsiderado de los conocimientos de la materia y de las personas» (I/10, 86 n.) de Bogdan Kistiakovski (1868-1920). Kistiakovski era un jurista de orientación filosófica, originario de Ucrania, que a veces escribía bajo el seudónimo *Ukrainec*[144] y que desde 1901 estudiaba en Heidelberg. Era miembro del *Befreiungsbund* [Alianza Libertadora] liberal del entorno de Peter Struve, que

si bien se había originado en el marxismo, en 1905 se ubicó en el ala «derecha» de los revolucionarios, de orientación democrática, pro Estado de derecho, al que Lenin le aplicó el mote burlón de «marxistas legales». La primera publicación de Kistiakovski en Alemania fue una interpretación marxista de las pinturas de Arnold Böcklin, que él comprendió como reflejo de un anhelo por la naturaleza virgen surgido a consecuencia de la explotación capitalista de la naturaleza.[145]

Kistiakovski, no obstante, no simpatizaba con el elemento de impetuosidad salvaje en la vida rusa. Si bien era un ejemplo ideal para que Weber reconociera con claridad aún mayor que en tiempos de *La ética protestante* que la racionalización de la vida, que culminaba en el mundo anglosajón, era un camino especial de Occidente,[146] los pensamientos y sentimientos del ucraniano iban en otra dirección que los de Weber. Kistiakovski, quien igual que tantos otros intelectuales rusos sucumbiría más tarde físicamente en medio del caos de la Rusia revolucionaria, anhelaba para Rusia un Estado de derecho ordenado al estilo occidental. Cuando Weber intitula su segundo ensayo sobre Rusia *La transición rusa al constitucionalismo ficticio*, se aprecia la influencia de Kistiakovski; el interés de Weber no sólo giraba en torno a la constitución sino por lo menos en igual medida alrededor de otras cuestiones. Más tarde, en los *Vechi [Señales del camino]*, 1909, la autocrítica de los principales representantes de la *intelligentzia* rusa de la época previa a 1905, Kistiakovski presenta un tajante ajuste de cuentas con la falta de un espíritu de Estado de derecho entre los intelectuales revolucionarios:

> La *intelligentzia* rusa se compone de personas que no poseen disciplina personal ni social. Esto se debe a que no respeta la ley ni jamás la ha considerado como un valor […] El hecho de que la conciencia de derecho de la *intelligentzia* rusa esté tan embrutecida y le falte todo interés por las cuestiones jurídicas es el resultado de un mal antiquísimo: la circunstancia de que en la vida cotidiana del pueblo ruso no ha habido orden jurídico de ninguna clase.[147]

Max Weber creía reconocer en el fondo del alma rusa un pensamiento de derecho natural; para Kistiakovski, en cambio, este tipo de sentimiento jurídico no tenía ningún valor práctico: «En fecha reciente se ha planteado entre nosotros la hipótesis del renacimiento del derecho natural y la teoría del derecho intuitivo […] Hasta el día de hoy, sin embargo, no hay motivo para suponer que éstos podrían adquirir mayor relevancia social».[148] En la filosofía del derecho Kistiakovski se acerca al neokantiano Rudolf Stammler,[149] con cuyo antinaturalismo Weber estuvo batallando en lo sucesivo. También en el mundo angloamericano el derecho natural tenía una larga tradición, en este caso como expresión de la razón natural, de la naturaleza espiritual del hombre. En la lucha de los puritanos contra la naturaleza pecaminosa del hombre, tal como la describe Weber, sin embargo, el derecho natural había representado más bien un factor perturbador. Pero el instinto de derecho natural que Weber creía sentir en la *obschina* rusa le confirió un nuevo encanto al tema.

La religión: la gran desconocida en la Rusia revolucionaria

¿Pero dónde queda la *religión* en los escritos weberianos sobre Rusia? De manera sorpresiva, la había convertido en factor principal al tratar la génesis del capitalismo moderno. ¿Habría de ignorarla precisamente en Rusia, donde el poder de la religión era un tema predilecto de tantas descripciones de viaje? De hecho plantea rasgos religiosos en la pasión de los revolucionarios rusos: al hablar de su «disposición al martirio» o cuando la «seguridad sonámbula» del «marxista creyente» le recuerda a los jesuitas y describe esta mentalidad con una mezcla característica de admiración y repugnancia:

> Como al jesuita congruente, al marxista creyente su dogma le confiere ese sentimiento sublime y esa seguridad sonámbula que evita cualquier mirada de soslayo hacia el éxito político duradero, que

soporta, en la convicción de la propia irreprochabilidad, con ecuanimidad y una sonrisa sarcástica, el derrumbe de todas las esperanzas—incluyendo las propias—de derrotar […] al enemigo mortal, pensando exclusivamente en preservar la fe pura y—de ser posible—incrementar la propia secta en unas cuantas almas, y en «desenmascarar» a los «también católicos» entre ellos, los «traidores del pueblo» en los grupos vecinos aquí. [I/10, 171-172.]

No obstante, la Iglesia ortodoxa oficial fue uno de los más poderosos pilares del viejo orden durante la Revolución de 1905. Había *una* sola excepción: el pope Georgi Gapón, que el 9 de enero de 1905, el «domingo sangriento de San Petersburgo», encabezó la marcha de la Asamblea de Obreros Industriales, cuya cruenta disolución por parte de los militares—a pesar de que los manifestantes llevaban imágenes del zar e iconos religiosos—fue la chispa en el polvorín que desató la Revolución. Sin embargo, a los ojos de muchos revolucionarios Gapón era un personaje dudoso; había estado al servicio de la Ojrana, la policía secreta, y muchos lo consideraban confidente de la policía. En 1906 fue asesinado por un revolucionario en Finlandia, donde había pasado a la clandestinidad. Weber, sin embargo, se remite 12 veces a él y lo toma en serio como uno de los actores principales de la Revolución; al caracterizarlo como «engañador engañado» siempre hace énfasis en el adjetivo «engañado» (I/10, 492). También Lenin, a diferencia de otros revolucionarios, muestra notable interés por Gapón; las conversaciones con él le aportaron muchos más conocimientos sobre la mentalidad de los campesinos rusos que los marxistas.[150]

La religiosidad popular rusa fue el motivo por el cual numerosas personas piadosas sentían amor por lo ruso, pero nunca quedó del todo claro en qué consistía esa religiosidad y en qué medida persistía; ahí no había ni un Baxter ni un Bunyan. En una misma nota a pie de página (y la religión en los ensayos sobre Rusia suele ser mayormente un tema de notas a pie de página) Weber presenta una cita sobre el «desprecio general» que manifestaban al menos los hombres por los popes, pero reconoce al mismo tiempo que «en los

distritos de miseria durante los años de hambruna» éstos habrían hecho una considerable labor (I/10, 156-157, n.). En otra parte apunta que, en materia de religión, Rusia «hasta ahora sólo ha conocido superstición y—en alguna parte que otra—contenidos emocionales religiosos intensos» (I/710, 355); Weber mismo debe haber sentido lo poco satisfactorio de semejantes afirmaciones.

Tolstoi, el ciclo orgánico de la vida campesina y el conflicto entre amor fraternal y amor sexual

Ya alrededor del año 1900 Tolstoi estaba muy en boga en el ambiente cultural occidental; su *Resurrección* apareció en 1899-1900 en 12 traducciones diferentes en Alemania.[151] Harnack consideraba que esta nueva tendencia tenía algo de inauténtico; según él, para «miles de nuestras "personas cultas"» constituía simplemente un pretexto cómodo para mantenerse alejadas de la religión al aceptar que Tolstoi les dijera «que el cristianismo significa negación de sí mismo; porque ahora saben a ciencia cierta que no les concierne». Según él, la doctrina de Tolstoi ofendía «a todas las personas de acción, en el fondo a todos los caracteres auténticos».[152] Esto debería hacernos pensar que Tolstoi habría sido rechazado rotundamente por alguien como Weber. Pero durante algún tiempo ocurrió todo lo contrario. Años *después* de haber terminado sus escritos sobre Rusia encuentra finalmente un acceso a la religiosidad rusa: cuando las diferentes formas del *amor* se convierten para él en un tema central y comienza a estudiar detenidamente a Tolstoi y Soloviev. En el Congreso de Sociología de 1910 presentó un extenso comentario a la ponencia de Troeltsch sobre el derecho natural estoico cristiano, con frases sobrecargadas de reflexiones que apenas adquieren alguna claridad al reducirlas

mediante omisiones:

> En la Iglesia ortodoxa vive una fe específicamente mística, imperdible en tierras del este, de que el amor fraterno, el amor al prójimo, esas relaciones humanas peculiares que se nos antojan tan pálidas y que han glorificado las grandes religiones de redención, no constituyen un camino hacia ciertos efectos sociales (que son enteramente secundarios), sino hacia el reconocimiento del sentido del mundo, hacia una relación mística con Dios [y] descansan en el sencillo pensamiento cristiano antiguo de que […] el amor al prójimo, es decir, a alguien cualquiera […] esa relación amorosa amorfa, no configurada, es la que da acceso a las puertas de lo eterno, atemporal, divino […] Pero sobre este rasgo fundamental acosmístico de toda religiosidad rusa descansa también un *derecho natural* específico, el que se encuentra marcadamente en las sectas rusas pero también en Tolstoi, y que *además* también es respaldado por la persistencia del comunismo agrario, que remite al campesino al derecho divino para la regulación de sus intereses sociales. [*S* 466-467.]

He ahí una incorporación rebosante de ideas de la religiosidad rusa en los pensamientos de Weber, del tipo de la que se busca en vano en sus escritos sobre la Revolución rusa de 1905. En retrospectiva se aprecia la falta de orientación con la cual se abalanzó en aquel entonces sobre la materia rusa. No es en el contexto de la Revolución, sino en el de la religiosidad «acosmística», de la que habla aquí por primera vez,[153] que Rusia adquiere importancia, en relación con un tema que a Weber también le franquea el acceso a las religiones asiáticas. El acosmismo amoroso ruso se sitúa en un contraste peculiar con el peligro ruso.

Aparte de su aspecto concreto y trivial, el concepto weberiano de la fraternidad adquiere una dimensión de amor místico.[154] Esta fraternidad parece nacer de un *suelo* determinado, del «suelo del este», suelo que desde luego no debe entenderse sólo en el sentido físico de tierra. Y, lo que es particularmente importante para Weber, este tipo de amor contiene una clave para el conocimiento del mundo, para el discernimiento de la falta de sentido, es decir, la naturalidad (*Naturhaftigkeit*) del acontecer terrenal, que frustra todas las ideas teleológicas de un desarrollo ulterior de la humanidad en dirección hacia el idealismo. Más tarde, en *Economía y sociedad*, Weber retoma estos pensamientos y, basándose en sus estudios sobre las religiones asiáticas, ubica el ejemplo de Rusia en un contexto más amplio:

> Cuando surge el actuar en comunidad con base en una mística genuina, le imprime su carácter el acosmismo del amor místico. En este sentido la mística, en contra de lo deducible «lógicamente», puede actuar psicológicamente en dirección formativa de comunidad. La firme convicción de que el amor fraternal cristiano, cuando es bastante puro y fuerte, debe conducir a la unidad en todas las cosas, incluso en la creencia dogmática de que, por consiguiente, los hombres que se aman lo bastante místicamente […] también piensan de un mismo modo y, sobre la base de la irracionalidad de este sentir, actúan también solidariamente como Dios quiere, constituye el núcleo ideal del concepto de Iglesia místico-oriental, que por tal razón puede prescindir del magisterio racional infalible, núcleo que también hallamos en la base del concepto eslavófilo de comunidad, dentro y fuera de la Iglesia. [*WuG* I 429; *EyS* 434-435.]

En esta frase se siente un encantamiento de Weber. El poder del amor místico, que en realidad rompe todos los órdenes, sí es capaz—más con «psicológica» que con lógica racional—de dar pie a una acción comunitaria solidaria, y ello sin que intervenga una «autoridad docente» superior. Para el Weber tardío el amor tiene un gran poder. Queda la gran pregunta de qué tipo de poder se trata y cómo se comporta frente al poder natural del amor erótico sexual.

Para Tolstoi la respuesta era evidente: el amor sexual genera un egoísmo ciego y brutal; es el peor enemigo del amor fraterno. Durante años Tolstoi mantiene cautivo a Weber; debe haber tenido prácticamente el efecto de un catalizador para las reflexiones weberianas sobre el amor, pero también sobre la ciencia y sobre la naturaleza. Para Tolstoi la ciencia, tal como había sido hasta entonces, era una enemiga del amor al prójimo; en su libro *¿Qué hemos de hacer?* (1884-1886) incrimina a los «eunucos de la ciencia». «La verdadera ciencia es la ciencia de la bondad genuina en todos los seres humanos».[155]

Weber sabía que para Tolstoi «todo trabajo, menos el del campesino, es sencillamente reprobable» (I/10, 248). Según relata Heinrich Herkner, Tolstoi enseñaba:

> La vida en y con la naturaleza es un tesoro tan preciado que el señor ministro condenado al destierro más bien debería ver en ello un beneficio, porque ahora puede cambiar su árido trabajo especializado por otro variado y refrescante. El trabajo agrícola como tal siempre es provechoso aunque no lo vuelva a uno rico […] siempre deparará plena satisfacción del alma.[156]

Cabe suponer que el ideal del «ciclo orgánico de la vida», asumido por Weber más tarde, según el cual el campesino, a

diferencia del intelectual, puede morir satisfecho de la vida (*lebenssatt*), tiene su origen en Tolstoi,[157] quien en su narración *Tres muertes* (1859) había comparado la muerte de una dama noble con la de un campesino y la de un árbol. Él mismo, en medio de la vida, sentía un gran temor a la muerte. Anhelaba la naturaleza y aun así odiaba cada vez más la naturaleza instintiva dentro de sí mismo como algo ajeno: «Nuestra actividad animal se realiza fuera de nosotros mismos».[158] En ningún otro de los grandes espíritus de su tiempo podía Weber reflejar mejor sus propias cavilaciones autotorturadoras y elevar su propia miseria a un nivel espiritual superior. No cabe duda; su encuentro con Tolstoi comenzó bajo el signo de la fascinación, y ciertamente no a partir de un ímpetu polémico.[159]

La religiosidad del campesino ruso, en un principio tan inasible, tan difícil de expresar, tuvo en Tolstoi un profeta de extraordinario formato, un carismático por excelencia, un espíritu de una grandeza como sólo podía darse en la vastedad de Rusia; así al menos pensaba Weber. Alrededor de 1910, cuando Tolstoi, después de haber abandonado su casa y su familia, muere en la remota caseta del guardavías de Astápovo, Weber incluso planeaba escribir un libro sobre él. El 1 de noviembre de 1910 le escribió a Marianne que de momento le estaba pasando «algo extraño»: «sin remedio [es decir, sin bromuro] *duermo* ¡si leo dos horas en la cama [a Tolstoi]! ¡Qué locura!» (II/6, 675). Weber, eternamente atormentado por el insomnio, sin lugar a dudas no quería insinuar que Tolstoi le resultaba aburrido; más bien esa lectura parece haberle deparado algo de la calma interior que tantas veces anhelaba sin lograrla.

En el interés por Tolstoi coincidieron en aquel entonces Max y Marianne Weber, mientras que, por otro lado,

Marianne se había indignado ante informes sobre el maltrato físico y sexual de las mujeres rusas por parte de sus maridos.[160] El proyecto de Max de un libro sobre Tolstoi lo asumió como «nuestro» libro, incluyendo en el «nosotros» también a Helene. El libro debía incorporar «todos los reflejos de experiencias íntimas» (*L* 474). Ya durante su noviazgo Marianne había leído *La sonata Kreutzer* de Tolstoi, que en aquel entonces causaba sensación,[161] aquella confesión del hacendado Posdnichev quien, por celos, había apuñalado a su esposa y había llegado a la convicción de que el deseo sexual, aun frente a la propia esposa, era una maldición. A través de *La sonata Kreutzer* el público había vislumbrado por primera vez el martirio conyugal de Tolstoi. En aquel entonces Helene había censurado esta lectura,[162] pero en el ínterin la moral de Tolstoi se prestaba para estabilizar el matrimonio de los Weber. Marianne le insistía a Max que comenzase por fin a escribir el libro planeado y en 1913 se lamenta: «todavía no le toca el turno a "nuestro" libro sobre Tolstoi, pero yo no lo dejo… a menos que lo escriba».[163] Una alusión a la lucha de Jacob con el ángel: «No te dejaré, si no me bendices».

Pero Tolstoi también tuvo que ver con los inicios de la relación de Weber con Mina Tobler; el filósofo Emil Lask, en aquel entonces amante de la pianista, le comenta que Weber es un lector entusiasta de Tolstoi (lo que Max le reporta a Marianne con dos signos de admiración), y una conversación posterior entre ella y Weber transcurre «muy grata» (II/7-1, 142). El plan del libro sobre Tolstoi se frustra, seguramente no por mero azar; la fascinación weberiana por el ascetismo de Tolstoi fue menguando y durante la guerra y la posguerra también la ética radical pacifista de Tolstoi resultó fatal, a los ojos de Weber, para los alemanes. Aun antes Weber a veces se valió de Tolstoi ante todo para reducir al absurdo ciertas posturas de ética de convicción en la política, distorsionando

en ocasiones hasta lo caricaturesco el fundamentalismo tolstiano.[164] El viejo Tolstoi, que combinaba el pacifismo con un rechazo radical a lo sexual, confirmaba de manera fatal a aquellos belicistas que injuriaban como «eunucos» a los pacifistas. Aun así, Tolstoi encarnaba probablemente un anhelo secreto de Weber, un anhelo por el cual sin duda no podía responder por sus convicciones ni científicas ni políticas y en última instancia tampoco por sus experiencias eróticas.

[1] J. Radkau, «Aloha—Vom Abheben deutscher Eliten. Die verborgenen Inseln der Insider und die Demokratisierung der Nervosität», en *Die neuen Eliten*, pp. 45-58.

[2] Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, pp. 248 y ss.

[*] Hoy islas Fidji.

[3] Marianne a Helene Weber, 10 de julio de 1900.

[4] D. Düding, *op. cit.*, pp. 73-74.

[5] H.-G. Drescher, *op. cit.*, pp. 212 n., 213; H. Glockner, *op. cit.*, p. 68.

[6] R. Michels, «Max Weber» (obituario original de 1920), en R. Michels, *Masse, Führer, Intellektuelle*, p. 260.

[7] Marianne Weber a Emilie Benecke, 5 de mayo de 1901, Ana 446.

[8] Marianne a Helene Weber, 8 de junio de 1900.

[9] Ana 446, Marianne Weber a Emilie Benecke, 12 de junio de 1901.

[10] *Ibid.*,Escrito 20 VI, 29 de abril de 1911, Marianne a Helene Weber.

[11] Marianne a Helene Weber, 12 de abril de 1901.

[12] *Ibid.*, a principios de mayo de 1901; 17 de mayo de 1901; «Durante algún tiempo, no obstante, me sentí terriblemente mal, como si no pudiera soportar de ninguna manera esta existencia viajera por un solo año más sin una actividad física e intelectual reglamentada».

[13] *Ibid.*, 26 de julio de 1900: «Y, sin embargo, este estado de vagancia permanente en la que cae uno durante un viaje me llena de una tan profunda insatisfacción, que para sentirme en armonía tengo también que ser diligente». (Ciertamente podía contar con que a su suegra, cuyas aportaciones financieras apreciaba mucho, le gustaría esta posición.) *Ibid.*,14 de marzo de 1902, desde Florencia: «La vida de vagancia simplemente ya no funciona». Durante los siguientes cinco años (!) quiere estar en casa a como dé lugar. Ya el 14 de septiembre de 1902 (?) le escribe a Helene (Ana 446): «De sólo holgazanear (¡*sic!*) se harta uno pronto, y espero que en todos lados logre yo crear una vida más o menos ordenada».

[14] Marianne a Helene Weber, 26 de agosto de 1903.

[15] *Ibid.*,13 de diciembre de 1902.

[16] *Ibid.*,4 de octubre de 1913.

[17] F. Naumann, «*Asia*». *Eine Orientreise über Athen, Konstantinopel, Baalbek, Nazareth, Jerusalem, Kairo, Neapel*, p. 6.

[18] Ana 446 Escrito 20 VI.

[19] W. Hellpach, *Heilkraft und Schöpfung*, p. 228.

[20] W. Hellpach, *Universitas Litterarum, Gesammelte Aufsätze*.

[21] Marianne a Helene Weber, 21 de abril de 1903.

[22] *Ibid.*,25 de mayo de 1900.

[23] *Ibid.*,8 de junio de 1900.

[24] Ana 446, Marianne a Emilie Benecke, 5 de mayo (de 1901).

[25] Marianne a Helene Weber, 28 de julio de 1910.

[26] *Ibid.*,3 de febrero de 1901.

[27] *Ibid.*,25 de mayo de 1901: «Aquí se puede vivir de manera mucho más tranquila y agradable, siempre y cuando no se entregue uno a la caza de los lugares de interés, cosa que *no* hacemos».

[28] Ana 446, Marianne a Elisabeth Benecke, 18 de diciembre de 1901.

[29] *Ibid.*,8 de enero de 1902.

[30] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, 14 de abril de 1902.

[31] Marianne a Helene Weber, 10 de febrero de 1902; de manera similar en *L* 267-268.

[32] *Ibid.*,17 de diciembre de 1900.

[33] R. Michels, *Masse, Führer, Intellektuelle*, p. 262.

[34] Marianne a Helene Weber, 31 de marzo de 1903.

[35] Marianne a Helene Weber desde Roma, 19 de octubre de 1913; de manera similar en *L* 512.

[36] Edgar Salin, *Um Stefan Georg*, p. 108.

[37] J. y O. Radkau, *Praxis der Geschichtswissenschaft*, pp. 110, 176; F. Meinecke, *Erlebtes 1862-1901*, pp. 218-219.

[38] Wilfried Röhrich, *Robert Michels. Vom sozialistisch-syndikalistischen zum faschistischen Credo*, p. 119.

[39] Fundamental: Francesco Tuccari, *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*; F. Tuccari, «Der politische Führer und der charismatische Heros. Charisma und Demokratie im politischen und soziologischen Werk von Max Weber und Robert Michels», *Annali di Sociologia/Soziologisches Jahrbuch*, pp. 100-125.

[40] Resulta curioso que Mommsen, en su por lo demás absolutamente erudito ensayo sobre «Robert Michels y Max Weber», no se ocupara de manera alguna del aspecto erótico de la comunicación y de los escritos eróticos de Michels. Es todavía más curioso que incluso Arthur Mitzman, autor de la biografía psicoanalítica de Weber (*The Iron Cage*) e igualmente de una biografía de Michels *(Sociology and Estrangement. Three Sociologists of Imperialist Germany [Tönnies, Sombart, Michels]*, pp. 267-344), ignore totalmente ese aspecto de esa amistad masculina.

[41] Esto no fue así desde el comienzo; al principio Michels le presentó un irritante cuadro de buena salud, lo cual le estropeó a Weber la visita que le había hecho a Michels; *cf.* su carta del 20 de abril de 1907 (II/5, 281): «Le rehúyo un poco a Turín, me abruma con asociaciones poco propicias; el gran abismo insalvable entre enfermos y sanos volvió a quedarme claro *ad oculos* y me agotó anímicamente, gracias a Dios sin que usted lo notase entonces».

[42] W. J. Mommsen (*WuZ* 198); Weber le había recomendado a Michels en Turín a Achille Loria, quien como él había sido alumno de Meitzen; *cf.* II/5 185, 221.

[43] W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, pp. 120-121.

[44] En la Comisión Constitucional de Weimar Quarck intercedió especialmente para que se estableciera en el derecho constitucional la equidad de derechos entre los géneros. Heide-Marie Lauterer, *Parlamentariarinnen in Deutschland 1918/19-1949*, pp. 142 y ss.

[45] Kai Gniffke, *Genosse Dr. Quarck. Max Quarck—Publizist, Politiker und Patriot im Kaiserreich.*

[46] W. J. Momsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, pp. 120-121.

[47] R. Michels, *Soziologie des Parteiwesens*, p. LIV.

[48] Sandro Segre («Notes and Queries: On Weber's Reception of Michels», en *Weber Studies*, vol. 2/2001, pp. 103-113) trata de explicar el silencio de Weber por una falta de coincidencias teóricas con Michels. Sin embargo, como lo muestra el trabajo de Tuccari (véase la nota 39), si se quiere, se pueden encontrar muchas coincidencias. De nuevo provoca confusión tratar de hallar forzosamente motivos racionales para la conducta de Weber.

[49] Marianne a Helene Weber, 28 de noviembre de 1906.

[50] R. Michels, *Die Grenzen der Geschlechtsmoral. Prolegomena, Gedanken und Untersuchungen*, p. 20.

[51] *Ibid.*, pp. 96-97.

[52] *Ibid.*, pp. 103, 154.

[53] Robert Michels, «Erotische Streifzüge», p. 362.

[*] «Junto a la fuente, fuera del portal».

[54] *Ibid.*, pp. 6, 8, 63.

[55] Robert Michels, *Die Grenzen der Geschlechtsmoral*, pp. 78 y ss.

[*]Integrante del Lützowsches Freikorps, fuerzas armadas voluntarias alemanas durante las guerras napoleónicas. [T.]

[56] Marianne a Helene Weber, 2 de julio de 1905: «Max tan sólo soportó una semana en Z[oppot] y afirma últimamente que tales viajes ya no tienen sentido para él, pues se encuentra ahora en un estado en el que mejor tratará de seguir trabajando siempre […] Bueno, no me fío del todo de esta teoría». *Ibid.*,23 de julio de 1905: «Quisiera que Max se decidiera a ir por lo menos al mar del Norte, puesto que recientemente Zoppot le resultó demasiado insulso, pero por lo pronto no quiere saber de ello».

[57] Carl Neumann, *Rembrandt*, 2 vols.; *cf.* especialmente el vol. 1, pp. 115-116, 132-133.

[58] *Ibid.*, pp. 30-38; vol. 2, p. 461.

[59] Una impresión posterior de Rembrandt en II/6, 674-675.

[60] Marianne Weber, *Erfülltes Leben*, pp. 223 y ss., 213 y ss.

[61] Marianne a Helene Weber, 6 de agosto de 1904.

[62] *Ibid*.,22 de julio de 1904.

[63] De manera especialmente extensa escribiría tiempo después al respecto el químico Wilhelm Ostwald (*Lebenslinien. Eine Selbstbiographie*, vol. 2, pp. 390-430) acerca del Congreso Mundial; le pareció insatisfactorio por falta de una «perspectiva general y completa». «La sociología aparece particularmente desgarrada» (p. 395). Por lo menos simpatiza con Tönnies; a Weber, por el contrario, no lo menciona ni una sola vez. Acerca de la falta de resonancia en la opinión pública estadunidense, *cf*. Günther Roth, *Herrschaft und persönliche Freiheit*, p. 182; Hans Rollmann, «"Meet me in St. Louis": Troeltsch and Weber in America», en H. Lehmann y G. Roth (comps.), *Weber's Protestant Ethic*, pp. 357, 361 y ss.

[64] G. Roth, *Politische Herrschaft und politische Freiheit. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1983*, p. 182.

[65] Hugo Münsterberg, *Die Amerikaner*, vol. 1, 4a. ed., Berlín, 1912, p. 97.

[66] G. Roth, *Politische Herrschaft*, p. 184.

[67] Hans-Ulrich Wehler (comp.), *Friedrich Kapp*, pp. 21-22. *Bädeker, clásica guía de turistas alemana. [T.]

[68] Marianne a Helene Weber, 30 de octubre de 1903.

[69] W. J. Mommsen, «Die Vereinigten Staaten von Amerika», en W. J. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, pp. 77-78.

[70] Marianne a Helene Weber, 19 de noviembre de 1904 (GStA Nl. M. Weber, núm. 6) y 21 de diciembre de 1904.

[71] GStA Nl. M. Weber, núm. 6, Marianne Weber, 2 de septiembre de 1904.

[72] H. Rollmann, «"Meet me in St. Louis"», p. 372.

[73] Lawrence A. Scaff, «The "cool objectivity of sociation": Max Weber and Marianne Weber in America», *History of the Human Sciences*, núm. 2, pp. 61-82.

[74] K. Lamprecht, *Americana*, p. 89.

[75] R. Chickering, *Karl Lamprecht*, p. 344.

[76] *Cf*. Rollman, «"Meet me in St. Louis"» p. 370.

[77] Como le dijo al autor Hans-Ulrich Wehler, ambas impresiones de Weber eran totalmente equivocadas.

[78] Según Günther Roth (comunicación verbal), se trata de Jefferson Miller; *cf. R* 355.

[*] «Oye, Bill, ¿no estaba muy fría el agua» «Jeff, pensé en un lugar muy caluroso, así que no me importó el agua fría.»

[79] Así lo externó, lleno de decepción, el líder sindical Karl Legien; *cf*. E. Fraenkel, *Amerika im Spiegel des deutschen politischen Denkens*, p. 226.

[80] F. Naumann, *Briefe über Religion*, p. 15.

[81] Richard White, « *It's Your Misfortune and None of My Own». A New History of the American West*, pp. 309-310.

[82] Wilhelm von Pohlenz, *Land der Zukunft*, p. 345.

[83] Christopher C. Sellers, *Hazards ot the Job. From Industrial Disease to Environmental Health Science*, pp. 78-79.

[84] *Verhandlungen des 2. Deutschen Soziologentages*, p. 191.

[85] Comunicación verbal de Günther Roth, 25 de marzo de 2004.

[86] Maldwyn Allen Jones, *American Immigration*, pp. 202, 207; en 1902 los rabinos ortodoxos procedentes de Europa oriental fundaron su propia asociación en Estados Unidos, la Union of Orthodox Rabbis (Nathan Glazer, *American Judaism*, p. 78). El libro de Pohlenz sobre Estados Unidos refleja de forma extrema el creciente rechazo contra la nueva inmigración, puesto que ésta presentaba «cada vez menos representantes de razas y nacionalidades elevadas, limpias y sanas, mientras que aumenta de manera proporcional la afluencia de todo tipo de gente agotada, sucia e incapaz, proveniente del sedimento inferior del crisol de pueblos europeos.» (W. Pohlenz, *Land der Zukunft*, p. 144)

[87] E. Schultze, «Die Verschwendung von Menschenleben in den Vereinigten Staaten», *Zeitschrift für Sozialwissenschaften*, p. 835.

[88] Así opinó en ese entonces Karl Lamprecht (*Americana*, p. 25), cuyas observaciones públicas provocaron una ola de indignación entre los norteamericanos de origen alemán: «Basta con ver el papel

que le corresponde al típico alemán en la comedia estadunidense, así como en la literatura cómica: es el hombre que llega tarde a todos lados, que siempre quiere mucho y consigue poco, despreciado en voz baja o a voz en cuello por los otros, aunque, eso sí, lleno de algunos rasgos de la *Gemütlichkeit* alemana».

[89] H. Münsterberg, *Die Amerikaner*, p. 27.

[90] GStA Nl. M. Weber, núm. 6, Marianne Weber, 12 de octubre de 1904; de manera un poco menos dura en *L* 309-310.

[91] William E. B. Du Bois, *Die Seelen der Schwarzen*, pp. 8-9 y 267 y ss.

[92] L. A. Scaff, «The "cool objectivity of sociation"», pp. 70 ss., 80.

[93] M. Rainer Lepsius señaló, durante el simposio celebrado en Heidelberg en marzo de 2004, que las diferencias étnicas habían sido el «tema general» del viaje de Weber a los Estados Unidos.

[94] «Sin duda volveré lo antes posible a su país, especialmente al sur, porque tengo la absoluta certeza de que el problema de la "línea de color" será el más importante en los años por venir, tanto allí como en todo el resto del mundo.» Weber a Du Bois, 17 de noviembre de 1904, citado en Lawrence A. Scaff, «The "cool objectivity of sociation"», pp. 72-73.

[95] W. E. B. Du Bois, «Die Negerfrage in den Vereinigten Staaten», *Archiv für Sozialwissenschaft*, p. 37.

[96] W. E. B. Du Bois, *Die Seelen der Schwarzen*, pp. 200, 202.

[97] E. Fraenkel, *Amerika im Spiegel des deutschen politischen Denkens*, p. 112.

[98] *Ibid*., p. 160.

[99] Max Weber, «Kapitalismus und Agrarverfassung (retraducción al alemán de su ponencia en St. Louis, por Hans Gerth), *Zeitschrift für die Gesamtestaatswissenschaft*, p. 452.

[100] Karl Lamprecht, *Americana*, p. 29.

[101] *Ibid*., pp. 41-42.

[102] Helene a Marianne Weber, 2 de octubre de 1904. Al respecto, y sobre lo dicho anteriormente, Lawrence A. Scaff, «Remnants of Romanticism. Max Weber in Oklahoma and Indian Territory», *Journal of Classical Sociology*, pp. 55 y ss.

[103] Hans Rollmann, «"Meet me in St. Louis"», p. 380 n.

[104] E. Fraenkel, *Amerika im Spiegel des deutschen politischen Denkens*, p. 268.

[105] Marianne a Helene Weber, 22 de julio de 1904.

[106] Alice Salomon, *Charakter ist Schicksal. Lebenserinnerungen*, p. 121.

[107] GStA Nl. M. Weber, núm. 6, Marianne Weber, 12 de octubre de 1904; *cf*. también *L* 307-308.

[108] *Ibid*., 21 de octubre de 1904.

[109] Marianne a Helene Weber, 4 de febrero de 1905.

[110] Marianne Weber, «Was Amerika den Frauen bietet», *Centralblatt des Bundes deutscher Frauenvereine*, pp. 170-172; núm. 23, pp. 177-179; núm. 24, pp. 186-189. Se trató, en esa época, del trabajo más largo sobre un solo tema aparecido en esa revista, tan grande era al parecer el interés de los lectores. No obstante, Marianne no incluyó el artículo en sus posteriores compilaciones de ensayos.

[111] Marianne a Helene Weber, 20 de enero de 1905.

[112] *Ibid*., 12 de enero de 1909.

[113] Weber a Naumann, 7 de febrero de 1916, en Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, p. 461.

[114] Marianne a Helene Weber, 13 de julio de 1906.

[115] *Ibid*., 3 de abril de 1905.

[116] R. Michels, *Masse, Führer, Intellektuelle*, p. 260.

[117] El experimentado experto en Rusia Otto Hoetzsch (*Russland, Eine Einführung auf Grund seiner Geschichte von 1904 bis 1912*, p. 183) le hizo tiempo después una clara crítica a la tesis de Weber de que, a pesar de la constitución de 1905—que sólo entró en vigor parcialmente—Rusia se encontraba en el camino hacia un «constitucionalismo aparente»: de 1907 a 1912 «el gobierno presentó 2 567 proyectos de ley a la Duma». La Duma había «mostrado ser capaz de vivir y trabajar», y en el resultado se había observado «que también en Rusia es posible una vida constitucional». Asimismo desde una perspectiva contemporánea, Heinz-Dietrich Löwe (*Die Lage der Bauern in Russland 1880-1905*, p. 359) declara la tesis del «constitucionalismo aparente» como un juicio erróneo.

[118] Marianne a Helene Weber, 11 de agosto de 1906: «lo horrible de esto es que va a tener que pagar de

su bolsillo los dos cuadernos rusos; en total le van a pasar por ellos una cuenta por 1 800 marcos», con la consecuencia de que durante un año entero no habría de percibir honorarios ni su sueldo como editor del *Archivo*.

[119] *Ibid*., 10 de marzo de 1907.

[120] Richard Pipes, *Russland vor der Revolution*, pp. 32 y ss.

[121] En 1914 lo defiende frente a Below, II/8, 725.

[122] Esto lo resalta Paul Honigsheim («Max Weber as Rural Sociologist», *Rural Sociology* 11, 1946, núm. 1-4, p. 214) basándose en su conocimiento íntimo de Weber: «*The rural structure of Russia* had always attracted Max Weber's attention. Even more than that, he had always been affected by the collectivity feeling of the Russian peasant, by the Greek-Orthodox saint and the passive sufferer in the fictions of Dostojevski, and by Tolstoy's attempts to teach and to live a life conforming to the precepts of the Sermon of the Mount». [«*La estructura rural de Rusia* siempre le había llamado la atención a Weber. Más aún, siempre le habían afectado el sentimiento de colectividad del campesino ruso, el santo ortodoxo griego y el pasivo sufriente de las obras de Dostoievski, así como los esfuerzos de Tolstoi por enseñar y llevar una vida acorde con los preceptos del Sermón de la Montaña.»]

[123] *Cf*. la conclusión de su primer ensayo sobre Rusia, donde señala la «alarmante pobreza del "espíritu"» en el régimen zarista, con lo cual concluye que ya era «demasiado grande» el número de quienes tendrían que burlarse de este régimen: «No habrás de invocar ya a los espíritus» (I/ 279).

[124] Esto lo enfatiza Richard Pipes, «Max Weber und Russland», *Aussenpolitik*, pp. 630 y 638; igualmente Iuri N. Davidov y Piama P. Gaidenko, en Iuri N. Davidov y Piama P. Gaidenko (comps.), *Russland und der Westen. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1992*, pp. 9 y ss.

[125] Alexander Ular, *Die Russische Revolution*, p. 105.

[126] En la literatura sobre el tema con frecuencia se confunden los conceptos *mir* y *obschina. Mir* es la comunidad del pueblo, en concreto el conjunto de quienes tienen derecho al voto; *obschina* es la comuna campesina. Weber trata principalmente de esta última.

[127] Ya el movimiento de cooperativas agrarias en ese entonces estaba, como apuntó con razón Weber, «impregnado de un espíritu mercantil», de una forma tal que «en última instancia educaba al campesino para convertirlo en "hombre de negocios"». A raíz de ello Weber pone en juego la idea de que quizá la *obschina* se pudiera modernizar de acuerdo con ese patrón (I/10, 230 n.).

[128] Otto Hoetzsch, *Russland*, p. 192.

[129] El 1 de agosto de 1916 Weber declaró en un discurso público en Nuremberg: «Cuando un campesino ruso tiene 10 hectáreas—de las que un campesino alemán puede vivir perfectamente—cree que va a morir de hambre, porque es un salvaje que no sabe utilizar las modernas herramientas para el campo; por eso clama desde siempre por tierras, y así como antes se las exigía a sus grandes duques y a sus terratenientes, así se las exige hoy a Alemania, un objetivo de guerra con el que tendremos que contar por generaciones» (I/56, 664-665). Weber no sospechaba todavía que un año después la furia de los campesinos habría de dirigirse de nuevo contra sus señores.

[130] T. Wünsch, en Thomas M. Bohn y Dietmar Neutatz (comps.), *Studienhandbuch Östliches Europa*, vol. 2, p. 26.

[131] Paul Rohrbach, *Deutschland unter den Weltvölkern*, pp. 103 y ss.

[132] J. Radkau, *Natur und Macht*, pp. 214-215, 395. El mejor y más reciente estudio regional al respecto es el libro de David Kerans, *Mind and Labor on the Farm in Black-Earth Russia, 1861-1914*, esp. pp. 37-41. El núcleo de la crisis, que en opinión de Keran sin duda alguna se dio, consiste en la sobrepoblación rural combinada con la transmisión de formas de agricultura (uso de tierras sin cultivar para tierra de pastoreo) que fueron adaptadas a los pesados suelos de los bosques del norte, pero no a los suelos de las estepas del sur, que no empezaron a explotarse sino hasta el siglo XVIII.

[133] Stefan Breuer, *Sozialgeschichte des Naturrechts*, pp. 216 y ss. Breuer opina (p. 506) que el «derecho natural sin derecho» moderno occidental burgués había sido el principio del fin del derecho natural.

[134] *Cf*. también cómo describe Weber en los «Agrarverhältnisse im Altertum» [«Relaciones agrarias en la Antigüedad»] una «recaudación de impuestos» en el antiguo Egipto, según el patrón ruso y, en general, oriental: los funcionarios del gobierno llegan de manera inesperada, mientras que las mujeres se lamentan, empiezan la huida y la persecución generales; los deudores que son atrapados son forzados mediante golpes en las plantas de los pies y otras formas de tortura a una «*professio*» (*SWG* 82). No será fácil encontrar una narración como ésta en otras descripciones de la historia egipcia.

[135] *Cf.* al respecto Felix Schnell, *Ordnungshüter auf Abwegen? Herrschaft und illegitime polizeiliche Gewalt in Moskau, 1905-1914*, tesis de doctorado. Weber pudo basarse en reportes de prensa de la época. No obstante, éstos admiten otra interpretación; en los rangos inferiores, la policía rusa no era precisamente refinada, sino muy poco profesional y más bien torpe, a pesar de su brutalidad.

[136] R. Aron alaba a Weber con razón, porque había «vinculado el sentido por el largo plazo con la comprensión del momento». R. Aron, *Erkenntnis und Verantwortung. Lebenserinnerungen*, p. 61.

[137] Eduard Baumgarten anotó en 1949 para un seminario sobre Weber (propiedad particular), que en todos sus escritos políticos Weber «no quería servir a cualquier teoría o ideología, sino—de manera totalmente práctica—al *momento*». Esto ciertamente vale para los ensayos sobre Rusia.

[138] O. Hoetzsch, *Russland*, p. 516.

[139] F. Fischer, *Krieg der Illusionen*, p. 559.

[140] *Ibid*., pp. 555 y ss.

[141] I/15, 56 y 173; Weber a Friedrich Naumann, 12 de abril de 1917, en Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, p. 469.

[142] Willy Birkenmaier, *Das russische Heidelberg*, pp. 149-150.

[143] Max Weber, «Zum Thema der "Kriegsschuld"» (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17 de enero de 1919), en Max Weber, *Politische Schriften*, editado por Johannes Winckelmann, p. 491.

[144] Desde una perspectiva posterior llama la atención que Weber, aunque familiarizado con los anhelos de autonomía ucranianos gracias a Kistiakovski, nunca especulara con que el imperio zarista fuera a descomponerse en sus diversas nacionalidades, lo que le ofrecía al imperialismo alemán fabulosas perspectivas en el este. Weber, él mismo un nacionalista apasionado, aparentemente sobrevaluó el nacionalismo de muchos revolucionarios rusos.

[145] Susan Heuman, *Kistiakovsky. The Struggle for National and Constitutional Rights in the Last Years of Tsarism*, p. 21.

[146] Hubert Treiber, «Die Geburt der Weberschen Rationalismus-These: Webers Bekanntschaften mit der russischen Geschichtsphilosophie in Heidelberg», *Leviathan*, pp. 435-443.

[147] Karl Schlögel (comp.), *Vechi/Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz*, pp. 213, 218.

[148] *Ibid*., p. 217. *Cf.* al repecto Iuri N. Davidov, «Max Weber und die *Vechi*. Zwei Auffasungen von der russischen Intelligencija», en Iuri N. Davidov y Piama P. Gaidenko (comps.), *op. cit*., sobre todo pp. 107-108.

[149] S. Heuman, *op. cit*., p. 51.

[150] Robert Service, *Lenin*, pp. 226-227, 233, 428, 548. Otto Hoetzsch (*Russland*, pp. 112-113), por el contrario, habla de Gapón como un sacerdote «muy dudoso» y «degenerado».

[151] E. Hanke, *Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende*, p. 37.

[152] A. von Harnack, *Wesen des Christentums*, p. 51.

[153] E. Hanke, *Prophet des Unmodernen*, p. 171.

[154] Al respecto refiere Hartmann Tyrell, «Die christliche Brüderlichkeit. Semantische Kontinuitäten und Diskontinuitäten», en Karl Gabriel *et al.* (comps.), *Modernität und Solidarität* (escrito conmemorativo para Franz-Xaver Kaufmann), pp. 207 y ss.

[155] Romain Rolland, *Das Leben Tolstois*, pp. 100-101.

[156] H. Herkner, *op. cit*., p. 115.

[157] L. A. Scaff, *Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics and Modernity in the Thought of Max Weber*, pp. 100-101, 109.

[158] R. Rolland, *Das Leben Tolstois*, p. 83.

[159] De manera general acerca de Weber y Tolstoi: E. Hanke, *Prophet des Unmodernen*, pp. 168-208; E. Hanke, «Max Weber, Leo Tolstoi and the Mountain of Truth», en Sam Whimster (comp.), *Max Weber and the Culture of Anarchy*, pp. 144-161.

[160] *EM* 360 acerca de la «atrocidad del destino de las mujeres» entre los campesinos rusos, que aunque era negada por los ideólogos campesinos, se «dilucidaba de la manera más estremecedora por el hecho de que el asesinato del cónyuge con frecuencia era la *ultima ratio* de las campesinas rusas» y porque los tribunales, que lo sabían, casi siempre absolvían a las asesinas.

[161] Según Edith Hanke (*Prophet des Unmodernen*, p. 36) era en ese entonces un «libro que causaba sensación».

[162] C. Krüger, *op. cit*., p. 62.

[163] Marianne a Helene Weber, 17 de febrero de 1913.

[164] *Cf*. ya el 4 de agosto de 1908 a Robert Michels (II/5, 615). Todavía de manera más tajante en la carta a Heinrich Simon, 15 de noviembre de 1911 (II/7-1, 348) en su descalificación de los «nada más que pacifistas», que debían hacer el favor de ser consecuentes y «no sólo disfrutar como un postre literario» a Tolstoi: «Quien en política exterior considere a la guerra como el peor de los males, tampoco puede, bajo ninguna circunstancia, entusiasmarse por los revolucionarios, y también en su vida personal debe estar dispuesto a poner la otra mejilla, bajo cualquier circunstancia». En 1914 trata de hacerle comprender a Frieda Gross que su amante, el anarquista Ernst Frick, debe hacer suya la «ascesis de Tolstoi» si quiere ser consecuente; y Max Weber se queda con la impresión de que la mujer está de acuerdo con él (II/8, 582). Iuri N. Davidov («Max Weber und Lev Tolstoj: Verantwortungs- und Gesinnungsethik», en Iuri Davidov y Piama P. Gaidenko [comps.], *op. cit*., p. 69) demuestra que la «ética del amor» de Tolstoi, «a diferencia de la ética ideologizada de Max Weber, no exige ignorar completamente las consecuencias de las acciones éticamente orientadas y menos aún liberar al hombre de la responsabilidad de estas consecuencias».

Los siete años de disputa con naturalismo contra el naturalismo

Ciencia tortuosa: al principio el «ensayo de los suspiros»

En otoño de 1902, cuando Weber recupera lentamente su capacidad de trabajo, podría pensarse que tenía motivos de sobra para comenzar con una labor lo más leve y agradable posible. De todas maneras está decidido a renunciar a su cátedra, y no hay nada más que lo presione, fuera de sus presiones internas. Pero en estos momentos en que reconoce su incapacidad para la «ciencia como profesión» parece sentir más que nunca una vocación interior para la actividad científica. El impulso para la búsqueda del conocimiento sigue vivo en él, aun sin el vínculo directo con la academia, experiencia que se refleja todavía mucho más tarde en su obra sobre «La ciencia como profesión». Justamente en la época en que no tiene empleo se dedica a una práctica científica tanto más meticulosa y profesional, de manera aún más reflexiva que como lo hicieran sus modelos académicos de antaño. Y así, en lugar de volcarse a la realidad en pleno, se dedica antes que nada, con una intensidad nunca antes vista, a asuntos fundamentales de investigación. Durante siete largos años batalla una y otra vez con temas de la teoría de las ciencias, casi siempre en engorrosas discusiones con otros

investigadores.

El principio de esta fase lo marca la serie de ensayos sobre *Roscher y Knies* y *Los problemas lógicos de la economía política histórica* (1903-1906), redactados para *Schmollers Jahrbuch*, el órgano principal de la escuela histórica de la economía política alemana. Al principio Weber parece situarse, igual que en el pasado, dentro de esta escuela histórica.

> ¡Pero qué desgracia!—clama Marianne—. Esta investigación tan difícil de las formas de pensar de su disciplina y de la historia está creciendo entre sus manos y debe estar terminada en una fecha determinada. Con esto se le está convirtiendo en un tormento pesado, porque su capacidad de trabajo sigue siendo irregular, y sólo en los días buenos el cerebro tolera la tensión intensa al servicio de problemas lógicos. [*L* 273.]

El ensayo se vuelve mucho más largo de lo previsto; Weber se afana, duerme mal, tiene que volver a interrumpir el «mald… trabajo»,[1] no cumple el plazo y se siente aún más presionado. «Ensayo de los suspiros» se vuelve la metáfora para designar a *Roscher y Knies*.

A principios de 1903 él mismo define este trabajo como deplorable «chapucería» y Marianne le contesta: «¡Cómo pudiste caer primero que nada en una investigación tan endemoniadamente difícil! Al final es más fatigoso que un trabajo empírico».[2] Incluso en la *Biografía* no se expresa tan abiertamente negativa sobre ningún otro trabajo de su esposo como sobre el «ensayo de los suspiros». Para ella se trata de un «trabajo contingente» sin sentido evidente;[3] porque no le parece estimulante ni cree que «aporte nuevas apreciaciones de la realidad» (*L* 278). No se percibe tampoco que estos tormentos hayan aportado algo para *La ética protestante*, en la que comienza a trabajar al mismo tiempo. No es una práctica de investigación la que inspira estas reflexiones teórico-metodológicas, pero tampoco un encargo externo. Originalmente la idea había sido que Weber escribiese un artículo en honor de Roscher para una publicación conmemorativa de la Universidad de Heidelberg (I/22-1, 12),

y al fin acaba escribiendo todo lo contrario de un reconocimiento. La investigación weberiana, por regla general, prefiere evitar el tema de *Roscher y Knies*, tanto más por cuanto estos dos economistas hoy en día prácticamente han caído en el olvido. A primera vista más bien da la impresión de que con este ensayo Weber hubiese querido vengarse de esa escuela histórica de la economía política que para él se convirtió en un callejón sin salida. Aun investigadores de la talla de un Tenbruck y un Hennis, que no escatimaron esfuerzos con el «ensayo de los suspiros», no supieron encontrarle méritos mucho mayores que la propia Marianne.[4]

Roscher y Knies: *¿un «trabajofortuito»*?

¿Pero realmente es tan difícil? Sólo hay que tomar los textos weberianos tal como son y no pretender proyectar en ellos necesidades actuales de sistema. En la vida y el pensamiento de Weber, tal como lo hemos observado aquí, el «ensayo de los suspiros» de ninguna manera parece tan contingente y carente de sentido como lo presenta la mayoría de los investigadores weberianos. Weber tuvo sus motivos para permanecer aferrado a este tema por mucho más tiempo del que le parece razonable a sus admiradores. Porque a fin de cuentas estos ensayos giran en torno a su relación con la *naturaleza:* la naturaleza entendida en el sentido lato de aquella época, en particular el «*naturalismo*» en las humanidades. Ése, precisamente, es también uno de los motivos centrales de sus trabajos siguientes sobre la teoría de las ciencias. Una y otra vez vuelve a luchar contra elementos naturalistas, pero resulta revelador que esa lucha siempre tenga características tortuosas y forzadas. Donde se bate en un empeño tan desesperado siempre cabe la presunción de

que está combatiendo también contra una parte de sí mismo y de hecho, en más de una ocasión inciden reflexiones poco menos que naturalistas.

«El extraño espectáculo de un ataque apasionado al naturalismo desde posiciones naturalistas»

La pregunta acerca de la unidad interior de la «teoría de la ciencia» weberiana ofrece hasta el día de hoy materia para discusiones sin fin: si existe tal unidad, en qué consiste, si Weber mismo se propuso tal cosa y si está constituida desde el principio en su obra, etc. Pero si en efecto tuvo un punto de vista unívoco en cuanto a las ciencias ¿por qué diablos no habría de exponerlo con toda claridad? En vez de buscar claridad, deberíamos valernos de la *ambigüedad* weberiana como base de la interpretación. La unidad de la teoría de la ciencia, si es que existe tal cosa, consiste en la tensión interior de Weber frente al naturalismo; y esa unidad en la antinomia es lo que va con él. Con todo esto se pone de manifiesto una vez más que Weber no se muestra en la mejor forma cuando polemiza, y sus trabajos sobre la teoría de las ciencias son, en su mayoría, escritos antagónicos a otros autores.

Según el uso del idioma científico de la época, «naturalismo» podía tener diversos significados que *podían* pero *no* necesariamente *tenían* que entrelazarse.

1. Donde se trataba de la definición de fenómenos fundamentales, «naturalismo» significaba la introducción de conceptos «organológicos» tales como «organismo», «desarrollo», «crecimiento», pero también «raza», «selección natural» en las ciencias sociales.

2. A nivel metodológico existía la idea «naturalista» de que los procesos de la historia humana y de la sociedad se podían explicar de la misma manera que los procesos naturales: con

leyes generales, basadas en causa y efecto o como procesos de crecimiento, envejecimiento, afección y regeneración.

3. A nivel de la teoría del conocimiento, «naturalismo» implicaba en casos típicos la convicción de una unidad entre el hombre y la naturaleza, entre espíritu y cuerpo, mundo interior y mundo exterior. Precisamente en ese sentimiento de unidad con la naturaleza radicaba un atractivo emocional del naturalismo. Desde este enfoque, el conocimiento del mundo exterior no se topaba con barreras mayores, ya que existía una continuidad entre aquél y el intelecto cognoscente. Al menos no estaba excluida la posibilidad de una penetración intuitiva del mundo exterior. Para los neokantianos esta postura representaba una recaída más allá de la crítica kantiana del conocimiento. Semejante tipo de naturalismo no sólo tenía consecuencias para el proceso de conocimiento sino también para el objeto por conocer, y podía conducir a la consecuencia «materialista» de que el mundo humano era dominado, igual que el reino animal, por los instintos sensuales elementales. A este respecto circulaban ideas diversas acerca de si fuera del instinto sexual y el de alimentación existían además otros instintos, como el social, el de lucro y el de agresión.

Un *leitmotiv* de la teoría weberiana de las ciencias, iniciada con el «ensayo de los suspiros», consistió en combatir el naturalismo en la primera de las acepciones, en desenmascarar ideas organológicas inciertas del Estado y de la nación y las argumentaciones correspondientes que pretendían explicar la realidad concreta como «*emanación*» de semejantes estructuras imaginarias. En el fondo, el espantajo «naturalista» de Weber no era otra cosa que idealismo. A diferencia de éste, su exigencia de tomar los fenómenos reales como tales, y no concebirlos como «emanaciones» de una gran unidad invisible—llámese

espíritu del pueblo o cuerpo del pueblo—constituía una forma sólida de naturalismo. Friedrich Tenbruck señala: «Sus trabajos presuponen, en preguntas y respuestas, una imagen naturalista de la realidad y sólo se entienden a partir de ésta. Ofrecen el espectáculo curioso de un ataque vehemente contra el naturalismo emprendido desde posiciones naturalistas».[5]

De hecho, los escritos weberianos sobre la teoría de las ciencias tienen, además, otro cariz, que se fue acentuando a lo largo de los años: el rechazo de una teoría de las ciencias que establece una división nítida entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. El argumento estándar de quienes hacían hincapié en una clara segregación era que los procesos naturales se explicaban de manera causal, y los del mundo humano, en cambio, de manera final, ya que el comportamiento humano no consistía meramente en reacciones reflejas ante necesidades naturales y estímulos externos, sino que respondía a objetivos y propósitos con sentido determinado. Por otra parte, el estudioso de las humanidades dedicado a investigar el comportamiento humano necesitaba otra actitud frente a su objeto de estudio que el químico que observaba el comportamiento de ciertos líquidos en el tubo de ensayo. El estudioso de las humanidades debía tener conciencia del *tua res agitur*, y por consiguiente una empatía valorativa. Según este enfoque, el ser humano no podía ni debía enfrentarse a las cosas humanas con las misma indiferencia interior con la que veía los procesos de la naturaleza extrahumana.

En este punto las cosas se volvían complejas para Weber. Puesto que se sabía persona apasionada, inclinada a valoraciones vehementes y con la aspiración de un sentido superior, más allá de la trivialidad de lo cotidiano, ha

experimentado, no obstante, que las cosas humanas con frecuencia derivan en algo muy diferente del sentido originalmente perseguido. Tal fue el caso, por ejemplo, cuando ascetas puritanos, ajenos a todo lo mundano, desataron una reacción en cadena que desemboca en el capitalismo moderno. El proyecto de sentido original de los actores no es irrelevante, pero no coincide con el resultado final. La orientación de la acción humana según un sentido no excluye forzosamente la explicabilidad causal de la historia. Las ciencias sociales y las ciencias naturales son diferentes, pero sería un error imaginar una brecha metodológica demasiado abismal entre ambas.

No debemos olvidar que en aquella época Weber tenía en mente una experiencia muy personal con la neurología y la psiquiatría. ¿Dónde había quedado la división nítida entre la ciencia humana y la ciencia natural? Precisamente los representantes más inteligentes de ambas disciplinas—eso vio Weber en las personas de Hellpach y Gruhle—se movían en una zona límite entre la comprensión del sentido y la explicación fisiológica. Aunque los médicos estaban buscando leyes generales, en la práctica tenían que ver con individuos, donde siempre reinaba la incertidumbre acerca de qué leyes se aplicaban en qué medida.

¿Pero acaso «individual» era sinónimo de «irracional», y de la libertad individual resultaba la inexplicabilidad racional del individuo, como solían decir los hombres de letras de aquel tiempo? ¿Implicaba el libre albedrío la imprevisibilidad del ser humano? Para Weber, quien durante años había sentido estar a merced de los «demonios», semejante razonamiento era toda una confusión. Según él, cuanto más libre era una persona tanto más se regía por consideraciones racionales y, por consiguiente, tanto más se puede explicar su conducta con los principios de la lógica, que no se diferencia

fundamentalmente de las ciencias naturales. Mientras que otros trataban de erigir el libre albedrío en el baluarte moralmente superior de las humanidades, Weber sabía por experiencia propia que cuando uno está sujeto a las propias fuerzas vegetativas irracionales el libre albedrío no da para mucho, y que por el otro lado, teniendo pleno dominio de sí mismo, uno no hace uso irracional de esa libertad. Visto fríamente, el libre albedrío, eterna manzana de la discordia entre «materialistas» e «idealistas», es tan sólo un problema ficticio, y no tiene importancia alguna para la teoría de las ciencias.

Contra Roscher y Knies: «una suerte de parricidio»

Hoy en día Wilhelm Roscher (1817-1894) y Karl Knies (1821-1898), las dos principales cabezas de la escuela histórica más antigua de la economía política, sólo tienen presencia en la investigación como chivos expiatorios de Max Weber, pero nada sería más erróneo que suponer que uno los conoce con sólo haber leído a Weber. Es cierto que ambos pensaban las naciones como organismos y procuraban descubrir leyes evolutivas naturales en la economía política, pero a ambos les debe de haber parecido obvio que no se trataba de un uso literal sino metafórico del concepto de organismo, puesto que nunca se les hubiera ocurrido construir la realidad como engendro de semejantes organismos imaginarios. Por el contrario, los escritos de ambos son verdaderos filones de observaciones muy concretas sobre los nexos entre la economía y la vida en general y las condiciones del entorno en tiempos pasados y recientes, en contraste con la economía exangüe de nuestro presente. También Weber admite que su sentido de la realidad de ninguna manera se ha visto mermado por sus suposiciones organológicas. En cuanto a

Roscher, reconoce que «la escrupulosidad del investigador histórico le ha evitado creer en la posibilidad de deducir la realidad de los conceptos» (W *L* 28).

Knies es uno de los padres fundadores alemanes de la estadística como ciencia autónoma, metódicamente exacta.[6] En cuanto a su perfil general, no fue para nada un visionario especulativo, sino un pionero de la investigación empírica. Tempranamente publicó escritos sobre *Los ferrocarriles y sus efectos* (1853) y *El telégrafo como medio de comunicación. Con discusiones sobre las comunicaciones en general* (1857). Junto con Friedrich List fue el primero entre los principales economistas políticos alemanes que tematizaron los alcances de las grandes innovaciones de la técnica de las comunicaciones. De hecho, en tiempos de Weber la crítica estándar dirigida contra la escuela histórica, en particular por Carl Menger y la escuela austriaca de la utilidad marginal, de ninguna manera le reprochaba un procedimiento excesivamente deductivo, sino, por el contrario, que perdiera de vista la teoría y se extraviara en un mero acopio de datos.[7]

Weber le criticaba a Knies «la opinión de que lo que se entendía por un «pueblo» era directamente evidente y no requería un análisis *conceptual*» (*WL* 11 n.), ¿pero acaso no había dicho eso mismo él en Friburgo, en 1895? Si Roscher quería reconocer en el orden económico una expresión orgánica del alma del pueblo, no distaba mucho del Weber de la conferencia inaugural de Friburgo, quien había proclamado que—cuando emitiera juicios valorativos—la economía política debía ser nacional, puesto que estaba «vinculada» a «aquellas características de lo humano que encontramos en nuestra propia idiosincrasia» (I/4-2, 559). En el caso de Roscher, sin embargo, las ideas sobre la integridad orgánica del pueblo no tenían ningún rasgo agresivo, sino que todas

sus afirmaciones político-económicas eran, como comentaba Weber, «expresión de su personalidad indulgente, moderada, mediadora» (W *L* 40). En aquel entonces las ideas organológicas del Estado y de la nación aún no estaban relacionadas con ningún tipo de racismo homicida, sino más bien con ideas del Estado del bienestar (*cf.* I/20, 229): la cabeza del Estado tiene que proveer al bienestar de sus miembros. «Roscher recuerda en ocasiones que incluso se podía saborear el carácter de los pueblos en los vinos de los diferentes países» (W *L* 24). Al percibir de este modo el espíritu de un pueblo con el paladar, difícilmente habría de llegarse a odiar a los franceses. La doctrina de Roscher no se basaba en un espíritu combativo ni en un sentido de ruptura entre ideales en disputa; eso era probablemente lo que le molestaba a Weber. Él notaba en Roscher una profunda armonía y serenidad que tenía sus raíces en la creencia en una naturaleza divina.[8] Weber se sentía llamado a desenmascarar sin miramientos semejantes ilusiones color de rosa. Resulta inconfundible el dejo sarcástico cuando Weber diserta sobre Roscher:

> Igual que la poesía, la historia quiere captar la vida plena; la búsqueda de analogías es un recurso para este mismo fin […] Todas estas explicaciones pretenden […] ubicar la historia en el *terreno de la experiencia que comparten con las ciencias naturales*. Pero Roscher *no* conoce un contraste en la conceptualización entre la ciencia natural exacta por un lado y la historia, por el otro […] Y con la «filosofía»—en el sentido que Roscher le da a la palabra—la historia comparte la «dicha» de disponer según principios generales «lo aparentemente desordenado». [*WL* 17-18.]

Con Knies Weber tuvo contacto directo: fue su alumno en Heidelberg y allí mismo, en 1896, asumió su cátedra. En opinión de Hennis, el ataque de Weber contra Knies «efectivamente es una suerte de parricidio»,[9] el segundo después de 1897. Como estudiante primero le pareció «aburrido» pero luego «sumamente ingenioso», y por lo visto aprendió de él mucho más de lo que permite sospechar el «ensayo de los suspiros».[10] Con frecuencia al lector le resulta difícil reconocer cuál es el *quid* de Weber en su disputa con Knies y a veces uno se pregunta si él mismo lo sabe. Da la

impresión de que la reflexión sobre la naturaleza operaba en la mente de Weber aun sin un objetivo consciente y lo conducía a la conclusión de que, independientemente de las leyes generales de la naturaleza, la verdadera naturaleza concreta siempre era individual, como el mismo hombre concreto, por lo que su carácter concreto no podía deducirse de leyes generales. Por lo tanto, para una ciencia de la realidad, que no construye su objeto en el laboratorio, no existe ninguna diferencia fundamental entre la explicación de procesos «naturales» y procesos humanos.

Si se toma la obra weberiana en su conjunto, el término clave del *libre albedrío* aparece con la mayor frecuencia en *Roscher y Knies.* Para el Weber enfermo la *voluntad* fue, durante años, un tema irritante. Su madre creía que con tal de que activase su voluntad con toda energía recuperaría la capacidad de trabajo, mientras que él experimentaba precisamente la impotencia de su voluntad. La voluntad no posee la libertad y el vigor para superar la fatiga del cuerpo y la sobrexcitación de los nervios; ninguna experiencia vital fue para Weber más impresionante y brutal que ésta. Por ello debió parecerle absurdo basar en el libre albedrío una brecha fundamental entre las ciencias naturales y las sociales. Una y otra vez critica la idea de la «personalidad» de Knies:

> La esencia de la personalidad consiste para Knies, en primer lugar, en ser una «unidad». Pero esa «unidad» se convierte en seguida, en las manos de Knies, en la idea de una «*uniformidad*» pensada en términos naturalistas orgánicos, y ésta a su vez se interpreta como una […] ausencia intrínseca de contradicción, es decir, en última instancia, como *racional.* El hombre es un ser orgánico, por lo que comparte con todos los organismos el «instinto básico» de la «autoconservación» y del «perfeccionamiento», el cual—según Knies—como «amor de sí mismo» es perfectamente «normal» y *por lo tanto*«ético». [*WL* 138.]

Tomada en sí misma esta cita podría interpretarse como rechazo general a todo tipo de naturalismo. Sin embargo, Weber no pretende negar en términos generales el elemento natural en el ser humano. Lo que le irrita en Knies es una idea de la naturaleza humana demasiado armónica, espiritualizada

y convergente con la moral. En eso discrepa su experiencia personal; él vivió su naturaleza vegetativa como un poder potencialmente autodestructivo que—lejos de dar pie a una «unidad de la personalidad»—generaba una profunda ruptura en su ser. Cuando descalifica a los «diletantes naturalistas» (*WL* 48), esto podría interpretarse como repulsa a todo tipo de naturalismo, pero al mismo tiempo también como alegato en favor de un naturalismo *competente*.

Los ensayos sobre *Roscher y Knies*, en su mayor parte tan áridos, adquieren una intensidad diferente en el momento en que Weber se hace presente con su propia experiencia, cuando polemiza contra la idea de que la «personalidad»—palabra mágica de aquella época—fuese un elemento irracional que diferenciara la historia humana de los procesos naturales que se explican por leyes:

> Con cuanta mayor «libertad» se produzca la «decisión» del actuante, es decir, cuanto más basado en «*consideraciones*[…] propias», no afectadas por presión «externa» o «emociones» irresistibles, tanto más enteramente la motivación se integra […] a las categorías «fin» y «medios», y con tanta mayor perfección se logrará su análisis racional, y en dado caso su clasificación en un esquema de acción racional […] Cuanto más «libre» en este sentido sea el «actuar, es decir, cuanto menos lleve en sí el carácter del «acontecer natural», tanto más entrará finalmente en vigor el concepto de la «personalidad» que encuentra su «esencia» en la constancia de su relación intrínseca con ciertos «valores» últimos y «significados» vitales […] y tanto más desaparecerá por consiguiente ese giro romántico naturalista del pensamiento de «personalidad», que por el contrario busca el verdadero santuario de lo personal en el «fondo» vegetativo, bronco e indiferenciado de la vida personal, que al fin la «persona» ciertamente *comparte* con el animal. Porque es ese romanticismo el que está detrás del «enigma de la personalidad» en el sentido en que Treitschke a veces y otros a menudo hablan de ella y que acaso todavía inventa la presencia del «libre albedrío» en esas regiones naturales. Lo absurdo de este último proceder se pone de manifiesto en la vivencia inmediata: es que (a veces) nos «sentimos» francamente «necesitados» o al menos codeterminados de una manera *no* inmanente a nuestra «volición» por aquellos elementos «irracionales» de nuestro actuar. [*WL* 132-133.]

Aquí Knies pasa al olvido; entre los científicos de su entorno, la polémica weberiana tocaría más que nada a Meinecke, quien asumió el aserto goetheano del *Individuum est ineffabile* como lema de la historiografía y base de la distinción entre humanidades y ciencias naturales.[11] Los numerosos entrecomillados de Weber permiten apreciar su intensa lucha con los pensamientos y la constante incertidumbre de haber encontrado la palabra certera. Aquí

invoca la «vivencia inmediata», y lo hace por razones obvias; ha vivido en carne propia que el «fondo vegetativo, bronco e indiferenciado» de la vida de ninguna manera puede constituir el núcleo de la personalidad, al menos no en su caso, no tal como se siente en aquel entonces. En estas circunstancias, lo específicamente humano, el reino de la libertad, aparece como algo que sólo se puede alcanzar al emanciparse de la naturaleza vegetativa.

En esta parte añade en una nota a pie de página una observación crítica sobre el psicoanálisis «comprensivo» de una «psique enferma», cuya «validez» sería «absolutamente problemática […] mientras no se logre la vinculación de la relación anímica intuitivamente revivida con los *conceptos* obtenidos de la "experiencia" psiquiátrica general». Weber se remite en su comentario a Hell-pach, pero sin duda Sigmund Freud hubiera estado de acuerdo con este punto. Es evidente que Weber se esfuerza por llegar, a través de su padecimiento psíquico, a juicios de índole general. Con razón subraya que semejante padecimiento, por muy individual que se presente, no se sustrae del todo a un acceso conceptual generalizante. En el «ensayo de los suspiros», de apariencia a menudo tan confusa, se observa un esfuerzo de comprensión ante la experiencia del sufrimiento propio que sigue siendo enigmática.

La «maldición del sapo»: la «pestilencia metodológica» como síndrome postraumático

Como permite apreciarlo la cronología de la vida y obra de Weber, los ensayos sobre la teoría de las ciencias recaen en una fase muy específica de su vida: la época inmediatamente posterior a sus peores años de sufrimiento, cuando todavía no se sentía capaz de asumir trabajos de mayor envergadura y

aún sufría repetidas recaídas. A menudo se percibe en esos escritos lo atormentado de su existencia en aquel tiempo. Las reflexiones metodológicas surgían de manera obsesiva de su interior y no partían de impulsos externos. Entre los lectores del *Archiv* estos artículos no gozaban de popularidad; por el contrario, en 1906 Weber se vio obligado «a hacer una pausa prolongada en mis trabajos metodológicos […] por las constantes quejas del círculo de nuestros lectores» (II/5, 69). Cabe suponer que, al igual que muchos antes que él, tuvo que darse cuenta de que el intelecto sólo alivia el sufrimiento si uno le impone una rigurosa disciplina metódica; de no ser así, circula sin cesar en torno al propio padecimiento y a aspiraciones relacionadas con éste.

Esta fase de su vida y de su creación concluye al iniciar el trabajo en *Economía y sociedad* y en la *Wirtschaftsethik der Weltreligionen [Ética económica de las religiones mundiales]*, que constituye también un proyecto de grandes alcances. Más tarde parece recordar esa época con repugnancia. En 1913 lanza denuestos contra la «pestilencia metodológica» en la sociología;[12] pero él mismo había sido uno de los mayores focos de infección a este respecto. Sin embargo, cuando el discernimiento vuelve a fluir, desaparecen las dudas de la capacidad de conocimiento. Cuando mal que bien hace las paces con su propia naturaleza, también mejora su relación con la naturaleza externa y se reduce la necesidad de polemizar contra el espantajo del «naturalismo». Una vez que la esencia de la ciencia ya no radica en el método, desaparece ese profundo abismo entre humanidades y ciencias naturales que se basaba ante todo en diferencias en el método, no en el interés de conocimiento. En 1914 Weber escribe en el prólogo del *Grundriss der Sozialökonomik [Compendio de economía social]*: «En cuanto a la metodología en el campo de nuestra disciplina, habrá que ir acostumbrándose a la idea de que, en

última instancia, todos los caminos convergen».[13]

Si en el *Interludio* Weber cree saber que la poeta griega Safo «no tenía igual entre los hombres por su capacidad de vivencia erótica» (I/19, 504), esta afirmación osada da testimonio de una notable confianza en la propia capacidad intuitiva de conocimiento. Ya en los escritos metodológicos de Weber aparece en ocasiones (*WL* 217, 327) la idea de que la capacidad cognoscitiva de nada sirve si se medita mucho sobre ella, y que incluso el intelecto puede bloquearse por tanta reflexión. Al final de todos estos tormentos, cuando acaba denostando la «pestilencia metodológica», recuerda la «maldición del sapo», aquella fábula budista que relata Gustav Meyrink, donde el ciempiés, al que el sapo le pregunta maliciosamente cómo se las arregla para coordinar sus numerosas patas, al reflexionar sobre esto de pronto ya no puede caminar. Max Weber comenta lacónico: «Podemos caminar sin conocer la anatomía de nuestras piernas».[14] Continuando este pensamiento de manera consecuente, el conocimiento en la analogía de lo erótico adquiere un cariz intuitivo-instintivo que se estropea por la autorreflexión. Por su carácter, Weber en realidad no tendía a dudar de la posibilidad de la cognición del mundo en general ni de su propia posibilidad de conocimiento, y gustaba de subrayar sus afirmaciones con giros tales como «sin duda alguna» o «como es sabido». Hacia el final de su vida pudo haber visto en su crítica del conocimiento una de aquellas «máscaras» de las que le habla a Else. Pero también las máscaras tienen su encanto.

El carácter liberador de la crítica del conocimiento

Pese a todo el tormento que implicaba, la crítica del conocimiento tenía su encanto, sobre todo para un

investigador como el Weber convaleciente, todavía incapaz de redactar grandes obras, que constantemente recibía de sus colegas los libros que éstos acababan de publicar, sin poder corresponderles el favor. Esto lo ponía en la necesidad de redefinir su papel en el medio académico, de estructurar un nuevo tipo de conciencia intelectual y de aprovechar la experiencia de su padecimiento. Frente a él se ubicaban gigantes de la digestión intelectual—llámense Roscher o Knies, Werner Sombart o Eduard Meyer—, que elaboraban permanentemente enormes masas de literatura, produciendo un libro tras otro. Mientras Weber, durante años, permanecía en una suerte de parálisis, sus colegas fueron haciendo acopio de una obra cada vez mayor, sacándole una ventaja que—así debió parecerle en ese entonces—al menos cuantitativamente ya no podría recuperar.

Sin embargo las cosas se presentaban muy diferentes si el conocimiento siempre estaba en sus inicios y toda certeza de saber estaba en tela de juicio. En este caso Weber podía convertir en ventaja su incapacidad para una producción monumental de literatura al examinar críticamente la realización de los grandes edificios del saber. Puede uno imaginarse que su enfermedad lo ubicó en un estado de ánimo idóneo para tal enfoque. Quien se experimente a sí mismo—física e intelectualmente—como un enigma atormentador y, encontrándose en estados depresivos, sea incapaz de retrotraerse a los buenos tiempos, tendrá motivos para el escepticismo al ver cómo otros investigadores creen poder imaginar intuitivamente el sentir de personas y comunidades ajenas por completo, tanto más si estas interpretaciones resultan demasiado gratas y complacientes.

Un hombre crónicamente enfermo como Weber tenía motivos para la aversión contra las formas deterministas de naturalismo, contra la idea de que la naturaleza le asigna a

cada persona su destino y, en particular, contra la postura darwinista de que la naturaleza condena al débil a sucumbir. Con eso debe de haberse sentido predestinado a la condena, como los desesperados entre sus puritanos. El filósofo Rickert, él mismo enfermo de los nervios, caracterizó en 1911, con intención crítica, la forma de pensar de la «filosofía biologista en boga»: «quien no hace énfasis en la vida ascendente debe llamarse degenerado. No debería vivir. Su exterminio es afortunado, como la eliminación de todo lo patológico».[15] Weber le escribió en 1905 al economista Franz Eulenburg, quien falleció en 1943 a manos de la Gestapo, que el «trabajo hoy en día tan popular con el concepto de la "degeneración" de inmediato me infundió gran desconfianza», porque el mismo desestima «la necesaria distinción rigurosa entre el planteamiento biológico y el de las ciencias sociales» y pone en peligro especialmente a este último.[16]

Cabe suponer que Weber conocía la ufana confesión del filósofo Kant, quien a menudo se quejaba de su físico enfermizo, nunca del todo saludable, y decía que gracias a su espíritu había logrado que aunque «en el pecho sintiera opresión, en la cabeza reinara serenidad y buen humor».[17] Kant fue el gran modelo para todos aquellos que a través de la concentración mental querían superar una limitación natural, aunque en el caso del filósofo la conciencia de la valía del espíritu se combinaba con la confianza en la propia naturaleza. Para el historiador Georg von Below, afectado por ser manco, los *Límites de la conceptualización en las ciencias naturales*, como intituló el neokantiano Rickert su obra aparecida en 1896, fueron «elevación, edificación, poesía de la vida».[18] Las raíces de su entusiasmo van más allá de la mera política universitaria. Esta obra por cierto también impresionó durante algún tiempo a Weber en su búsqueda de

un fundamento filosófico de las humanidades frente a las ciencias naturales.

En aquel entonces los estudiosos confesaban más abiertamente que hoy las emociones que se relacionaban para ellos con las ciencias. Weber cita en el «ensayo de los suspiros» el anhelo de Below de liberarse de aquel «sentimiento aplastante e insensibilizante que pretende suscitar en nosotros la doctrina difundida por la investigación natural de nuestra dependencia de las leyes generales» (*WL* 23, n.); se entiende entonces por qué la lectura de Rickert fue para él una experiencia liberadora.[19] Weber, en cambio, no sintió en absoluto la certeza del poder del espíritu frente a la naturaleza y tampoco vivió con la conciencia de que el sentimiento grato que confieren determinadas posturas científicas fuese una prueba de su veracidad. En el «ensayo de los suspiros» se busca en balde un sentimiento de triunfo.

Rickert mismo le describe a su amigo Paul Hensel la manera en que alrededor de 1887, en el seminario de Windelband, llegó a la crítica del conocimiento frente al naturalismo de cuño darwinista como una experiencia crucial, una revelación emocionante:

> Tuvo que presentar una ponencia sobre las leyes lógicas del pensamiento en el seminario de Windelband, y la había estructurado totalmente conforme a la teoría darwinista vigente, según la cual las leyes del pensamiento debían considerarse como una adaptación útil a la realidad y su incumplimiento representaba un inconveniente en la lucha por la existencia. Señalaba asimismo que también en ese sentido se ejercía una constante selección, de modo que ahora para nosotros era tan difícil pensar de manera equivocada como había sido difícil antes encontrar lo correcto, y que sin duda la evolución seguiría en esa dirección. Windelband lo dejó terminar tranquilamente y luego sólo dijo: «Ay, querido señor Rickert, ¡ojalá fuera así!». Esas pocas palabras le cayeron a Rickert […] como una bomba, y todas las convicciones positivistas que había abrigado hasta entonces se vieron gravemente afectadas por el efecto explosivo de esa bomba.[20]

Por lo visto Rickert comprendió de golpe que lo que él había tenido por realidad no era más que una construcción mental, que ante un examen detenido se desmoronaba en muchas partes. Esta experiencia crucial fue a la vez estremecedora y liberadora para el joven estudioso; las autoridades

académicas agobiantes se redujeron a un tamaño humano; era posible volver a empezar desde cero; basándose en su razón, el novato podía desarrollar una conciencia de sí mismo frente a las masas de saber aparentemente abrumadoras.

Además, la crítica del conocimiento neokantiana tenía un encanto social que cuadraba con el ambiente académico del Heidelberg de la época, al crear una conciencia que permitía hablar con toda confianza sobre la abundancia de temas en vez de limitarse a consumirlos de manera pasiva y taciturna. Y hacia finales del siglo xix la cantidad de saber acumulado se había vuelto agobiante. Al igual que a muchos otros, al joven Weber le angustiaba la sensación de pertenecer a una generación de epígonos. Aun así, es dudoso que haya tenido jamás una revelación liberadora a la manera de Rickert o de Below, ya que era un espíritu universal, uno de los últimos grandes conquistadores espirituales del mundo al estilo del siglo xix que guardaba gran respeto ante el saber enciclopédico.[21] Para una persona ansiosa de saber la realidad adquiere un encanto enigmático precisamente a través de la crítica del conocimiento. El discernimiento de que nuestros conceptos remiten en primer lugar a nuestro propio pensamiento y no a la «cosa en sí» despierta mayor curiosidad por la realidad que ha de descubrirse *detrás* de los conceptos. La ciencia de Weber nunca se limitó a una mera explicación de sus conceptos y tipos ideales.

Weber y Rickert

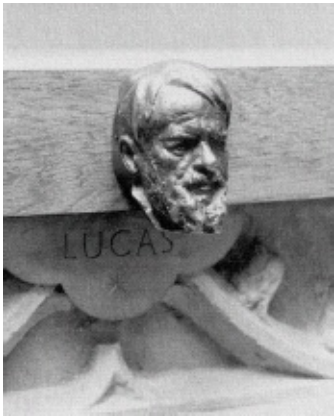
He ahí otra más de estas relaciones ambiguas, hasta hoy controvertidas en cuanto a su relevancia[22] en la vida de Weber. Mientras que por regla general no se muestra precisamente agradecido frente a los científicos a quienes les debe mucho, su comportamiento para con Rickert es muy

diferente; en su obra digitalizada lo cita en total 59 veces, 32 de ellas en *Roscher y Knies*. En la época en que Weber añoraba la redención a través del espíritu y que percibía el naturalismo como amenaza, la doctrina de Rickert pudo haberlo confortado.[23] Ya vimos lo reconfortante que fue este mensaje para otros estudiosos de la época. Alguna razón debió haber tenido la frecuente referencia a Rickert. No obstante, es poco probable que la influencia haya sido profunda y persistente, y posiblemente por eso a Weber le resultó más fácil remitirse él.

En su discurso como rector sobre «Historia y ciencias naturales», en 1894, Windelband había confrontado las ciencias «ideográficas» a las «nomotéticas»; es decir, las ciencias históricas que tratan de los «acontecimientos», enfocadas a lo individual, a las ciencias naturales regidas por leyes generales. Esta dupla de conceptos opuestos hizo escuela. Rickert sabía sin duda que en realidad no correspondía a una oposición entre historia y naturaleza. La naturaleza *concreta*, en particular la orgánica, es tan individual como la historia concreta. En este contexto Rickert recordaba la cita de Kant de que no podía haber un «Newton de la brizna de pasto»,[24] y enseñaba que también el investigador natural, en particular el biólogo, trabajaba con métodos históricos, y el historiador con metodología de las ciencias naturales.[25] Si a pesar de ello operaba con el par contrastante de «historia y naturaleza», sin duda se debía por lo menos a razones tanto estratégicas como filosóficas. Más tarde Helmuth Plessner le reprochó que filosofaba «en el interés, pero no en el espíritu de la historia»; al haber expulsado la naturaleza de la historia, habría privado a ésta también de su «vivacidad».[26] Para Max Weber, quien constantemente descubría rasgos generales en la historia y en la sociedad, el contraste neokantiano entre historia y naturaleza no resultaba muy satisfactorio.

Weber no quería desterrar en absoluto la vida natural del terreno de la historia. En 1907 criticó a Rickert por establecer una oposición no sólo entre la historia y las ciencias naturales generalizadoras sino también entre las ciencias naturales individualizadoras y la historia (II/5, 415-416). Frente a Franz Eulenburg comenta que, si bien Rickert le parece «uno de nuestros lógicos más capaces», «en realidad no creía» que le pareciese un «gran hombre».[27] A Marianne no le agradaban ni Rickert ni Windelband; le parecía insoportable la «locuacidad» de Rickert y su manera de no dejar hablar a su esposa,[28] mientras que en el caso de Windelband le molestaba que las conversaciones privadas de este heredero del idealismo giraban todas en torno a la comida y la bebida.

En 1909 Weber se mostró irritado cuando Rickert reconoció, junto a la lógica, la «psicología transcendental» como camino equivalente al conocimiento, y lo apodó un «hombre-no-sólo-sino-también» (II/6, 202), uno de los veredictos más severos de boca de un hombre de opinión tan definida como Weber. Como persona Rickert no era un tipo muy afín a él. Según recuerda Hermann Glockner, «la gran mano de Rickert era tan fofa como no he estrechado otra en mi vida. No se sentían ni huesos ni músculos».[29] Mientras que el neokantismo más bien materialista de un Friedrich Albert Lange, muy apreciado por Weber, había sido la filosofía de un excéntrico valiente, el neokantismo idealista de Rickert y de Windelband tenía rasgos de una ideología dominante, autocomplaciente y bien nutrida. Con ellos el imperativo categórico de Kant adquiría un dejo de burocracia prusiana.[30]



Max Weber como el apóstol Lucas en la pila bautismal de la iglesia antigua de Bielefeld.

Si, partiendo de la «conciencia normal», Windelband y Rickert reivindicaban la fundación de una «ciencia valorativa», eso equivalía prácticamente a lo opuesto de la idea weberiana de la ciencia.[31] Cabe suponer que la aversión subliminal que Weber sentía contra Rickert era correspondida por aquél, quien más tarde se mofaba de la manera en que Jaspers tendía a convertir a Weber en filósofo y hacía circular sobre éste, a quien había conocido desde los años juveniles, las anécdotas más descabelladas.[32] Su hijo, en cambio, el escultor Arnold Rickert, fundió en bronce la cabeza de Weber como efigie del evangelista Lucas en la tapa de la pila bautismal de la iglesia de Altstädten, en Bielefeld, la ciudad de donde eran oriundos los ancestros de Weber.[33]

Objetividad a la luz de la crítica del conocimiento

El ensayo de Weber sobre «La "objetividad" del conocimiento en la ciencia y la política social» se publicó en 1904 en el *Archiv*… cuando la responsabilidad editorial pasó del socialdemócrata Heinrich Braun a Edgar Jaffé, Werner Sombart y Max Weber, por lo que tuvo carácter programático. La tendencia fundamental consistió en establecer una separación más clara que antes entre ciencia

social y política social. Política es, en lo esencial, lucha, compromiso, parcialidad consciente; la ciencia, en cambio, sólo puede desarrollar su calidad especial si evita sistemáticamente esta parcialidad.

Weber entrecomilla la palabra «objetividad» en el título. Hoy como ayer el concepto es polivalente y cargado de connotaciones diversas. Weber protesta enérgicamente contra una equiparación de «objetividad» con «*falta de convicción*» (*WL* 157); para él se trataba de un tipo de análisis científico en el cual ni siquiera se plantea la cuestión de la convicción. Para los historiadores de la escuela de Ranke, que habían planteado la objetividad como obligación del historiador, este criterio significaba ante todo imparcialidad en las luchas de las confesiones y de los Estados; esto implicaba describir los conflictos medievales entre el emperador y el papa, y los más actuales entre Prusia y Austria, sin tomar partido por ninguno. No obstante, más allá de esto, la objetividad de Ranke tenía algo de una dichosa y ensimismada unión mística con los tiempos pasados.[34] A veces también formulaba su creencia de una forma que parecía a otros banal, incluso ingenua, como por ejemplo en su multicitado propósito de que sólo pretendía describir las cosas como realmente habían sido, sin ningún interés por el presente. Weber sabía que ese tipo de objetividad consiste en un autoengaño:

> Todo conocimiento de la realidad cultural es […] siempre un conocimiento bajo *puntos de vista específicamente especiales* […] Siempre que surge la opinión de que estos puntos de vista pudieran «extraerse de la materia misma», esto nace del ingenuo autoengaño del especialista, que no toma en cuenta que desde un principio, en virtud de las ideas valorativas con las que se ha acercado inconscientemente a la materia, de una inmensidad absoluta ha entresacado una parte ínfima como *aquello* cuya observación es la única que le *interesa*. [*WL* 818.]

Sobre esto habría que añadir que el problema cabal de la objetividad quedaba oculto tratándose de temas de la Antigüedad y del Medievo—que predominaban en la formación de la ciencia histórica—, pues la relativa escasez de fuentes disponibles de aquellos tiempos velaba lo que Weber

llamó «inmensidad».

Por la crítica kantiana del conocimiento la objetividad adquirió nuevos acentos; se tornó más difícil, pero también menos trivial. En sentido estricto, significaba que al conocer debía tenerse siempre presente el carácter condicional del conocimiento: su condicionamiento por categorías, conceptos y puntos de vista. Para Weber entrañaba, ante todo, no proyectar ideales en la realidad sujeta a investigación ni vincular a ésta consciente o inconscientemente a una teleología: un desarrollo hacia un futuro deseable. En aquel entonces los sociólogos alemanes gustaban de asumir el papel de parteros de algún desarrollo que de por sí tendía a abrirse paso. Para Weber esto era un pensamiento aspiracional que le bloqueaba a la sociología el camino a la ciencia.

Historia como proceso natural

El ensayo weberiano sobre la objetividad culmina en aquellos famosos pasajes en que compara la historia con una corriente oscura, como un proceso natural sin sentido claro y sin fin previsible. «Infinita, la corriente del acontecer inconmensurable se arrastra hacia la eternidad» (*WL* 184). No debemos caer en la ilusión de que las ideas valorativas que abriga el espíritu humano fuesen inmanentes a esa corriente: «La luz que dispensan esas ideas supremas de valor cae en cada caso sobre una parte finita, constantemente cambiante de esta enorme corriente caótica de acontecimientos que se arrastra por el tiempo» (*WL* 213). En opinión de Weber, la idea, popular desde la época de la Ilustración, de que a la historia le fuese inherente un avance hacia la perfección humana, es un error.

Aun así, la disposición anímica de este ensayo no es del todo sombría, porque precisamente este constante fluir de las

cosas humanas implica para el sociólogo histórico una gran esperanza, la oportunidad de que haya siempre nuevas preguntas y nuevas respuestas. Más tarde, en el Congreso de Sociología de 1910, Weber proyecta la ciencia social como inquietud eterna que, a la manera de la corriente de la historia, descubre cada vez nuevas razones y trasfondos del acontecer. «En ninguna parte tenemos punto de reposo alguno», ni en la religión, ni en la economía o en la técnica (*S* 456). Y no hay duda; a él, que nunca acaba, le agrada ese no-terminar-nunca. Ya en 1904 proyecta la sociología como ciencia curiosa, que se rejuvenece constantemente y nunca llega a la perfección. Son en buena medida esas aseveraciones las que le confieren un encanto persistente a sus doctrinas, frente a la penetrante seriedad de los sociólogos. «Hay ciencias—escribe Weber—que gozan de eterna juventud, y ésas son todas las disciplinas *históricas*, todas aquellas a las que el proceso de la cultura, en constante avance, les plantea permanentemente nuevos problemas» (*WL* 206).

Desde luego, sabía que los historiadores no siempre encarnan ese carácter juvenil de su disciplina. Pero para él personalmente, en su situación de aquel entonces, esta fuente histórica de la eterna juventud significaba la oportunidad de su vida. Gracias a ella no tenía que considerar como tiempo perdido los años de su incapacidad para el trabajo, durante los cuales otros investigadores habían trabajado con gran diligencia en la obra de su vida. Por el contrario, era justamente la ruptura en su vida, la necesidad de un nuevo inicio, la que le permitía asumir los nuevos temas que la corriente del tiempo ponía en su camino. Podía tender un puente de su vieja economía política, en la cual se encontraba estancado, hacia la ciencia de la religión, moderna y adogmática, que comenzó a florecer en Heidelberg precisamente después del año de 1900; tuvo la oportunidad

de conocer los Estados Unidos y ver si los problemas de las nacionalidades y de los indígenas de allí le abrían nuevas pistas, y después de la irrupción de los acontecimientos revolucionarios en Rusia, en 1905, pudo abalanzarse sobre esta materia nueva mientras sus colegas estaban ocupados con sus clases y sus proyectos de investigación en curso. En 1905, en ninguna otra parte se manifestaba de manera más fascinante la caótica corriente oscura de la historia que en Rusia.

En principio la crítica kantiana del conocimiento se hubiera prestado para frenar el ímpetu weberiano de la conquista intelectual del mundo; pero Weber, quien tomaba de Kant y del neokantiano Rickert sólo aquello que le servía, en su situación de 1904 le dio a la imposibilidad de un conocimiento definitivo el giro que fundó una eterna curiosidad del mundo. De paso le propinaba robustas indirectas a ese «ánimo creyente del monismo naturalista» (*WL* 186-187, 195). Acertadamente reconoció en el entusiasmo de Haeckel sobre la comunión con la naturaleza y el mundo, a partir del cual la solución de los últimos «enigmas del universo» parecían estar al alcance de la mano, el peligro de un dogmatismo que bloquea el conocimiento. Pero eso no significaba que, a la manera de los neokantianos, hubiese construido el baluarte de las ciencias sociales contra las ciencias naturales. Antes bien, notó que las diferencias entre la comprensión «revivenciadora» (*nacherlebend*) de los sociólogos y las «fórmulas del conocimiento exacto de la naturaleza» no eran tan de fondo «como parecían a primera vista» (*WL* 173). En ambos casos se trataba de «conocimientos meramente causales» (*WL* 182). En la historia no reconoce un progreso inmanente hacia una cultura más elevada que sustituyese la causalidad natural por un sentido superior. «"Cultura" es un segmento finito de la

inmensidad exenta de sentido del acontecer universal, que desde el punto de vista del *hombre* está provista de sentido y significado. Lo es para el hombre aun cuando él se oponga a una cultura *concreta* como enemigo mortal y exija el "retorno a la naturaleza"» (*WL* 180).

Al final de su ensayo sobre la objetividad, Weber, con sensibilidad para el lado sensorial de la ciencia, describe el problema del método sociológico como un asunto no sólo de la teoría del conocimiento sino también del sibaritismo intelectual, al distinguir entre «coleccionistas de datos materiales» (*Stoffhuber*) y «coleccionistas de sentido» (*Sinnhuber*), y contrastar las «fauces hambrientas de hechos» de los unos con la «gula intelectual» de los otros. El «coleccionista de sentido» es más distinguido, pero Weber no quiso pertenecer sólo a ese tipo, porque su sibaritismo acaba «perdiendo el gusto por los hechos a causa de productos siempre nuevos de destilación mental» (*WL* 214). Weber, quien en sus hábitos personales oscilaba entre glotonería y ascetismo, entre fases alcoholizadas y otras de agua mineral, por experiencia propia conocía de sobra los excesos del coleccionismo de datos y de sentido, con sus respectivas crudas. Su nuevo ideal es la libido polifacética, primero en lo intelectual, más tarde también en la vida sensual.

A diferencia del «ensayo de los suspiros», que hacia el final se va diluyendo, el artículo sobre la objetividad culmina en un emocionante final weberiano, con el eterno consuelo para todos los jóvenes científicos aún no definitivamente establecidos y para el Weber forzado a un nuevo inicio, donde la oscura corriente de la historia cede ante el júbilo de una aurora en el momento en que el aparato académico encarrilado en las viejas rutinas se hunde en la oscuridad de la noche y la ciencia se rejuvenece:

> Pero en determinado momento cambia el color; el significado de los puntos de vista empleados sin

reflexión alguna se vuelve incierto, el camino se pierde en la penumbra. La luz de los grandes problemas culturales ha seguido de largo. Entonces también la ciencia se prepara para cambiar su lugar y sus herramientas conceptuales […] Sigue el paso de aquellos astros que son los únicos capaces de darle sentido y orientación a su labor: «nace el nuevo impulso, / corro a beber su eterna luz, / ante mí el día, y detrás la noche, / en lo alto el cielo y a mis pies las olas». [W*L* 214.][35]

El tipo ideal: solución simbólica de los problemas del conocimiento y de la vida

El ensayo sobre la objetividad ocupa un lugar prominente en la investigación en torno a Weber sobre todo por el hecho de que en él introduce el concepto del *tipo ideal*. De las 187 menciones de este término en la obra digitaliza-da de Weber, 82 corresponden a este ensayo. Desde entonces el tipo ideal se considera como marca propia de la metodología weberiana y se ha convertido en un tema inagotable de discusión, precisamente porque Weber no lo ha definido con toda la perfección que hubiesen querido los teóricos. A ello se añade que para dicho concepto se puede construir un número casi infinito de árboles genealógicos—desde Aristóteles hasta Simmel—,[36] ya que las reflexiones tipificantes estuvieron presentes en toda la historia del pensamiento occidental, de modo que más bien hay que buscar lo *no* tipificante. Marianne Weber señala que ya el especialista en derecho público Georg Jellinek, amigo de los Weber, habla de «tipos ideales (*L* 327); pero Tenbruck ha demostrado que el concepto weberiano no puede proceder de ahí, porque para Jellinek el tipo ideal representa un ideal, una norma, y para Weber, en cambio, precisamente *no* lo es.[37] «Hay tipos ideales tanto de burdeles como de religiones», y el tipo ideal de burdel no necesariamente es el burdel «ideal» desde el punto de vista de la brigada contra el vicio (W*L* 200).

Weber mismo comenta que aquello para lo que él introduce el concepto del «tipo ideal» no es en realidad nada nuevo: «El lenguaje que usa el historiador contiene en cientos

de palabras tales imágenes mentales indefinidas, tomadas de la necesidad irreflexiva de expresión, cuyo significado en un principio sólo se siente de manera gráfica, sin pensarlo claramente» (W*L* 193). Por lo visto, en opinión de Weber, el ser humano tiene una disposición natural espontánea para esas «imágenes mentales». Esta idea de que la percepción tipificante precede a la individualizante correspondía en aquel entonces al nivel más novedoso de la investigación en materia evolutiva. En este sentido Weber no hace otra cosa que expresar en un concepto un proceso inconsciente o semiconsciente en la articulación de los hechos. En la disputa de prioridades en torno al tipo ideal se trata de mucho ruido y pocas nueces.

Weber mismo menciona en primer lugar la «teoría económica abstracta» como acervo de semejantes tipos ideales, con los cuales trabaja el historiador, incluyendo al economista histórico (W*L* 190). El *homo oeconomicus*, de comportamiento económico racional, es el tipo ideal más famoso de la economía; Weber se lo apropia, todavía no en *La ética protestante*, pero sí más tarde, en la defensa de ésta.[38] Sin embargo, este *homo oeconomicus* era una hipótesis de trabajo de la economía clásica liberal, y la escuela histórica alemana insistía en demostrar una y otra vez que se trataba de un mero modelo que de ninguna manera debía confundirse con el hombre real. Weber mismo dedicó buena parte de su obra a la demostración de que ese tipo de hombre era característico del capitalismo occidental moderno y, por lo tanto, ajeno a la mayor parte de la historia de la humanidad. Aun así, el *homo oeconomicus* caracteriza de hecho una *tendencia* en la humanidad occidental moderna, y se lo puede admitir como un tipo ideal en el sentido weberiano, aunque no como encarnación del ser humano en sí. Es probable que Plessner tenga razón al reconocer en Weber la idea de que lo típico

está dispuesto en la realidad misma y no sólo es proyectado en ella por el pensamiento (*WzG* 33). Sin esta premisa sería difícil pensar en una «ciencia de la realidad».

Con respecto al tipo ideal de Weber, no debemos olvidar que procede de la economía política. En primer lugar, y ante todo, este concepto se prestaba para mediar en la vieja disputa metodológica entre la escuela histórica y sus adversarios teóricamente ambiciosos. En cambio, se alejaba del esfuerzo de Rickert de consolidar la autonomía de las humanidades. A pesar de que Weber por momentos se declaraba partidario de Rickert y, en cambio, muchas veces polemizaba rabioso contra Schmoller, su concepto del tipo ideal en realidad estaba mucho más cercano al segundo que al primero.[39] En 1905 Weber trató de explicarle a Rickert y hacerle atractiva esta creación conceptual, de la cual por lo visto se enorgullecía en esa época, pero a este filósofo el tipo ideal le sonaba demasiado a idealismo:

> Que usted tenga objeciones lingüísticas contra el «tipo ideal» aflige mi vanidad paterna. No obstante, opino que no hablamos de Bismarck como del «ideal» de los alemanes, sino del «tipo ideal» de los alemanes, significando con ello no algo «ejemplar» en sí, sino que ha poseído «en pureza conceptual» ciertos atributos alemanes, indiferentes en sí mismos, quizás incluso desagradables, como por ejemplo la sed, en medida muy grande.[40]

Con su mención de la sed como ejemplo, esta carta seguramente no deberá tomarse demasiado en serio, pero habrá confirmado la opinión de Rickert de que Weber no tenía talla de filósofo. Comparada con la sofisticación de los debates posteriores sobre los tipos ideales, es de una trivialidad espeluznante. ¿Acaso a Weber jamás se le pudo ocurrir que Bismarck fuese una especie de *prototipo* de los alemanes de su tiempo, aun cuando éstos lo veneraran como ideal? Al fin que el dilema alemán consistía en la visión de Weber y de muchos otros del hecho de que no había otro Bismarck. La frescura con que Weber le explica su concepto del tipo ideal al filósofo crítico suscita la sospecha de que la

investigación weberiana acaso le haya atribuido demasiado peso a la creación de este concepto.

¿Cómo se llega al tipo ideal según Weber? El camino que debe emprenderse no consiste en averiguar el promedio de la realidad que este concepto debe determinar, sino en ir «*incrementando* unilateralmente *uno o algunos* de los puntos de vista […] hasta llegar a una *imagen mental* coherente. En términos empíricos, esta imagen mental no se encuentra en ninguna parte en la realidad en un estado de pureza conceptual; se trata de una utopía» (W*L* 191). Por lo visto, para la construcción de tipos ideales que inspiren a la investigación se requiere tanto algo de saber como de imaginación creativa. Pero estas construcciones no representan un valor en sí, y menos aún una realidad superior, sino que su valor resulta simplemente de la práctica científica: «nunca se puede decidir de antemano si se trata de un mero juego mental o de una creación conceptual científicamente fecunda; el único criterio es el éxito para el conocimiento de fenómenos culturales concretos en su contexto, su condicionamiento causal y su significado» (W*L* 193). Para rematarlo, a continuación todavía levanta un espantajo de «naturalismo», que, como de costumbre, se asemeja más a un idealismo metafísico: «Pero nada es más peligroso que la *mezcla* de teoría e historia surgida de prejuicios naturalistas», creyendo, por ejemplo, que «en aquellas imágenes conceptuales teóricas se ha fijado el "verdadero" contenido, la "esencia" de la realidad histórica» (W*L* 195). Sin embargo, si más tarde escribe que «Todo cálculo natural está orientado según su esencia más íntima en el consumo: cobertura de necesidades» (*WuG* I 72; *EyS* 77), se reconoce en el fondo de su tipo ideal de «economía de subsistencia» una idea de la «naturaleza de las cosas» y de la naturaleza original del hombre. Paul Lazarsfeld, el más

exitoso de los sociólogos emigrados a los Estados Unidos después de 1933, recomienda que sería mejor olvidar la definición weberiana del tipo ideal si se pretende averiguar «cómo ha trabajado realmente Weber».[41]

En cierto sentido el progreso del conocimiento se manifiesta incluso en el hecho de que se rebasa el tipo ideal: «La maduración de la ciencia de hecho siempre significa la *superación* del tipo ideal, ya sea que se lo piense como empíricamente *vigente* o como *concepto genérico*» (W*L* 206). Mientras que los teóricos empedernidos por regla general opinan que el pensamiento concreto es primitivo y que el progreso en el pensar conduce a las alturas de la abstracción, Weber sabe de la etnología que, precisamente a la inversa, la percepción primaria posee un elemento de estereotipia (*WuG* I 322; *EyS* 329) y que el nivel superior está constituido por el conocimiento diferenciante, individualizante, que apenas resulta posible a partir de una cierta tipificación.

Para el purista de la lógica el tipo ideal siempre ha tenido algo de insatisfactorio; deriva su sentido tanto de su consistencia mental como de su cercanía a la realidad. Pero su verdadero sentido no procede de la lógica de la ciencia sino que, al menos en forma simbólica, contiene la solución del problema básico de toda cavilación solitaria: la vinculación de las creaciones de la imaginación con la realidad. El problema se agudiza cuanto más exuberantemente se desarrolle una forma subjetivista de pensar y sentir y más se hipertrofie la imaginación. En tal caso se produce una profunda brecha entre el yo y el mundo exterior; el pensar que reflexiona sobre sí mismo adquiere conciencia de que sólo tiene certeza de sí mismo. Éste es un punto de partida de la filosofía moderna.

En la era del subjetivismo creciente y de la fantasía exuberante, el problema básico de la filosofía coincide con el

problema básico del erotismo: a menudo existe una brecha entre los ideales y las parejas realmente disponibles, y que muchas veces no se logra el arte de proyectar las ilusiones de la libido sobre las personas reales. En esto también debe de haber radicado un dilema básico de Max Weber que a él le causó aún mayores dificultades que a muchas otras personas: no había nexo alguno entre el mundo onírico nocturno y el mundo consciente del día. Según le confiesa a Marianne en su carta de petición de mano, con su primera casi prometida, Emmy Baumgarten, ya había tenido, de una manera profundamente perturbadora para él, la experiencia de la brecha entre el sueño erótico y la realidad, y había sentido una repentina incapacidad de amar al volver a ver a Emmy después de años de separación: «La vi, su figura y su voz igual que antaño, y era como si la mano de un fantasma borrase su imagen en el fondo de mi corazón, porque era otra apariencia que la que había vivido dentro de mí, como de otro mundo, la que salió a mi encuentro» (*L* 189). Con Marianne debe de haberle ocurrido algo similar. El tipo ideal, que era una creación mental, pero al mismo tiempo servía para manejar la realidad, fue la solución simbólica del problema vital de Weber, justamente porque no se trataba de que fuese «ideal» en el sentido de una aspiración, sino de que sirviese para captar la realidad.

Su perfil especial frente a otros tipos que aparecen por doquier en la ciencia lo adquiere el tipo ideal weberiano por el hecho de su relativa autonomía, al no estar concebido en ninguna relación sistémica con otros tipos ideales o como integrante de una secuencia de tipos. La «economía doméstica» no sólo se sitúa al principio de la historia humana, y el «régimen burocrático» no sólo al final; la «racionalización» aparece en diversas formas en muy diversos momentos de la historia. El «profeta carismático» no tiene su

ubicación histórica en el tiempo comprendido entre Jeremías y Mahoma, sino que podría reaparecer en algún momento en el futuro.

Para todo aquel que pensara en las categorías de la escuela histórica con sus etapas evolutivas, los tipos ideales weberianos estaban suspendidos en el aire. Como explica Horst Baier en su tesis de habilitación, este género de tipo ideal surge más que nada de un pensamiento biológico: «Goethe fue el primero en trabajar en términos tipológicos en sus estudios de morfología vegetal y animal […] Viéndolo bien, fue Herder quien usó el término «tipo» para designar un plan básico que se mantenía uniforme a través de la diversidad de las formas de vida animales, y quien con este uso influyó de manera comprobable en Goethe».[42] En términos similares se manifiesta Helmuth Plessner: «El tipo ideal constituye una fuga del estrecho corsé de la separación de naturaleza y cultura».[43] Lo que tanto le cuesta a una sociología exclusivista resulta muy fácil para la biología: imaginarse un tipo ideal coherente en sí, que si bien sólo existe en variantes, es tendencialmente realidad y se repite una y otra vez.

Contra Rudolf Stammler: Weber como anti-antimaterialista

Después del «ensayo de los suspiros», el trabajo más extenso sobre la teoría de las ciencias, a la vez que el más enigmático para la investigación weberiana, es aquel en que Weber polemiza contra el filósofo del derecho Rudolf Stammler, al que le dio el título irónico *R. Stammlers «Überwindung» der materialistischen Geschichtsauffassung [La «superación» de la concepción materialista de la historia por parte de R. Stammler]* (1907). El conflicto con Stammler lo tuvo ocupado por años. Incluso una conocedora tan cabal

de Weber como Edith Hanke «no conoce otro libro que Weber haya trabajado tan detenidamente» como la obra *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung [Economía y derecho según la concepción materialista de la historia]*, de Stammler, aparecida en 1896. Wolfgang Schluchter ve en ello incluso el origen más remoto de *Economía y sociedad*.[44] Pero aun así, hasta a los conocedores de Weber siempre les resultó difícil comprender cuál era el argumento central de Weber en toda esta disputa,[45] y hasta el propio Rickert consideró que el artículo sobre Stammler era «muy difícil».[46] Pero acaso no *quería* entenderlo, para no darse cuenta de cuánto se había distanciado Weber del neokantismo.

Fue al propio Stammler a quien más le costó entender qué reparos le ponía Weber. Comentó, en tono tan mordaz como discreto, que la reseña de Weber no era precisamente «un dechado de refutación clara»,[47] con lo cual tenía razón. Quien escriba sobre la teoría de las ciencias de Weber no debe cifrar su ambición en fabricar un sistema claro a partir de todo lo inarticulado, sino en tematizar asimismo la ambigüedad, ya que ésta también expresa algo. Por lo visto Weber se sintió incapaz de asumir una postura clara y consecuente frente al naturalismo. Su nuevo acercamiento a determinadas posiciones naturalistas no iba de la mano con una renuncia clara a las vehementes posturas antinaturalistas que había defendido durante ciertos momentos.

En la abundante bibliografía sobre «Weber y otros autores» no se encuentra ninguna obra sobre «Weber y Stammler», lo que resulta tanto más sorprendente por cuanto Weber aún se refiere repetidas veces a él en *Economía y sociedad*. Al principio de sus famosos *Conceptos sociológicos fundamentales* escribe que su crítica a Stammler ya contiene

«en gran medida los fundamentos de lo que va a ser expuesto» (*WuG* I 3; *EyS* 5), tal fue el efecto catalizador de esa disputa para la creatividad de Weber. Todavía sigue molestándole el papel preponderante que se le atribuye al concepto del *orden* en el libro de Stammler, «escrito con brillantez pero profundamente equivocado», y que confunde «los problemas de un modo funesto», como si la acción social se orientara exclusivamente por los órdenes jurídicos implantados desde arriba (*WuG* I 23; *EyS* 26). También va en contra de Stammler el comentario de que para el dogmático del derecho […] la validez («ideal») de la norma jurídica es el *prius* conceptual»; al contrario, el sociólogo «considera los comienzos de regularidades y «costumbres» efectivas del actuar en comunidad, oscuros en todas partes, como nacidos de una conducta «adaptada» a las necesidades dadas de la vida, conducta que descansa en tendencias e instintos, no estaba al principio condicionada por un orden estatuido y que tampoco éste modificó» (*WuG* I 251; *EyS* 269). Por consiguiente, para Weber lo que hay que descubrir es la base natural de las normas jurídicas. La regla misma—aduce Weber contra Stammler—tiene su origen en la regularidad de los procesos naturales. «Con el enunciado "mi digestión es regular" en primer lugar alguien sólo expresa el simple "hecho natural" de que la misma transcurre en una determinada secuencia temporal. La "regla" es una abstracción del proceso natural» (W*L* 328).

En otra ocasión arremete contra Stammler con una consciente aspereza ofensiva, como admite él mismo después (II/6, 121-122), denostando la stammleriana «jungla de verdades ficticias, verdades a medias, verdades mal formuladas y no verdades ocultas tras redacciones confusas» (W*L* 292), como si este prestigiado catedrático de derecho fuese un impostor académico. Rudolf Stammler (1856-1938),

miembro de la generación de Weber, era en aquel entonces uno de los más destacados intelectuales de la filosofía del derecho en Alemania y pertenecía al campo de los neokantianos, con su frente antinaturalista. Aquel Weber que había emprendido la campaña contra Roscher y Knies en realidad tendría que haberlo visto como su aliado. Pero nada de ello; una y otra vez arremete contra «nuestro "espiritualista histórico"» entrecomillado (W*L* 296, 299). Más tarde, en el Congreso de Sociología de Fráncfort, polemiza contra el hecho de que Stammler, mediante una distorsión grotesca de la «concepción materialista de la historia», habría montado un espantajo en el cual Marx no se reconocería a sí mismo (*S* 450).

Stammler sostenía que las relaciones sociales se constituían únicamente a través de órdenes jurídicos, y Weber se sentía provocado ante todo por eso. Para él los actores de la historia no son los órdenes supraindividuales sino los individuos, y los órdenes sólo actúan a través de éstos, al convertirse para el hombre en hábito, en segunda naturaleza, en coerción interna, como el ascetismo intramundano para el puritano solitario. Es apenas en *Economía y sociedad* donde expresa en forma resumida lo que constituye para él el *quid* del asunto; práctica, hábito y tradición «actúan en conjunto, como es menester repetirlo, de un modo más fuerte en favor de la subsistencia de un orden jurídico estatuido, arraigado, que la reflexión sobre los medios de coacción que han de esperarse y sobre otras consecuencias, sin olvidar que tales consecuencias no suelen ser conocidas por una parte de los que actúan de acuerdo con la «norma»» (*WuG* I 246-247; *EyS* 264). Con esto último Weber toca un dilema hasta hoy no resuelto del positivismo jurídico: cómo se puede esperar de todos los seres humanos que cumplan la ley, incluyendo a los no juristas que no conocen el estado más reciente de la legislación, si el

derecho sólo se convierte en tal mediante la coerción estatal y no se basa en una conciencia jurídica espontánea de los seres humanos.

La imposibilidad de un frente contra la naturaleza

En la disputa con Stammler, y sólo ahí, Weber se explaya en reflexiones detalladas sobre el concepto de la *naturaleza*. Su tendencia de fondo a este respecto es que una lucha general contra el naturalismo tiene tan poco sentido como una separación de principio entre ciencias naturales y sociales. La «naturaleza» es polivalente y no ofrece un frente contra el cual se podría dirigir una lucha razonable. En este contexto hace una distinción entre diferentes conceptos de naturaleza: la naturaleza «muerta» que es materia de la física y la química; ésta, junto con la naturaleza animada no humana, que es el objeto de la biología, y finalmente la naturaleza «vegetativa, «animal» en el hombre, que éste comparte con los animales; además, la «naturaleza» en el sentido metodológico, como objeto de una «ciencia natural» que aspira a «leyes naturales» de carácter general, y la «naturaleza» como ser empírico en contraposición al deber ser, el mero ser así (*So-Sein*) exento de sentido, en contraste con el sentido (W*L* 321-322, 332-333). No habla en esta parte de la antigua tradición estoica de la naturaleza-espíritu, que se convierte ella misma en norma. Repite, en cambio, lo que ya le había objetado a Knies: que ni la totalidad concreta de los procesos naturales ni la historia humana podían deducirse de leyes (W*L* 368). En ninguna otra parte Weber se desdice tan claramente de su anterior postura antinaturalista como en el ensayo contra Stammler.

Naturaleza y derecho natural

Al hablar de naturaleza y filosofía del derecho nada sería más obvio que el tema del derecho natural, tanto más por cuanto Rudolf Stammler satiriza ampliamente el «así llamado derecho natural». En su opinión, éste constituye un engaño con una etiqueta equívoca: «Todo el así llamado derecho natural» en el fondo no sería «nada más que una expresión de la aspiración de diseñar estatutos jurídicos sobre la base de conocimientos pertinentes de validez general, como deberían ser adecuadamente». Se habría originado en una época en que la naturaleza era objeto de especulación filosófica y no de investigación empírica. Por estar sujeta «a cambio constante y modificaciones inevitables», la naturaleza empírica concreta del ser humano no servía como base de un derecho de validez general. Según cuál fuese el resultado al que se aspiraba, la naturaleza del hombre se definiría de manera muy diversa: «Ora es el temor o el odio que el hombre como tal siente necesariamente, por naturaleza, ante el hombre, ora se define como tal amor y afecto y benevolencia, así como el deseo de una unión duradera». En verdad, «la referencia a la naturaleza humana» no autorizaba principios jurídicos de vigencia incondicional «para todos los tiempos y todos los pueblos».[48] Sólo toca muy someramente la cuestión de si de todas maneras, dentro de ciertas épocas y de ciertos ámbitos culturales, determinados principios jurídicos podrían convertirse en hábito y, en este sentido, considerarse «derecho natural» para la gran mayoría de la gente».

Resulta peculiar que justo en este ensayo anti-Stammler Weber no se trague el anzuelo del tema del «derecho natural». En su discusión de los diferentes conceptos de naturaleza omite aquel al que se refiere el derecho natural. La única vez que menciona expresamente el derecho natural sólo alude a él de paso y en forma irónica en el contexto de las reglas del *skat*[*] (W*L* 337). Durante casi 20 páginas regresa con evidente

fruición una y otra vez al ejemplo del juego de *skat* para demostrar que el hombre, aun sin sistema jurídico y sin policía, se atiene a reglas, simplemente en aras del juego y para no ser un aguafiestas. En este punto uno acaba por entender por qué Max Weber cree que un anarquista podría llegar a ser un buen jurista. Un juego no divierte si los participantes no se atienen a determinadas reglas. No parece existir ninguna monografía sobre *Max Weber y el juego del skat*, a pesar de que se empeña en que las reglas del *skat*, que la naturaleza del juego impone de una manera lógica y evidente para todos los participantes, constituyen un paradigma de las reglas en general. Pero, eso sí, no lo expresa en términos tan claros y sencillos. Stammler insinúa en su réplica que no está seguro de si había «entendido bien» a Weber.[49]

Weber *no* sale claramente en defensa del derecho natural contra Stammler. Hasta el día de hoy incluso a menudo se lo considera como adversario del derecho natural y, en general, del naturalismo en las humanidades. Inclusive un conocedor tan cabal de Weber como Leo Strauss, para quien Weber es el «científico social más grande de nuestro siglo [el siglo xx]», argumenta a lo largo de 40 páginas contra lo que considera en última instancia un relativismo valorativo diabólico de Weber, partiendo de la idea de que éste habría sido contrario a la idea del derecho natural.[50] En este contexto, hay que tener presente que Strauss aquí se desentiende totalmente del parágrafo siete de la *Sociología del derecho* weberiana, que trata precisamente del derecho natural. Esto es, por cierto, un ejemplo más de lo poco explícitas que resultan las opiniones de Weber cuando se trata de la naturaleza. A partir de sus otros puntos de vista y de toda su forma de pensar, en efecto había razones por las cuales el derecho natural podía parecerle sospechoso, entre ellas especialmente las siguientes.

1. El derecho natural tendía a entremezclar el ser con el deber ser, lo cual, en los años dedicados a la teoría de las ciencias, constituía para Weber el pecado científico por excelencia. El concepto de la «naturaleza» adquiere su sentido predominante como designación del mero ser así (*So-Sein*), por lo que a Weber le hubiese parecido una trampa convertir a la «naturaleza» en norma.

2. En sí, no queda claro lo que significa «naturaleza», y en el curso de la historia en la naturaleza se han proyectado las cosas más diversas. En la historia del derecho natural la naturaleza siempre fue instrumentalizada según diversas concepciones jurídicas. En la época de Rousseau y de la Revolución francesa la «naturaleza» fungió como consigna revolucionaria. Pero el derecho natural también tuvo una tradición medieval católica y, tal como acota Stammler,[51] justamente en el siglo xix se reactivó su potencial conservador. Con la naturaleza se podía legitimar la igualdad y la desigualdad de los seres humanos, aunque la esclavitud, por cierto, sólo con alguna dificultad.

3. A Weber le agradaba observar las cosas desde el detalle concreto y a partir de la «técnica», la práctica metódica. Como jurista que era, tenía conciencia de que en los litigios prácticos por regla general había que proceder a partir del precepto jurídico, y que la referencia a la «naturaleza» a menudo servía de poco. Antes como ahora suele ser más fácil fundamentar filosóficamente el derecho natural que trabajar con él en la práctica.[52]

Justamente en tiempos de Weber triunfaba el positivismo jurídico que sólo reconoce al Estado como fuente de derecho, y la antigua tradición del derecho natural se vio expuesta a ataques cada vez más duros. Uno de los paladines del positivismo jurídico, Bergbohm, tronaba en 1892: «La mala

hierba del derecho natural […] debe arrancarse de cuajo, en cualquier forma y bajo cualquier disimulo en que se dé». Todo trabajo intelectual dedicado al derecho natural sería un «necio desperdicio».[53] Pero los ataques de este tipo, que a la postre dieron lugar a que el individuo estuviese expuesto completamente indefenso al poder jurídico del Estado en cuestión, se prestaban a mermar el espíritu combativo de Weber frente al derecho natural.

Ya a la edad de 24 años Max Weber había manifestado en una carta a su hermano Alfred su disgusto con aquella postura que sólo admitía como fuente de derecho al Estado, y reconocía la validez del derecho consuetudinario sólo cuando fuese autorizado por el Estado (*JB* 310-211). Paul Honigsheim, un conocedor inteligente de la tradición católica del derecho natural,[54] destaca que Weber habría comprendido el derecho natural como poder histórico y su historia le habría «fascinado», un «interés pronunciado» que lo habría relacionado con el especialista en derecho público Georg Jellinek (*WzG* 213, 228).[55] También Eduard Baumgarten, quien le dedica dos capítulos de su documentación sobre Weber al derecho natural, señala que Max Weber no había extendido al derecho natural el exorcismo practicado contra los elementos naturalistas, y que incluso había simpatizado con éste más de lo que generalmente mostraba hacia afuera (*B* 428 y ss.). Marianne, en cambio, en general más proclive que su esposo al culto a la naturaleza, tenía mayores reservas frente al derecho natural, especialmente cuando éste justificaba el matrimonio desde el aspecto sexual (*EM* 292 y ss.), aun cuando, por otra parte, encontraba en el derecho natural «granos de oro» y una tendencia básica a la equiparación de los sexos (*EM* 300-301). Y finalmente Friedrich Naumann, a pesar de ser amante de la naturaleza, en su nuevo maquiavelismo renegaba en absoluto de derechos

que le fuesen inherentes al hombre; «los derechos sólo surgen en el curso de la historia y su fundamento es el poder».[56]

Como ya hemos visto, Weber concibió la Revolución rusa de 1905 «como la última revolución agraria de derecho natural» de la historia hasta el momento. El derecho natural significa, en este contexto, concretamente la convicción de que la tierra es de quien la trabaja, y de que dentro de la comunidad agraria unida por la fraternidad todos comparten el mismo derecho a los frutos de la tierra. Aquí el derecho natural no se originaba tanto en una «razón natural» atribuida a todos los seres humanos inteligentes, sino más bien en la naturaleza vital de los impulsos vitales elementales y de los lazos que unían a la comunidad aldeana campesina. Más tarde, al dedicarse intensivamente al estudio de las culturas orientales, Weber reconoce el derecho natural como elemento característico del camino especial de Occidente. Así comenta en el *Interludio* que «el ascetismo intramundano» daba un «giro revolucionario—como quien dice por derecho natural—en todas aquellas partes» donde este ascetismo logra contraponer «a los órdenes empíricos del mundo, corrompidos por la creatura, un «derecho natural» divino absoluto […] cuya realización, conforme a la regla de que se debe obedecer a Dios más que a los hombres, se convierte en deber religioso» (I/19, 498). Ahí el derecho natural divino se lleva muy bien con la corrupción de la naturaleza de la creatura (*kreatürliche Natur*). No es exactamente lo mismo que el derecho natural campesino de la Revolución rusa, pero en ambos casos se trata de una consecuencia heroica que suscita la admiración de Weber.[57] En su opinión el derecho natural es un poder histórico, y no una mera hipótesis de juristas; por lo visto se trata de algo arraigado en la naturaleza humana que se ha conformado a través de la historia.

Weber también busca vestigios del pensamiento del derecho natural en las religiones asiáticas, pero sólo los encuentra en forma aislada. A ellos les falta aquella fuerza expansiva que impregna todo el derecho y lo convierte en una fuerza a la que se puede apelar en *contra* del poder.[58] Aun ahí, Weber mantiene el «derecho natural» entrecomillado. Queda en suspenso qué tiene que ver la «naturaleza» en el derecho. Sea como fuere, constituye una eventual potencia contraria a los órdenes impuestos por los poderes dominantes respectivos, un arsenal en la lucha por la libertad individual en la historia. «En la total eliminación de la falta de libertad personal tuvieron, por último, una influencia decisiva determinadas concepciones ideológicas de índole iusnaturalista, en todas partes muy intensas», escribe en *Economía y sociedad* (*WuG* I 531; *EyS* 554). «El derecho natural es por ello la forma específica de legitimidad del ordenamiento jurídico *revolucionariamente* creado» (*WuG* I, 636; *EyS* 640). Y aquí Weber habla del «derecho natural» *sin* comillas. Desde luego sabe que también «poderes autoritarios» han buscado una legitimación a través del derecho natural, y que en Alemania ha ganado influencia un «derecho natural de lo que históricamente ha llegado a ser», pero la esencia emancipatoria del derecho natural siempre tiene para él una vigencia especial.[59] En un pasaje de *Economía y sociedad* que curiosamente ha llamado poco la atención Weber registra la decadencia del derecho natural en tiempos recientes, la que atribuye no sólo a motivos racionales, y no oculta que esta evolución le parece lamentable:[60]

> Indudablemente es difícil estorbar de un modo total la influencia latente de axiomas iusnaturalistas, inconfesados, sobre la práctica jurídica. Mas […] a consecuencia de la progresiva disolución y relativización de todos los axiomas metajurídicos, en parte debido al mismo racionalismo jurídico, en parte por el escepticismo del moderno intelectualismo en general, la axiomática iusnaturalista ha caído actualmente en un hondo descrédito. En todo caso ha perdido la capacidad de ser fundamento de un derecho […] El positivismo jurídico avanza de manera incontenible. En principio, la desaparición de las viejas concepciones iusnaturalistas ha aniquilado la posibilidad de atribuir al derecho como tal, en

virtud de sus cualidades inmanentes, una dignidad supraempírica […] Esta extinción de su anclaje metajurídico correspondía a ese desarrollo ideológico que […] fomentó extraordinariamente la total sumisión a la autoridad, valorizada ahora sólo de modo utilitario, de los poderes que se ostentaban como legítimos. Esto ocurrió sobre todo en el círculo de los practicantes del derecho. [*WuG* I 642; *EyS* 646-647.]

Este pasaje es ilustrativo también en lo que respecta a la sociología weberiana del dominio. El método de Weber de distinguir diferentes tipos de dominio según su legitimación sólo tiene sentido ante el trasfondo de ideas de derecho natural. Si el poder respectivo pudiese manipular el derecho a discreción, determinar la forma de dominio según su legitimación no sería otra cosa que dejarse engañar por la propaganda. Se aprecia cómo Weber, a través de la jurisprudencia, regresa a un concepto de *naturaleza* colmado de espíritu y razón, yendo más allá de una naturaleza meramente vegetativa. Además, muestra cómo existe la potencialidad de operar con el derecho natural, en un caso concreto, contra el Estado. En una época en que la estabilidad del marco se está mermando a causa de las deudas del Estado, Weber escribe que, en la lógica del derecho natural, el orden jurídico que existe independientemente del Estado tiene la obligación de «dejar por ejemplo que el Estado se hunda—como sostuvieron ocasionalmente ciertos fanáticos en el siglo XV—antes que manchar la legítima situación del derecho con la ilegitimidad de una creación "artificial" de papel moneda» (*WuG* I 638; *EyS* 642-643).

En tiempos de Weber el derecho natural era un tema ambivalente. Tal como escribía, por un lado en la práctica jurídica «no se lo podía erradicar del todo», pero por el otro, para muchas decisiones jurídicas el derecho natural no daba pautas concretas. Para Troeltsch, el teólogo del compromiso entre la Iglesia y el mundo, el derecho natural fue un tema clave de toda su vida,[61] la quintaesencia de lo divino y lo mundano, y él se empeñaba por una modernización de esta idea jurídica originaria del antiguo estoicismo, conectándola

con las modernas ciencias naturales y la naturaleza empírica humana con toda su variabilidad. De esta manera el derecho natural se volvía más flexible; ya no estaba definido de una vez por todas.[62] Para Max Weber, en cambio, hombre de una rígida mentalidad de lo toma o lo deja, este enfoque no tenía interés, y ésta puede ser la razón por la cual no profundizó en el tema.

El derecho natural adquiere un cariz apasionante ante todo por *situaciones límite*, a la luz de violencia, persecución, privación de derechos y miseria, cuando se infringen de manera indignante necesidades de la naturaleza humana. Los partidarios del derecho natural de principios de la era moderna tenían muy presentes situaciones de este tipo, no así los burgueses acomodados del Reich alemán, al menos en el tiempo previo a la primera Guerra Mundial. Apenas los crímenes del nazismo han reactivado durante algún tiempo el debate sobre el derecho natural, aunque la situación fue polivalente, ya que también el nacionalsocialismo se remitió a la naturaleza en un sentido darwinista social. Desde el exilio, Franz Neumann trató de movilizar el derecho natural contra la tiranía nazi, aunque lo hizo de manera titubeante y en la conciencia de que una suerte de «derecho natural secreto», que argumentaba en relación con los intereses vitales del pueblo, había preparado el camino de la justicia nacionalsocialista.[63] El movimiento ecologista moderno no le ha prestado mayor atención a la tradición del derecho natural, puesto que ésta estaba enfocada a los derechos del hombre y no de la naturaleza. Hoy en día el vínculo entre derecho natural y derecho humano ha caído en el olvido.

Parte de la idiosincrasia de Weber era, según escribe Theodor Heuss, «un sentido de la justicia infinitamente sensible, siempre lastimado»[64] que guardaba estrecha relación

con su muy sensible sentimiento del honor. Además, la cuestión del derecho natural adquiría para él un significado íntimo personal a medida que se intensificaba la sensación de que la represión de su naturaleza sexual era el meollo de su padecimiento. De ahí se podía derivar un derecho natural al amor extramarital. En la perspectiva feminista de Marianne siempre estuvo presente el aspecto sexual del derecho natural, donde la «naturaleza» del derecho natural era, ante todo, la naturaleza vegetativa del ser humano. En la historia jurídica el derecho matrimonial era siempre la «piedra de toque de la vigencia autónoma del *jus naturale*» frente al derecho estatal y divino (Franz Wieacker).[65]

La gran industria y la naturaleza de los trabajadores: La psicofísica del trabajo industrial

La cuestión del derecho natural adquirió interés para Max Weber por otro asunto más: por la sospecha de que las condiciones de trabajo en el moderno capitalismo industrial contravenían de tal manera la naturaleza humana que los afectados sufrían un daño permanente y quedaban lesionados en su dignidad humana. Este planteamiento constituye el trasfondo de dos ensayos extensos sobre la constitución «psicofísica» de los trabajadores en la moderna gran industria, que Weber elaboró en los años de 1908-1909. Por regla general la investigación weberiana deja totalmente desatendidos estos dos ensayos en el contexto de la teoría de las ciencias, pero forman parte de la serie de trabajos lógico-metodológicos, y el propio Weber lo consideró así (I/11, 4). En la opinión de muchos estudiosos de Weber, estos dos ensayos se encuentran aislados en el conjunto de su obra[66] y no aportan mucho a la construcción de una dogmática weberiana. No obstante, hay que señalar que en ellos se sigue

desarrollando y puntualizando la tensa relación de Weber con el naturalismo en las humanidades.

El impulso inicial para este nuevo campo de trabajo provino de su hermano Alfred, quien en 1907 había aceptado el nombramiento de catedrático en Heidelberg y que a partir de entonces volvió a formar parte—en una relación fraterna que distaba mucho de ser siempre amistosa—del entorno personal de Max Weber. Alfred Weber se había vuelto seguidor entusiasta del naturalismo sociológico, del darwinismo social y del vitalismo, y manejaba sin empacho alguno términos como «evolución», «degeneración», «adaptación» y «vida». En su vida privada le demostraba al hermano mayor, con evidencia irritante, el lado erótico de ese naturalismo. Hay que tener presente que en aquel entonces todos estos conceptos no se relacionaban con ningún tipo de asociaciones de aniquilación; por el contrario, fue ni más ni menos que Lujo Brentano, de orientación liberal de izquierda, considerado el más agraciado y elegante de los economistas alemanes[67] (el que al parecer consideraba a muchos de sus colegas físicamente degenerados), quien en la Asociación para la Política Social abogó en vano a favor de una investigación sistemática del problema de la degeneración, al cual también Alfred Weber le atribuyó «candente interés».[68]

En Heidelberg Alfred cayó bajo la influencia del biólogo Hans Driesch (1867-1941), en aquel entonces portavoz del neovitalismo, quien en una retrospectiva posterior era considerado por algunos como el último representante de la vieja «energía vital» que hace tiempo había caído víctima de la conquista de la biología por parte de las ciencias naturales exactas, y por otros como uno de los precursores del concepto de medio ambiente de Uexküll.[69] A Max Weber, en un principio, la sola mención de Driesch lo sacaba de quicio. «Es

un escándalo que se le permita a este hombre enseñar filosofía aquí.» Paul Honigsheim, en cambio, uno de los jóvenes admiradores de Weber, se sentía «orgulloso» de figurar entre los amigos de este filósofo natural. Marianne Weber, quien en 1905 había intentado infructuosamente introducir a Driesch en el círculo en torno a Weber,[70] lamentaba más tarde frente a Hongsheim: «Hans Driesch fue alguien con quien mi esposo simplemente no encontraba acceso alguno» (*WzG* 179-180). Sin duda no fue la procedencia de Driesch de la biología la que le molestaba a Weber, sino la tendencia romántica del vitalista. Driesch, adversario del darwinismo, se encontraba aislado dentro de las ciencias naturales de aquel entonces y no encarnaba la exactitud matemática que Weber apreciaba en dichas ciencias. No obstante, alrededor de 1913 comenzó a respetar a este biólogo y lo invitaba de vez en cuando, pero Driesch no se sentía realmente a gusto en el círculo weberiano y el estilo que allí se practicaba le pareció rimbombante.[71]

Poco después de su llegada a Heidelberg Alfred Weber se puso de acuerdo con su hermano Max acerca de un proyecto común sobre el trabajo industrial que versaría sobre las exigencias físicas y psíquicas que el trabajo industrial planteaba a los obreros y las repercusiones que tenía en la personalidad de los trabajadores. La Asociación para la Política Social hizo suyo este proyecto, autorizó un crédito de 10 000 marcos para él, y encomendó su realización a un comité conformado por Herkner, Schmoller y Alfred Weber.[72] Max Weber, por consiguiente, no tenía ninguna responsabilidad personal, y al igual que en otros casos durante aquellos años, es posible que se hubiese rehusado a asumirla.

No obstante, y a pesar de que la idea del proyecto había sido de Alfred, Max llevó a cabo en torno al mismo una

actividad de escritorio que rebasó con mucho a la de los miembros del comité. En primer lugar, escribió una extensa «introducción metodológica», desarrollando una infinidad de preguntas y criterios y suscitando la visión de una *big science* sociológica. Como si eso no bastara, redactó un estudio adicional, *no* directamente motivado por la encuesta de la asociación (I/11, 48) con el título *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit [Sobre la psicofísica del trabajo industrial]*, que creció hasta alcanzar el tamaño de un libro y extendió y complicó mucho más el espectro de los puntos de vista que debían tomarse en cuenta en la investigación. Un observador actual no puede menos que pensar en la frecuente impostura intelectual que se observa a menudo en las solicitudes para grandes proyectos, cultura que en aquel entonces aún estaba en pañales. Las cuestiones preliminares llegan a un extremo que amenazan con aplastar y desalentar la investigación propiamente dicha.

De hecho, jamás se dio una investigación que hubiera respondido siquiera aproximadamente a esta imponente obertura, a pesar de que en el marco de este proyecto aparecieron siete volúmenes hasta 1915 (I/11, 19). La devolución de los cuestionarios fue insatisfactoria. El proyecto no tuvo resonancia favorable ni entre los trabajadores ni entre los patrones. Durante los primeros años fue ante todo Marie Bernays quien, con su estudio expedito sobre las trabajadoras en la fábrica de hilados de Gladbach, salvó a ese proyecto de un vergonzoso fracaso.[73] Fama mucho mayor alcanzó, incluso en el ambiente científico, el estudio que efectuó por iniciativa propia, en la misma época y sobre el mismo tema, el escritor y estudioso simpatizante con la socialdemocracia Adolf Levenstein, muerto en 1942 en Theresienstadt. Este trabajo, realizado con más simpatía que método, por lo que Max Weber, pese a todos sus méritos, lo

califica de desastrosamente diletante (II/11, 17-18, 381 y ss.), constituye hasta hoy un filón incomparable de testimonios auténticos de la conciencia obrera durante el Imperio alemán. En este sentido su valor documental es muy superior a la encuesta de la Asociación para la Política Social, puesto que los trabajadores se mostraron mucho más comunicativos frente a un «camarada» como Levenstein que al contestar los cuestionarios de los investigadores.[74] Aun así, la *Psicofísica* de Weber le dio algunos impulsos a la naciente ciencia laboral durante la República de Weimar, entre otras cosas declarando inútiles los experimentos de laboratorio en la materia e insistiendo en averiguar los efectos reales del trabajo sobre el obrero en la cotidianeidad fabril.[75]

¿Para qué La psicofísica?

¿Por qué le dedicó Max Weber tanto esfuerzo innecesario a los trabajos preliminares del proyecto de la Asociación para la Política Social, que en realidad ni era asunto *suyo*? En marzo de 1909 se queja ante Friedrich Naumann de que su «cerebro maltratado» por los fuertes remedios para dormir de momento sólo le servía para «cálculos sobre psicofísica del trabajo y cosas similares» (II/6, 85). Pero ¿para qué le daba tanto vuelo a la *psicofísica*, si para él no era más que algo secundario? Al igual que sus otros estudios metodológicos, tiene algo de autotortura sistemática a lo largo de la cual sólo rara vez se da un punto culminante que libera las tensiones. A finales de 1909 se lamenta ante la esposa de Robert Michels de una «absoluta falta de *gusto* por el trabajo […] después de que acabo de completar esta cosa abominable sobre la "psicofísica laboral", *apenas* como un *primer* intento» (II/6, 347).

Si el tema del *gusto por el trabajo* en la *Psicofísica* de Weber no tiene ni remotamente el peso que posee en los estudios de

Herkner sobre el trabajo industrial, esto puede reflejar también su propia incapacidad de aquel entonces de sentir placer por el trabajo. En su ensayo no es el gusto por el trabajo, sino en todo caso el hábito, el que vuelve soportable la existencia del trabajador industrial. En el Congreso de la Asociación para la Política Social de Viena, en 1909, llega, frente a Herkner, a la «conclusión aterradora» para un político social, que busca precisamente el aumento de la dicha de los hombres, de «que cada clase salarial ascendente presenta un porcentaje menor de trabajadores contentos con su trabajo profesional». Entre los trabajadores textiles que conoce de Oerlinghausen, según él el porcentaje de los satisfechos «podría bajar simplemente a cero» (*S* 423). En la *Psicofísica* no se trata de felicidad, sino sólo de sobrevivir en condiciones de dignidad humana.

El concepto mismo de *psicofísica* resulta poco menos que escandaloso si se lo compara con la imagen weberiana usual, ya que implica un vínculo indisoluble entre la constitución mental y física del trabajador industrial y un programa de investigación correspondiente, que incluye estudios fisiológicos. Con eso se abre al naturalismo una ancha puerta de acceso a las ciencias sociales. Esta versión fisiológica del naturalismo le pareció excesiva incluso a alguien como Haeckel.[76] El término *psicofísica* se debe a Gustav Theodor Fechner (1801-1887), el fundador de la psicología experimental—tan mal vista por Weber—quien con su obra en dos tomos *Elemente der Psychophysik [Elementos de psicofísica]* (1860) pretendió fundar una «doctrina natural exacta» del alma humana, pero al mismo tiempo profesaba una fe panteísta de la animación generalizada (*Allbeseeltheit*) de la naturaleza.[77]

En tiempos de Weber, Fechner había ganado renombre por

su así llamada *ley fundamental de la psicofísica*, según la cual un estímulo sólo genera una sensación cuando pasa de cierto umbral, y las sensaciones crecen en progresión aritmética ante un incremento del estímulo en progresión geométrica, hasta cierto límite, más allá del cual ya no aumentan. En 1908, cuando trabajaba en la *Psicofísica*, Weber defendió a la escuela austriaca de la utilidad marginal contra la imputación de Brentano de que la misma ofrecía meramente una variante económica de la «ley fundamental de la psicofísica» de Fechner, suplantando las curvas de los estímulos psiconerviosos por aquellas correspondientes a las necesidades económicas (II/5, 578-579). Con una ironía drástica ridiculiza la comparación; sería bastante cuestionable que la «satisfacción» de «necesidades» usuales del mercado se realizase en idéntica progresión que la percepción de estímulos según Fechner, si se piensa en la «progresión de la "saturación" con floreros de Tiffany, papel higiénico, longaniza, ediciones de autores clásicos, prostitutas, asistencia médica o sacerdotal, etc.» (W*L* 390). Le da vuelo al ingenio pensando cómo el dinero iguala necesidades absolutamente heterogéneas y convierte cualquier calidad en cantidad. Esto, no obstante, no debe entenderse como crítica a la escuela austriaca de la utilidad marginal; Weber acota, por el contrario, que «bajo las condiciones de vida actuales», «estratos cada vez más extensos de la humanidad» se aproximan al *homo oeconomicus* que presupone dicha escuela (W*L* 395).

Cabría pensar que para Weber la «psicofísica» en realidad debió ser una abominación. También la lectura de Hellpach tuvo que haberle infundido sospechas contra este concepto, porque para Hellpach, quien durante muchos años fuera el informante principal de Weber en materia de psicología y psiquiatría, el «método psicofísico» equivalía a la «infancia de

la psicología experimental» y «decididamente no [había] una ciencia de lo psicofísico».[78] Este neurólogo tendía a alejar su especialidad de la fisiología y acercarla a las ciencias de la cultura, que le atraían más, un interés en el cual coincidió durante algún tiempo con Weber. Pero éste, a la larga, no quedó satisfecho con un culturalismo unilateral. Probablemente con razón, Marianne Weber ve en la *Psicofísica* una suerte de contrapunto de *La ética protestante*: «Allí había estudiado de qué manera aquellos tipos al servicio del capitalismo moderno habían sido marcados por aspectos espirituales, mientras que ahora se trataba de investigar su dependencia de la forma técnica del trabajo» (*L* 370). Y ello a pesar de que Weber no tenía en mente ninguna teoría, ninguna conclusión contundente. Da la impresión de que simplemente sintió curiosidad y quiso aprender algo nuevo; también eso es parte de la manera weberiana de practicar la ciencia. Weber incluso empleó el término «psicofísica» sin las comillas a las que normalmente era tan proclive.

A lo largo de muchas páginas de la *Psicofísica* Weber se refiere frecuentemente y con gran respeto[79] a Kraepelin y a la escuela de éste—en total nada menos que 92 veces—a pesar de que esta eminencia de la psiquiatría, que conocía muy bien a Weber y lo había diagnosticado en su época de enfermedad, jamás devolvió estos inusitados cumplidos weberianos. Kraepelin trabajaba con métodos de las ciencias naturales y su psiquiatría se basaba en la inseparabilidad de cuerpo y alma. La psicología vista exclusivamente como ciencia del alma nunca dejó de ser un tema controvertido para Weber. Si bien es cierto que, siguiendo los pasos de Schmoller,[80] se especializó en la incorporación de enfoques psicológicos a la historia económica y de las religiones, reaccionaba irritado cuando observaba especulaciones psicológicas en otros investigadores—con particular vehemencia tratándose de

Karl Lamprecht—y hablaba de la *«schmollería» (Schmollerei)* «que suele trabajar con "psicología"» (II/5, 579).[81] En la discusión con la energética de Ostwald reclama en tono bastante pedante: «Que la "teoría" pura de nuestra disciplina no tiene nada en absoluto que ver con "psicología", eso lo sabe cualquier teórico instruido en métodos modernos (o más bien: *debería* saberlo)» (W*L* 413-414). El tono irritado denota al antiguo paciente que una y otra vez fue víctima de especulaciones psicológicas que no lo curaron. Tanto más asombra la importancia que le confiere, a pesar de todo, a la psiquiatría de Kraepelin, quien tampoco logró curarlo. Pero al subrayar el carácter de origen físico de la fatiga, que no se podía superar por un esfuerzo de la voluntad, Kraepelin era la mejor autoridad para neutralizar a Helene, quien torturaba a su hijo dándole a entender que recuperaría la capacidad de trabajo con sólo empeñar enérgicamente su voluntad.

La búsqueda de lo generalizable en la experiencia del sufrimiento propio

Basado en experimentos sobre la fatiga, Kraepelin—quien personalmente tenía inclinaciones budistas—tomaba muy en serio las frecuentes quejas de aquel entonces sobre la excesiva «carga escolar», y comentaba que lo único que salvaba al hombre moderno de la perturbación nerviosa era «nuestra dorada pereza».[82] Subrayaba que el agotamiento hacía presa de *toda* la persona y no podía superarse mediante ninguna alternancia de actividad mental y física. Con justa razón supone Sabine Frommer que «el interés de Max Weber en la investigación de Kraepelin sobre la fatiga no sólo tenía un aspecto científico sino también uno relacionado con la historia de su propia vida» (I/11, 26). Éste debe de haber sido el motivo primordial por el que Weber se aferró tanto a este

tema; desde el punto de vista de una mera estrategia científica ese esfuerzo era irracional.

Pero por experiencia propia Weber sabía demasiado bien que uno no debía darse por satisfecho demasiado fácilmente con el diagnóstico de «agotamiento». Al igual que su propia experiencia con la enfermedad, la *Psicofísica* está colmada de preguntas sin respuesta. ¿Fue en realidad él mismo una víctima del exceso de trabajo o este diagnóstico constituía, en parte, una mera versión oficial, tanto en su caso como en otros? En un pasaje lamenta que no se haya «investigado en absoluto la vida sexual de los trabajadores como factor que de ninguna manera era irrelevante en relación con su rendimiento en el trabajo», y en la nota a pie de la página incluso le parece «sorprendente que aún no se haya efectuado ninguna encuesta entre los médicos—de preferencia, naturalmente, a nivel internacional—que pudiese dar una idea de la frecuencia de cópula (en primer lugar marital, que sería el termómetro más importante) que podía considerarse normal bajo las diferentes condiciones étnicas, sociales, culturales y climáticas» (*S* 174). Cree seriamente que en esta materia se podría llegar con relativa facilidad a resultados claros y mundialmente válidos, ¡resultados que no existen hasta el día de hoy! Estos pasajes ponen en evidencia en qué grado—exagerado sin duda desde un punto de vista actual—Weber estaba dominado por ideas de determinismo natural, y que su lucha contra el naturalismo no era mucho más que combates en retirada frente a una fuerza superior percibida a menudo como dolorosa. También se aprecia que Weber no pensaba que cada persona tuviese su propia predisposición sexual, sino que la sexualidad estaba sujeta a reglas generales y que de hecho existía algo así como lo sexualmente «normal».

Sobre todo en la segunda parte de la *Psicofísica*, cuando se libera por fin de Kraepelin, tiene la oportunidad de poner en

juego sus relaciones familiares con la fábrica textil de Oerlinghausen, puesto que en un principio el interior de las fábricas se presentaba al investigador social como un mundo hermético, en el que sólo podía ingresar mediante contactos especiales. Para tal fin, en verano de 1908 Weber pasó varias semanas en Oerlinghausen a fin de formarse *in situ* una idea lo más concreta posible de los problemas metodológicos relacionados con un proyecto de gran envergadura sobre la *psicofísica* del trabajo industrial. En su intento de especializarse al máximo en la materia no escatimó detalles estadísticos (*L* 345). No obstante, a fin de cuentas las relaciones familiares weberianas sólo resultaron de limitada utilidad ante la persistente renuencia de los Weber de Oerlinghausen para que trascendieran al exterior detalles del ambiente empresarial interno. Cuando Weber volvió a viajar a Oerlinghausen, en mayo de 1909, en realidad en plan de descanso, según Marianne «tuvo tan terribles disgustos» «por todo tipo de diferencias con los primos de Oerlinghausen sobre lo que podía publicarse y lo que no […] que en cuanto a su salud en realidad no sirvió de nada».[83]

Al informar sobre sus experiencias, en 1911, en el Congreso de la Asociación para la Política Social en Nuremberg, Weber subraya que «sólo durante la propia y constante tarea de cálculo le vienen al investigador las ideas que necesita para interpretar las cifras y encontrar nuevos cuestionamientos» (*S* 425), declaración en favor del método inductivo. Describe este trabajo como tan sacrificado que sin duda no debe parecerle muy atractivo a potenciales colaboradores futuros. En términos generales, la *Psicofísica* se basa en la convicción de que por lo pronto no se requieren grandes teorías sino una percepción exacta y diferenciada, sometida a una evaluación metódicamente impecable. Weber, claro está, no se da por satisfecho con las puras cifras. Por el

contrario, el «verdadero encanto» del asunto empieza para él en el punto que apenas llega a tocar, donde la presentación pasa del «mero cálculo de cifras asentadas en libros, a menudo polivalentes y siempre abstractas, en el despacho, a la realidad del taller, para ver allí, cara a cara, al hombre viviente y a la máquina en constante movimiento» (*S* 232-233). He ahí una vez más el hambre weberiana de la realidad, el deseo de una historia concreta de la relación entre el hombre y la técnica.

Alfred Weber, sin embargo, se sentía insatisfecho con el resultado del sorprendente afán de su hermano en torno al proyecto iniciado por él mismo: «Mi interés, que ciertamente se refería al destino personal del trabajador, se vio […] contrariado y acallado por el planteamiento hecho por mi hermano […] Ahí todo se refiere a un análisis objetivo de la empresa en relación con los aspectos físicos y psíquicos de los trabajadores» (I/11, 54).[84] En efecto, Max Weber subrayó en su «introducción metodológica» que los problemas de la capacidad de rendimiento de los trabajadores bajo condiciones cambiantes «por supuesto debían verse desde el punto de vista de la *rentabilidad*» (*S* 23). En el Congreso de la Asociación para la Política Social de Nuremberg, en 1911, Herkner relata que los trabajadores encuestados «en su inmensa mayoría» se habrían mostrado «por entero negativos ante la encuesta»; de eso, según él, no había «la menor duda». El semanario socialdemócrata *Neue Zeit* habría «reclamado más respeto para la gente, menos crudeza científica».[85]

Pero Max Weber no era ningún Frederick W. Taylor; su *Psicofísica* no tenía la intención de detectar ninguna holgazanería secreta ni reservas ocultas de rendimiento entre los trabajadores. Según Weber, en el mundo laboral industrial se daban «frenos» en todas aquellas partes en que existía

solidaridad entre los trabajadores, pero no una organización sindical. Ésa sería, al fin y al cabo, «la manera en que los trabajadores conscientes y tenaces regatean y forcejean sin palabras sobre el precio de su trabajo» (*S* 156). Éste es uno de los pasajes más cautivadores de este ensayo, por lo demás a menudo fatigoso. Weber sabía por experiencia propia que aminorar el paso a tiempo es un imperativo de la autoconservación.

La «Introducción metodológica» cierra con un *crescendo* típicamente weberiano, señalando que «la estructura de ese peculiar "aparato" que la organización productiva de la gran industria "le ha puesto encima" a la población—una cita de Alfred Weber—ha cambiado la imagen espiritual del género humano hasta volverla casi irreconocible y seguirá cambiándola» (*S* 59, 60). Pero este proceso resulta difícil de investigar con métodos exactos, y lo que busca Weber es una exactitud casi propia de las ciencias naturales. La *Psicofísica* cierra sin conclusión, sin acorde final. En 1911 Weber subraya con toda dureza, dirigida especialmente contra Herkner, quien había ofrecido un informe preliminar variado y ameno de la encuesta, que si bien se hablaba mucho de «grandes resultados» de estas investigaciones […] de trabajos brillantes», todo esto, sin embargo, sería engañoso. «En cuanto a resultados definitivos, señores, no hay *absolutamente nada*.»[86]

Max contra Alfred. Agnosticismo contra vitalismo

En su época de crítica del conocimiento Weber busca su perfil en un agnosticismo decepcionante, en una actitud socrática de «sólo sé que no sé nada». En este sentido, su hermano Alfred era totalmente diferente; él no tenía problemas con presentar resultados en Nuremberg. Lo que

más llamó la atención fue su balance, que de manera algo menos tajante ya había planteado antes Heinrich Herkner: «A grandes rasgos, a los 40 años de edad el trabajador deja de ser un hombre plenamente aprovechable, altamente calificado y en buena y estrecha relación con maquinaria de rápido funcionamiento».[87] Richard Woldt, un experto socialdemócrata en taylorismo, recordaba esta constatación todavía 15 años más tarde como un «hallazgo terrible»: el acelerado ritmo de trabajo habría dado lugar a que en la mitad de su vida el trabajador fuese «considerado inservible».[88] En Nuremberg, en 1911, Herkner de inmediato suavizó la aseveración de Alfred Weber: la «poda» de los trabajadores de más de 40 años sólo se aplicaría en «algunas grandes empresas que calculan con extremo rigor y tienen tiempos de trabajo muy breves», por lo que no se debía generalizar.[89]

Alfred Weber, en cambio, siguió planteando despreocupadamente hipótesis efectistas, en las que no tenía empacho en mezclar datos con juicios de valor. Así, por ejemplo, la especialización daría lugar, en una medida totalmente innecesaria, a que el trabajador durante toda su vida realice siempre las mismas operaciones, que para Alfred Weber era «un destino de inmovilidad y consumo del peor tipo». Se habría constatado que en casos típicos los trabajadores quedarían ligados no sólo a la misma localidad, sino a la misma empresa. «Algo desolador, a mi manera de ver.»[90] Poco antes había lamentado la fluctuación en la existencia de los obreros, cuando de pronto deplora el factor estático, sin preguntarse si éste acaso no le daba al trabajador algo del tan ansiado sentimiento de seguridad. Aboga en favor de que se le imponga formalmente a la gran industria la obligación de hacer pasar «a los obreros por diversos tipos de trabajos», a pesar de que sabe que muchos trabajadores no

estarían encantados con semejantes cambios y que incluso, a veces, «el cobrador del tranvía ni siquiera quiere llegar a ser conductor, de tanto que se ha acostumbrado a perforar boletos».

Alfred Weber evalúa la existencia del obrero desde el ideal vitalista de la vida plena: «He valorado el destino profesional a partir de determinados instintos naturales […] los instintos de la repercusión de la energía vital, tal como simplemente existen por naturaleza». Debería lograrse «que el ritmo de la vida y el destino profesional transcurran de manera más paralela de lo que suele ocurrir hoy en día»; sólo así «estaremos en condiciones de restablecer físicamente en los trabajadores la salud propia de la energía vital, hablando en términos médicos».[91] Pero ¿qué significa en concreto adecuar el destino profesional al ritmo de la vida? Y ¿será posible que los catedráticos, basados en una teoría determinada, les impongan órdenes a la gran industria y a los trabajadores, que revolucionen todo el funcionamiento económico y del trabajo? Ante estos escenarios no deja uno de sentir comprensión por la irritación de Max Weber ante el naturalismo de su hermano. Es probable que Sabine Frommer tenga razón al señalar que las constantes maniobras de frenado de Max Weber en la «Introducción metodológica» y en la *Psicofísica* no son más que una especie de boxeo de sombra con su hermano (I/11, 52 y ss.), cuya despreocupación tiene algo de provocador, y no sólo para un Max Weber. Éste le escribió a Gruhle que sabía perfectamente que su *Psicofísica* era «"diletante" en el más alto sentido de la palabra»; pero «dicho entre nos», se habría tomado la molestia «*entre otras cosas*» para demostrarle a su hermano las «*grandes (y* probablemente insuperables) dificultades para acercarse por este camino al problema de la *transmisión hereditaria*» (II/5, 675).

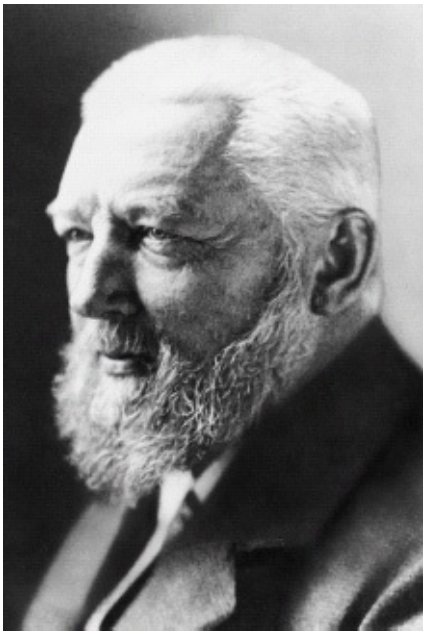
No obstante, resulta poco creíble que Max Weber emprendiese semejante esfuerzo sólo para desconcertar a su hermano, sobre todo dado que por aquel entonces ambos solían presentarse en la Asociación para la Política Social con tal elocuencia como Dioscuros belicosos que Schmoller propuso, en son de broma, que se limitase a un total de 59 minutos el tiempo en que ambos pudieran hablar. Basado en sus propias experiencias de enfermedad y psiquiatría, así como con la fábrica de Oerlinghausen, Max Weber también debe de haber abrigado la esperanza de avanzar al menos un poco en la gran interrogante acerca de cómo el mundo laboral de la industria moderna exigía en exceso a la naturaleza humana y la modificaba, aun cuando siempre acababa enredándose en dificultades metodológicas. Había vivido en carne propia el hecho de que existen leyes de la naturaleza humana, tal vez no de índole general, pero al menos sí de carácter individual o atribuibles a determinado tipo de ser humano. «En lo particular, repetidas veces nos hemos topado con la idiosincrasia individual, incluso se puede decir que ésta se impone a cada paso», escribe en el resumen final sobre las curvas de rendimiento y fatiga, que mostraban una evolución notoriamente típica, si no en términos generales, al menos para cada individuo (*S* 241). Más allá de ello existirían también reglas generales: «A un esfuerzo muy intenso» le seguiría—tal vez no de inmediato, sino después de cierto tiempo—«casi siempre» un «colapso» (*S* 142). Weber creía saber por experiencia propia que el cuerpo tiene sus propias reglas férreas que no se pueden engañar más que pasajeramente y mediante un esfuerzo superior. Pese a todos los argumentos metodológicos, a él le parece más que evidente que el sinfín de quejas sobre el creciente nerviosismo a causa del estrés cada vez mayor no constituía meramente una lamentación de moda, sino que tenía un meollo de razón.

Por más que la mecanización implica un alivio para los músculos, los hallazgos de todos los estudios coinciden—según Weber—en que el moderno mundo laboral conlleva una «carga creciente para el sistema nervioso central» (*S* 122-123). Esta aseveración adquiere tanto mayor peso si se la ve en medio de la larga lista de cuestiones pendientes presentada por Weber.[92]

Max Weber contra Wilhelm Ostwald: variedad viviente de la naturaleza contra el reduccionismo naturalista

El punto culminante y final de la disputa weberiana con el naturalismo, que después de una larga evolución, en ocasiones tan trabajosa y forzada, finalmente desemboca en una brillante polémica e incluso en gracia burlesca, consiste en el artículo sobre las «"Energetische" Kulturtheorien» [«Teorías culturales "energéticas"»] de Ostwald, aparecido en 1909. El químico Wilhelm Ostwald (1853-1932), a quien Weber conocía personalmente desde el viaje a St. Louis en 1904, representaba para él un desafío de características especiales. También él se especializaba en traspasar límites interdisciplinarios, primero entre la química y la física y después también entre las ciencias naturales y las humanidades, sirviéndose de la palabra mágica «energía». También él se había visto motivado por un colapso psicosomático—en 1895, a la edad de tan sólo 42 años—a retirarse del quehacer académico normal y emprender caminos no convencionales. La «energía» se convirtió para él no sólo en la base de una quimicofísica, sino también del manejo de su trauma personal.[93] Donde quiera que fuese, en la tecnología, la política o la conducción de la vida, encontraba el principio del progreso en un manejo económico de la energía. En 1911 proclamó en uno de sus

«sermones dominicales monistas» su anatema contra todos aquellos que exigen una «rigurosa separación […] entre erudición y vida»: «La vida misma pasa por encima de ellos y los repele como formas ya no realmente viables de un nivel evolutivo inferior». La verdadera ciencia sería una «ciencia alegre» que, gracias a un genuino amor a la verdad, armonizaba al hombre consigo mismo.[94]



Wilhelm Ostwald, foto de 1909.

Ostwald, si bien era un adversario prominente, ofrecía superficies de ataque fáciles de reconocer. En el mismo año de 1909 en que Weber planteó su ajuste de cuentas con la «energética» Ostwald recibió el premio Nobel de química, pero ya hacía tiempo que había quedado marginado dentro de su mismo gremio. A cualquier investigador de las ciencias naturales exactas le resultaba abominable la forma en que Ostwald entremezclaba sin vacilar una docena de diferentes conceptos de energía.[95] Weber se percató de que contra él no sólo podía movilizar la crítica del conocimiento de Kant y las ciencias sociales, sino también las ciencias naturales. Por más

que a los hombres de letras Ostwald pudiera parecerles un materialista, él mismo se había distanciado del materialismo, y la manera en que creía[96] en la materialización de la energía en ocasiones hacía pensar penosamente en el espiritismo en boga en aquel entonces.

El ataque weberiano contra Ostwald de ninguna manera se centró en cualquier elemento natural en las humanidades, sino que consistió más bien en una impresionante defensa de la percepción de la amplia variedad de la naturaleza frente a una naturaleza abstracta y definida en términos dogmáticos. Ostwald aborrecía el predominio de la enseñanza de idiomas en las escuelas superiores, considerándolo un desperdicio insensato de energía intelectual, y adoptó la promoción de la lengua mundial artificial del esperanto como una de sus tareas vitales;[97] Weber, en cambio, manifestó su horror por el «desplazamiento de las lenguas naturales» y alabó el «significado creativo precisamente de la a veces tan incómoda polisemia de las estructuras lingüísticas que se han desarrollado naturalmente» (419). Se mofaba de aquella incultura brutal que surge al eliminar criterios culturales de valor: «La cantidad máxima de transformación de energía por metro cuadrado de lienzo se logra al pintar cuadros de explosiones o batallas navales» (W*L* 416). Eso no era juego limpio, puesto que Ostwald consideraba que el progreso consistía precisamente en economizar energía y no en una «transformación máxima de energía» y, a diferencia de Weber, rechazaba la guerra y el duelo como desperdicio condenable de energía.

En mayo de 1909 Weber le escribió a Herkner que la «sociología energética» de Ostwald le causaba «horror» (II/6, 116). Sus objeciones contra él no eran sólo de carácter objetivo. En su crítica contra la energética se burlaba de que,

en términos de aquél, sólo sería congruente colgar sin consideraciones a «jubilados, pero también a filólogos, historiadores y otros gandules que no mejoran la relación de calidad energética», y no sólo castrarlos, como Ostwald había recomendado con respecto a los «portadores de instintos asesinos» (W*L* 420-421). No obstante, sabe perfectamente que tales instintos sanguinarios eran del todo ajenos a Ostwald. Él mismo constata que éste, al hablar de «igualdad ante la ley», se movía sobre una base, no energética, sino del derecho natural (W*L* 421).

En más de una ocasión la polémica weberiana contra Ostwald permite reconocer que Weber era mucho más leído en ciencias naturales de lo que se espera comúnmente de un sociólogo, una prueba más de que le atraía tender puentes entre las ciencias humanas y las naturales. Así, por ejemplo, le quedaba claro que el principio de la conservación de la energía contenía un elemento de construcción y no era mero resultado de experimentos físicos (W*L* 117 n.). A ratos intentó incluso esgrimir contra Ostwald argumentos propios de las ciencias naturales, al señalar que el consumo de recursos naturales no regenerables podría ser más preocupante de lo que quería aceptar Ostwald al confiar con pleno optimismo en la sobreabundancia de energía solar y la futura transformación directa de ésta en electricidad (W*L* 408 y ss.).

Al final resulta sorprendente que, a pesar de la fruición excesiva con que hace escarnio de él, Weber, en el fondo, tiene cierta simpatía por el químico:

> Sin perjuicio de la más desconsiderada crítica de todos aquellos incontables deslices grotescos […] Ostwald es y sigue siendo un espíritu cuyo refrescante entusiasmo, al igual que su sensibilidad para los problemas modernos, ajena a toda rigidez dogmática, deberían ser motivo para que cualquiera disfrute trabajar junto con él en el gran campo de los problemas de la «técnica y la cultura» […] De los errores de grandes eruditos a menudo se aprende más que de los aciertos de quienes son ceros a la izquierda. [W*L* 425.]

Además, estaría «muy bien» prestar atención a «cómo van

evolucionando los balances energéticos físicos y químicos de procesos de desarrollo técnicos y económicos» (W*L* 423). Pero eso es algo que no puede hacer el sociólogo. En el fondo parecería que a Weber le hubiera gustado contar como interlocutor con un intelectual como Ostwald; pero al químico no se le cruzó por la mente ponerse de acuerdo con Weber después de tantas asperezas.

[1] F. Tenbruck, *Das Werk Max Webers*, p. 55.

[2] Marianne a Max Weber, 5 de enero de 1903.

[3] El trabajo parece haber provenido de un impulso externo, pero éste se desconoce hasta el día de hoy. (W. Hennis, *Weber und Thukydides*, p. 38 n.)

[4] F. Tenbruck, *Das Werk Max Webers*, p. 11. «El texto y el lenguaje del ensayo muestran […] algo artificialmente sofisticado y demasiado elaborado», que indica un «estudio largo y forzado de un objeto improductivo que no le era afín al autor». «Pues es simple y evidentemente falso que en el ensayo sobre Roscher aparezca alguna nueva perspectiva.» W. Hennis, *Max Weber und Thukydides*, p. 41: la crítica de Weber a Rocher y Knies no nos dice «prácticamente nada» acerca de estos dos economistas políticos. «El ensayo es el resultado del esfuerzo penoso de un hombre todavía enfermo, que únicamente utiliza a Roscher para demostrar con él sus "capacidades críticas".»

[5] F. Tenbruck, *Das Werk Max Webers*, p. 26.

[6] Karl Gustav Adolph Knies, *Die Statistik als selbstständige Wissenschaft. Zur Lösung des Wirrsals in der Theorie und der Praxis dieser Wissenschaft.*

[7] Como destacó Knut Borchardt (al autor el 27 de marzo de 2003), esta crítica estaba alejada de la realidad. «Sombart era un especulador salvaje, Spiethoff de ninguna manera era un mero coleccionador de datos, Salin tampoco, Adolf Weber tampoco.»

[8] Cf. W*L* 20: «Para él las leyes […] últimas y superiores de los acontecimientos *son*, pues, "pensamientos de Dios", las leyes naturales son sus disposiciones». *Ibid.,* 30, aunque para Roscher el ser humano estaba dominado por el interés personal, «además, también, por otro impulso más amplio: el "amor a Dios"».

[9] W. Hennis, *Max Webers Fragestellung*, p. 161. No obstante, Werner Gephart (*Handeln und Kultur. Vielfalt und Einheit der Kulturwissenschaften im Werk Max Webers*, p. 40 n.) opina que Hennis «sobrevaloró por completo» la influencia de Knies sobre Weber.

[10] W. Hennis, *Max Webers Fragestellung*, pp. 160-161.

[11] Así reza el lema de Meinecke: el surgimiento del heroísmo (1936).

[12] H. H. Nau, *Der Werturteilsstreit*, p. 186.

[13] Johannes Winckelmann, *Max Webers hinterlassenes Hauptwerk: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Entstehung und gedanklicher Aufbau*, p. 166.

[14] H. H. Nau, *Der Werturteilsstreit*, p. 186.

[15] Heinrich Rickert, «Lebenswerte und Kulturwerte», en Heinrich Rickert, *Philosophische Aufsätze*, p. 40.

[16] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, 10 de abril de 1905.

[17] Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten und kleinere Abhandlungen*, p. 126.

[18] Citado en Igor S. Kon, *op. cit*., p. 123.

[19] De manera similar se expresa Friedrich Meinecke en sus memorias (*Strassburg—Freiburg—Berlin*, p. 49): «Pero en los años alrededor de 1900 Rickert desarrolló los fértiles pensamientos de su maestro [Windelband] hasta convertirlos en una grande y lógica obra de arte, que por largo tiempo fungió también como el baluarte de la vida propia del espíritu creador en medio de las férreas relaciones causales de la naturaleza».

[20] Paul Hensel, *Sein Leben in seinen Briefen*, p. 404.

[21] «Igual que Schmoller, un genio universal, Weber pretende abarcar lo más posible, aprehender la economía en sus conexiones con todos los demás fenómenos sociales, políticos, religiosos, pero al mismo tiempo también con los numerosos fenómenos técnicos y de las ciencias naturales.» E. Hanke, en E. Hanke y W. J. Mommsen, *op. cit*., p. 37.

[22] Peter-Ulrich Merz, *Max Weber und Heinrich Rickert. Die erkenntniskritischen Grundlagen der verstehenden Soziologie*, reúne todas las pruebas y las reflexiones que hablan a favor del hecho de que Rickert desempeñara un papel fundamental para Weber, sin ocuparse por ello de la relación humana de éste con el filósofo. Hennis sostiene la «tesis de la muy reducida importancia de Rickert para Weber», y Lawrence A. Scaff se ha sumado a este punto de vista, aunque con más reservas. (Hennis, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*.)

[23] En la primavera de 1902, durante los primeros indicios de una recién recuperada capacidad para trabajar, Weber le escribió a Marianne desde Florencia acerca del libro de Rickert *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung [Los límites de la formación de conceptos en las ciencias naturales*]: «Es *muy* bueno, en gran parte encuentro ahí lo que yo mismo había pensado, aun cuando en una forma no

elaborada lógicamente. Tengo reservas contra la terminología» (*L* 273). La propia Marianne había sido, de cuando en cuando, «aplicada alumna» de Rickert (*L* 216).

[24] Heinrich Rickert, *Philosophische Aufsätze*, p. 360.

[25] Así lo entendió por lo menos George W. F. Hallgarten (*Dämonen oder Retter? Eine kurze Geschichte der Diktatur seit 600 v. Chr.*, p. 274), quien lo oyó cuando era estudiante; y el investigador rickertiano Rainer A. Bast confirma que lo entendió correctamente.

[26] Helmuth Plessner, *Gesammelte Schriften* v: *Macht und menschliche Natur*.

[27] W. Hennis, *Max Webers Fragestellung*, p. 186.

[28] Marianne a Helene Weber, 7 de diciembre de 1903.

[29] H. Glockner, *op. cit.*, p. 16.

[30] K. C. Köhnke, *Entstehung und Aufstiegdes Neokantianismus*, pp. 342 y ss.

[31] *Ibid.*, pp. 421, 426; Andrea Germer, *Wissenschaft und Leben. Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches*, p. 130.

[32] H. Glockner, *op. cit.*, pp. 101-102.

[33] Harald Propach, «Ein Taufstein und vier Professoren. Die Evangelisten am Taufstein der Nicolaikirche zu Bielefeld», en Johannes Altenberend (comp.), *Kloster—Stadt—Region. Festschrift für Heinrich Rüthing*, pp. 393 y ss.

[34] J. y O. Radkau, *Praxis der Geschichtswissenschaft*, pp. 116-117.

[35] Los versos son una cita de Goethe, *Fausti*, VV. 1085-1088.

[36] *Cf.* Uta Gerhardt, *Idealtypus. Zur methodischen Begründung der modernen Soziologie*, donde en casi 500 páginas se establece una relación con Simmel.

[37] Friedrich Tenbruck, *Das Werk Max Webers*, p. 48.

[38] W. Hennis, *Max Weber und Thukydides*, p. 65.

[39] W. Hennis (*Max Weber und Thukydides*, p. 65) supone que Weber derivó el tipo ideal del *homo oeconomicus* de la escuela de la utilidad marginal de Menger. Sin embargo, bien pudo haberse referido a Schmoller; *cf.* G. Schmoller, *Grundriss der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, primera parte, pp. 106 y ss, sobre las «típicas series y formas». Todas las «teorías de economía política», según Schmoller, se remiten «a la recopilación de los procesos típicos». «Es una nueva idea errónea negar estas regularidades y declarar que todos los fenómenos de la vida social, económica e histórica son algo único, individual y especial» (Rickert). Injustamente se conserva hasta hoy el cliché que presenta a Schmoller como un coleccionista de datos, hostil a la teoría.

[40] GStA Nl. M. Weber, vol. 4, 28 de abril de 1905.

[41] Paul F. Lazarsfeld, «Wissenschaftslogik und empirische Sozialforschung», en Ernst Topitsch (comp.), *Logik der Sozialwissenschaften*, p. 39.

[42] Horst Baier, *Von der Erkenntnistheorie zur Wirklichkeitswissenschaft. Eine Studie über die Begründung der Soziologie bei Max Weber*, manuscrito para habilitación (posdoctorado), pp. 175-176.

[43] H. Ando, *op. cit.*, p. 605.

[44] E. Hanke, «Max Webers «Herrschaftssoziologie», p. 37; Wolfgang Schluchter, *Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt*, pp. 205-206, 233.

[45] Incluso un conocedor de Weber tan inteligente como Karl Löwith (*Gesammelte Abhandlungen*, pp. 62 y ss.)—uno de los pocos que se explayó más detalladamente acerca de la crítica de Weber sobre Stammler—tergiversa el punto cuando escribe que Weber había querido «referirse a la adopción y modificación de la concepción materialista de la historia». En realidad Weber quería referirse al *anti*-materialismo unilateral de Stammler. Sin embargo, esto es precisamente lo que no encaja en la imagen usual de Weber.

[46] Marianne a Max Weber, 5 de agosto de 1907.

[47] Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*, p. 670.

[48] *Ibid.*, pp. 165.173.

[*] *Skat*: un juego de cartas muy popular en Alemania. [T.]

[49] *Ibid.*, p. 673.

[50] L. Strauss, *op. cit.*, pp. 38-82.

[51] R. Stammler, *op. cit*., p. 169.

[52] Significativamente la obra más reciente y voluminosa acerca del derecho natural, escrita desde una perspectiva católica, apenas contiene estudios de caso que muestren cómo se trabaja en la práctica jurídica con el derecho natural: Johannes Messner, *Das Naturrecht* (¡950 páginas!). La obra, que se remite en diversas ocasiones a Max Weber, surgió en el exilio americano, durante la época nacionalsocialista, y es un intento por lograr la reconciliación entre el derecho católico natural y la economía liberal.

[53] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 6, columna 607.

[54] *Cf.* su colaboración a la edición conmemorativa para Weber: «Zur Soziologie der mittelalterlichen Scholastik. Die soziologische Bedeutung der nominalistischen Philosophie», en *EG* II, sobre todo pp. 195 y ss. En la p. 196 Honigsheim resalta que el espíritu del derecho natural en un principio fue «atomista», en el sentido de que sólo conocía personas naturales, no estados, como sujetos jurídicos.

[55] No obstante, también la posición de Jellinek con respecto al derecho natural era ambivalente y equívoca; al respecto, Klaus Kempter, *Die Jellineks*, p. 310, en el que Jellinek es considerado parte del positivismo.

[56] T. Heuss, *Friedrich Naumman*, p. 127.

[57] W. J. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, p. 116.

[58] Así, Weber descubre en la antigua China una tradición que legitima el asesinato del emperador en el caso de que éste desacate «el absoluto y divino derecho natural de la piedad por los antepasados»; entonces el emperador habría perdido su carisma y podría tratárselo como a cualquier persona (I/19, 178). No obstante, un «derecho natural divino e inalterable» en China sólo se limitaba al culto de los antepasados, por lo cual no había tenido ningún efecto progresivo y racionalizador sobre el derecho (I/19, 341). Todavía menos encuentra Weber en la antigua India todas las condiciones generales «que en Occidente dieron lugar al "derecho natural"» (I/20, 232).

[59] También Leo Strauss, a pesar de ser hoy un ídolo de los neoconservadores estadunidenses (Gerhard Spörl, «Die Leo-Konservativen», *Der Spiegel*, pp. 142-145), enfatiza el rasgo esencial antitradicionalista del derecho natural: «A través del descubrimiento de la naturaleza se le resta el sustento a lo tradicional». L. Strauss, *op. cit*., p. 94.

[60] Esto se pone especialmente de manifiesto cuando se comparan las declaraciones de Weber con la despectiva conclusión que Schmoller (*Grundriss der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, p. 84) le da a su capítulo sobre el derecho natural: «Pero desde el principio su debilidad radicó en el hecho de que elaboró su teoría basándose en frases muy abstractas y suposiciones ficticias, en que supone un abordaje demasiado superficial el hecho de poder comprender la esencia más íntima de la naturaleza, de la sociedad, de los fines de la razón del mundo y de la divinidad, para a partir de eso poder construir de manera deductiva el Estado y la economía política. El derecho natural era ahistórico y racionalista […]Se olvidaron demasiado pronto las abstracciones a través de las cuales se obtuvieron los fundamentos superiores, y las subsecuentes deducciones se volvieron huecas, falsas, en parte fantásticas».

[61] W. Köhler, *op. cit*., pp. 11-12, 225-226, 236 y ss.; Klaus Tanner, *Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamentalethische Untersuchung*, pp. 63 y ss.

[62] K. Tanner, *op. cit*., pp. 141 y ss.

[63] Franz Neumann, *Behemoth*, pp. 516, 513, 194; Rainer Erd, *Reform und Resignation. Gespräche über Franz L. Neumann*, pp. 69-70.

[64] T. Heuss, *Deutsche Gestalten*, p. 249.

[65] Franz Wieacker, *Privatgeschichte der Neuzeit*, p. 173.

[66] E. Demm, «Max und Alfred Weber im Verein für Sozialpolitik», en E. Demm, *Geist und Politik im 20. Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze zu Alfred Weber*, p. 72; por el contrario, Wolfgang Schluchter (*Psychophysics and Culture*, en Stephen Turner [comp.], *The Cambridge Companion to Weber*, pp. 59-80) enfatiza, con razón, la importancia sistemática de la psicofísica.

[67] M. J. Bonn, *So macht man Geschichte*, pp. 58 y ss.

[68] E. Demm, «Max und Alfred Weber», pp. 69-70.

[69] E. Demm, *Ein Liberaler in Kaiserreich und Republik*, pp. 61, 142-143. E. Demm, *Von der Weimarer Republik zur Bundesrepublik*, pp. 273-274. Según Demm, la sociología de la cultura de Alfred Weber le debe «sobremanera» a Driesch. Pero como Demm considera que ésta no es una influencia científica, sólo la menciona esporádicamente. Sobre la posición de Driesch en la historia de la ciencia *cf.* Wilhelm Windelband y Heinz Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, pp. 596-597; Ernst Mayr, *Die Entwick-*

lung der biologischen Gedankenwelt, p. 43; Werner Leibbrand, *Romantische Medizin*, pp. 25 y ss.

[70] Hans Driesch, *Lebenserinnerungen*, p. 130.

[71] *Ibid.*, p. 149; II/8, 212; *WuZ* 31: Helmuth Plessner relata cómo fue invitado al círculo weberiano por recomendación de Driesch. Pero Driesch mismo observó: «A Weber le parezco sospechoso, no tiene una buena opinión de la filosofía natural».

[72] *AWG*, vol. 5, p. 438.

[73] *AWG*, vol. 5, p. 447.

[74] Adolf Levenstein, *Die Arbeiterfrage. Mit besonderer Berücksichtigung der sozialpsychologischen Seite des modernen Grossbetriebes und der psycho-physischen Einwirkungen auf die Arbeiter*. Al respecto Demm, «Max und Alfred Weber», pp. 75-76. Gracias al hecho de que Levenstein *no* trabajó con cuestionarios rigurosos y formales, sino que animó a los obreros a que se desahogaran y escribieran lo que pensaban, sus resultados conservan hasta hoy su valor especial de fuente primaria. Pero el que prescindiese de rigurosas formalidades no implica de ninguna manera que el estudio no haya producido resultados claros, con nuevas aportaciones. En la obra canónica de Gerhard A. Ritter y Klaus Tenfelde, *Arbeiter im Deutschen Kaiserreich 1871 bis 1914*, sólo se cita repetidas veces el estudio de Levenstein—por ejemplo, respecto al evidente anhelo incluso de los obreros socialdemócratas por huir del medio proletario (p. 667)—, y no la investigación realizada al mismo tiempo por la Asociación para la Política Social.

[75] Irene Raehlmann, *Interdisziplinäre Arbeitswissenschaft in der Weimarer Republik*, pp. 78 y ss., 82-83.

[76] E. Hackel, *Die Welträtsel*, pp. 132-133.

[77] I/11, 21-22. Henry F. Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewussten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie*, esp. pp. 304-309. Es digna de lectura la comprensiva biografía sobre Fechner escrita por uno de los primeros autores alemanes de ciencia ficción, Kurd Lasswitz, *Gustav Theodor Fechner*.

[78] W. Hellpach, *Grundlinien einer Psychologie der Hysterie*, p. 120.

[79] II/5, 684, 21 de octubre de 1908 a Hans Gruhle, alumno de Kraepelin: «Una "crítica" a Kraepelin que saliera de mi boca "sería un absurdo absoluto"». ¿De verdad? El propio Gruhle caracterizaría tiempo después a su director de tesis doctoral como *self made man*, que «de ninguna manera reflexionaba acerca de su procedimiento metodológico». S. Frommer, «Bezüge zu experimenteller Psychologie», p. 244.

[80] G. von Schmoller, *Grundriss der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, p. 108: «La psicología es para nosotros la clave de todas las ciencias humanas, y también de la economía nacional».

[81] *Cf.* también II/6, 749; *WuZ* 189 y ss.

[82] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, pp. 315 y ss.

[83] Marianne a Helene Weber, 11 de mayo de 1909.

[84] E. Demm, «Max und Alfred Weber», p. 72, está de acuerdo con este parecer de Alfred Weber.

[85] *Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik in Nürnberg 1911*, p. 121.

[86] *Ibid.*, p. 190.

[87] *Ibid.*, p. 149; H. Herkner, *ibid.*, p. 127: «Así pues, en la vida del obrero calificado existe un punto crítico, un momento crucial […] Si para su cuadragésimo año de vida no ha logrado ascender, será difícil evitar un descenso paulatino».

[88] Richard Woldt, *Die Arbeitswelt der Technik*, p. 187; J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, p. 220.

[89] *Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik in Nürnberg 1911*, p. 200.

[90] *Ibid.*, p. 152 = *AWG*, vol. 5, p. 453.

[91] *Ibid.*, pp. 454-456.

[92] Weber ponía en duda incluso la creciente carga nerviosa provocada por el ruido de las máquinas en las fábricas: «El efecto desgastante para los nervios provocado por el «"ruido de las máquinas"» en las fábricas textiles—ya de suyo tan problemático en su gravedad y tan discutido entre los médicos—no puede superar y quizá ni siquiera alcanzar el espectáculo infernal de los viejos telares de mano». En esto resulta interesante constatar que Weber sólo ve en el ruido el lastre objetivo, no el subjetivo; considera menos molesto el ruido que uno mismo provoca que el ruido al que se ve expuesto de manera involuntaria.

[93] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, pp. 243 y ss.

[94] W. Ostwald, *Warum sind wir Monisten? Monistische Sonntagspredigten*, núm. 1 (2 de abril de 1911), hoja volante en posesión del autor.

[95] R. Chickering, *Karl Lamprecht*, p. 296.

[96] Louise Schon-Schütte, *Karl Lamprecht*, p. 79.

[97] W. Ostwald, «Die internationale Hilfssprache und das Esperanto», en W. Ostwald, *Die Forderung des Tages*, pp. 458-480, y otros artículos en el mismo tenor, que muestran el gran compromiso con el que perseguía este objetivo.

Raigambre renovada y nuevos entornos

¿Solitario como el rinoceronte? La dependencia weberiana de su entorno

«Caminar solitario como el rinoceronte», tal sería el camino del iluminado, cita Weber de un «poema famoso» de Buda (I/20, 333-334), y también provisto de una gruesa epidermis—como el rinoceronte—que proteja contra el sentimentalismo. Ante la imagen del paquidermo que trota solitario se piensa en el propio Weber. Pero ¿fue la soledad y el aislarse de las emociones también *su* camino hacia la iluminación? Rosenstock-Huessy comenta que si bien los pensadores abstractos consideraban que el «soliloquio era algo mejor que el diálogo», esto era un gran error; «Pensar es la elaboración previa y posterior de hablar».[1] La soledad del pensador solitario es mera apariencia; pensar necesariamente requiere destinatarios, sean éstos reales o imaginarios.

Parece que esto también tuvo vigencia para Max Weber y que él, de preferencia, veía ante su ojo interior no sólo un «público» abstracto, sino un círculo de personas reales. Para entenderlo, hay que imaginarse a sus destinatarios, tanto los reales como los imaginarios. Al escuchar tras la puerta de su estudio, Marianne y Eduard Baumgarten oían debates acalorados con un interlocutor imaginario, en los que hacía

pausas, como esperando una respuesta, a la que replicaba con renovada intensidad.[2] Si bien él mismo se experimentaba como individualista autocontrolado, muchos de sus trabajos surgieron a partir de impulsos externos. Por su misma naturaleza, era más orador que escritor. Según observó Marianne (I/16, 92), se expresaba mejor por escrito cuando previamente había formulado sus ideas en forma oral. Gran parte de las citas más destacadas de Weber provienen de sus conferencias o de publicaciones hechas para un círculo determinado de destinatarios, mientras que a su vez mostraba curiosamente poco interés por los libros dirigidos a un público imaginario.

En la historia de las religiones Weber trabajó ante todo sobre grupos pequeños, vinculados por relaciones personales, y no tanto sobre las grandes Iglesias caracterizadas por el anonimato. Los profetas weberianos se situaban en un «campo religioso» abarcable con el cual interactuaban, según destaca Bourdieu.[3] En el *crescendo* hacia el final de «La ciencia como profesión» Weber señala que no es por azar que «hoy en día aquel pneuma profético que antaño atravesaba como fuego tempestuoso las grandes comunidades y las fundía en una sólida unión ya sólo pulsa en los círculos comunitarios más reducidos, entre persona y persona, *pianissimo*» (I/17, 110). Tampoco en la política es la masa la que Weber reconoce como actor, sino ante todo las pequeñas elites y las comunidades unidas por juramentos de fraternidad. Más tarde el mito de Weber se desarrolló en primer lugar en círculos limitados, y no entre el gran público.

La familia y los parientes, en general, tenían para Weber un significado mayor que para muchos otros eruditos, por más que para él esos lazos de sangre de ninguna manera iban siempre de la mano con sentimientos gratos. A consecuencia

de su colapso y su baja del servicio universitario, se vio remitido nuevamente a su esposa, madre y hermanos como personas de referencia, y el patrimonio familiar volvió a convertirse en la base material de su existencia. Marianne sintió en aquel entonces como si ella y Max hubiesen ido a parar a «una isla solitaria». «Porque ¿qué nos podían dar nuestros amigos e incluso nuestros más allegados? Al fin y al cabo, teníamos que cargar solos con la situación, perseverar solos y manejarla solos.»[4]

Durante años el matrimonio Weber consideró el trato con terceros como un riesgo para la salud de Max. Todavía a finales de 1901 Marianne celaba «como un mastín» de los visitantes y cuidaba que todos fueran llevados primero con ella;[5] aún en 1905 Max Weber le escribió a Hellpach que su estado de salud inestable lo marginaba «de todo trato social».[6] Durante otros cinco años más los Weber llevaron una existencia retraída, sin que Max sintiera la necesidad de mayor distracción humana y de participar en la famosa vida social académica del Heidelberg de aquel entonces. Así lo expresa al menos Marianne en una carta de 1906: «Max trabajó mucho y fue muy productivo, claro está, como siempre con un estilo de vida "apartado del mundo". Es un hombre maravillosamente contentadizo en lo que se refiere a nuestras diversiones y distracciones. Él tiene sus libros y adicionalmente acaso también me tiene a mí, y parece que no desea nada más».[7]

De ahí, sin embargo, no debe concluirse que el trato social no haya tenido ninguna importancia para él. Lo correcto sería más bien una lógica inversa: justamente porque se le dificultaba el trato social y porque no soportaba cualquier vida social, el tipo de vida social que los Weber sí cultivaban y fueron estructurando en su entorno se convirtió en un

elemento importante, *determinante* en su vida, a diferencia de aquella gente para la cual la sociabilidad es un elíxir de vida omnipresente y por lo tanto indefinido. Quien sufre depresiones sabe apreciar de manera muy especial el trato social que le brinda seguridad, y lo tiene presente aun cuando está solo.

En lo más profundo de la depresión, Weber está incapacitado para construir un entorno humano o siquiera para mantener en pie los contactos existentes. El mundo circundante le sale al encuentro como algo ajeno, y su propensión a los constantes viajes puede explicarse en parte como la necesidad de escapar de esa sensación de extrañeza y convertirla en una experiencia turística del mundo. El proceso de convalecencia y de recuperación de la productividad intelectual, en cambio, va de la mano con una renovada capacidad de estructurarse un entorno propio aun sin la incorporación a la universidad.

Por ese entonces, en Heidelberg difunde sus enseñanzas el barón báltico Jakob von Uexküll, quien afirma que cada ser viviente necesita su propio medio ambiente (*Umwelt*), que define como algo más individual que el «medio» de los sociólogos, y que el hombre en parte crea y amplía por sí mismo. También la biografía de Weber se puede comprender bajo este aspecto. El teólogo Harnack, quien conocía a Uexküll, se sintió inspirado por él para concebir «a toda la humanidad, por así decirlo, como un gigantesco arrecife coralino en el que los varones serían los brazos y las mujeres las ramificaciones finales».[8] Uexküll también les atribuyó a las mujeres un sentido especial en cuanto a la necesidad de cada ser humano de tener su propio medio ambiente para poder vivir.[9]

De hecho, a Marianne y a la red femenina de conexiones

estructurada por ella le corresponde el mérito principal de la reconstrucción de un medio ambiente en torno a Weber. Max Weber mismo, durante mucho tiempo, fue prácticamente incapaz de iniciativas sociales. Cuando en 1903 estuvo en Scheveningen, Marianne, incluso sin consultarlo previamente, invitó «por encargo de Max Weber» a parejas de colegas, para que no quedaran completamente aislados. Max, *a posteriori*, «se sintió muy satisfecho con este arreglo y sólo le divirtió soberanamente que yo hubiera invitado al estilo patriarcal, en su nombre, y no fuese a ofrecer una cena "matriarcal"». «Marianne le envía un saludo como "Vicepresidenta de tu colección de fieras que te ama"». Justo en una época en que Max estaba intelectualmente poco menos que incapacitado Marianne se entusiasma tanto con la capacidad de su intelecto que «todo el mundo» le toma el pelo a la mujer por lo mucho que «adora» a su marido.[10]

Que se entienda bien: aun después de su renuncia a la cátedra el medio ambiente de Weber siempre incluía a la *universidad*. Para él, el retiro no era una decisión radical y definitiva. A diferencia de Nietzsche, aun después de su baja del servicio universitario en su fuero interior siempre siguió refiriéndose al ámbito académico e incluso trató de dedicarse a las ciencias de manera aún más profesional. Entre los años de 1907 y 1911 la Asociación para la Política Social se convirtió nuevamente en la arena de las actividades weberianas, a la que se sumó, entre 1910 y 1912, la Sociedad Alemana de Sociología, fundada con su participación decisiva. Sus ponencias e intervenciones en debates en los congresos de esta sociedad contienen no pocos de los pasajes weberianos más famosos; igual que en el pasado, a menudo impresionaba más como orador que en sus escritos.

No obstante, Weber nunca encontró un hogar emocional

en estas organizaciones y probablemente tampoco lo buscó en ellas. En cambio, a veces se impone la sospecha de que asistía más bien a sus reuniones para pasarla a disgusto. Cuando se enteró de los planes de la Sociedad Alemana de Sociología de elegirlo «presidente de una comisión» se resistió con uñas y dientes, y amenazó que de ser electo usaría el cargo únicamente para promover la abolición del mismo (II/6, 57, 74). La correspondencia oficial que tuvo que asumir para esa sociedad y para el *Grundriss der Sozialökonomie* le pareció una «tortura» (II/6, 608). Repetidos intentos de Weber de hacerse cargo de la organización de grandes proyectos de investigación social—trátese del estudio de la «psicofísica» del trabajo industrial o del sistema de la prensa moderna—solían quedarse atascados ya en los primeros pasos.

El nacimiento de la sociología a partir de una vida social autoorganizada

También mantuvo en pie el contacto con Friedrich Naumann y su red de relaciones nacionalsocial, en la cual convergían muchos nexos, pero hasta 1914 nunca dio muestras de querer involucrarse seriamente en la política; su mismo estado de salud no se lo permitía. El verdadero ambiente de Weber fue y siguió siendo un medio social *informal*, y esta experiencia personal elemental también debe tenerse presente en cuanto a su sociología. Para la sociología como ciencia por su propio derecho tiene carácter constitutivo la experiencia de que la sociedad se organiza también por su propio poder y con cierta autonomía frente a las instituciones estatales y aquellas sancionadas por el Estado. La sociología weberiana fue asimismo, en buena parte, de la dominación; pero la obediencia incondicional al Estado por parte de alguien como Schmoller lo enfurecía cada

vez de nueva cuenta.

A veces Max y Marianne Weber tuvieron que sufrir las consecuencias de ya no pertenecer por pleno derecho a la sociedad de catedráticos heidelberguenses. En 1905 Marianne relata indignada que el historiador Erich Marcks y su esposa la habrían invitado a una reunión «junto con puros *outsiders* de nuestros círculos, a los que no habría sabido cómo ubicar de otro modo».[11] Weber observa malhumorado que con la Sociedad Alemana de Sociología caía en una especie de grupo de segunda, un «*salon de refusées*»: una comunidad de los que no habían alcanzado el nombramiento para una cátedra. También como redactor del *Grundriss* le afectaba que no encarnara un poder académico; varios de los colaboradores resultaron muy informales o ni siquiera contestaron las cartas de Weber (II/6, 442); frente a un profesor titular poderoso como Schmoller presumiblemente la conducta hubiese sido otra. También había algunos pocos casos de adversarios de Weber que aludieron a su irritabilidad patológica, insinuando que sus ataques no debían tomarse demasiado en serio,[12] en lo que a veces incluso les asiste la razón.

No obstante, si hoy en día entre ciertos admiradores de Weber que cultivan un estereotipo negativo de la sociedad alemana de aquel tiempo hay una inclinación por describir a Weber como víctima de la sociedad imperial alemana, con su presión en pro del conformismo y el rendimiento y su moral sexual represiva, frente a ello hay motivos suficientes para replicar con una inversión de los acentos, ya que la vida misma de Weber puede servir como muestra impresionante de la sensibilidad con la que aquella sociedad—al menos en los altos niveles intelectuales—supo dar apoyo a sus miembros víctimas de un colapso anímico nervioso. Porque pese a su conducta a menudo poco seductora, Weber nunca

fue marginado por completo por esa sociedad. En sus círculos no se cultivaba una idea demasiado estrecha de «normalidad» y, en cambio, sí había bastante familiaridad con las neurosis. No era demasiado inusitado que científicos famosos sufrieran un colapso temporal por predisposición o exceso de trabajo. Wilhelm Ostwald, quien vivió semejante problema en carne propia, incluso creyó saber: «Hasta ahora parece que este enemigo no perdonó a nadie que por su obra se haya elevado considerablemente por encima de su entorno».[13] Todavía cuando la incapacidad de Weber ya duraba tanto como antes el tiempo que había dedicado a la docencia en la universidad, las autoridades trataban de retenerlo allí. Y aun después de haber causado baja, no se convirtió en un don nadie ninguneado por todos, sino en una extraña mezcla de *insider* y *outsider*.

Justamente porque entonces se hallaba al margen de las parcialidades intrauniversitarias, gozaba de tanto mayor prestigio como dictaminador independiente, con una imagen de franqueza e insobornabilidad (*L* 360), prestigio que supo cultivar. Simpatizó con otros científicos no integrados al *establishment*, como Michels, Simmel y Sombart, pero se cuidó mucho de no entrar en conflicto con el *establishment* académico al grado de ganarse la reputación de falta de seriedad. Por el contrario, con sus escritos metodológicos adquirió fama de máximo profesionalismo, al punto de que en ocasiones se recurría a él como a un oráculo. Cuando en 1903 se dio de baja del servicio académico, procuró convertirse en centro de información sobre las cualidades de los aspirantes a profesores,[14] y como tal efectivamente fue consultado con frecuencia.

Retorno a Heidelberg en etapas

El retorno definitivo a Heidelberg, a finales de 1903, fue sólo para Marianne, harta de los constante viajes y deseosa de arraigo, un regreso emocional a orillas del río Neckar; Max, en cambio, al principio se mostró bastante renuente. «Mi gusto por la vida dependía mucho más que el suyo de los alrededores, de su belleza», escribe ella más tarde. «A él lo que le importaba era que sobrara dinero para los viajes».[15] Marianne vivió Heidelberg en la primavera y el verano como una ciudad pletórica de una naturaleza floreciente, clásica experiencia heidelberguen-se, como la describen también otros integrantes del círculo de Weber. Marie Louise Gothein escribe sobre los inicios de la estancia de su esposo en Heidelberg, donde en 1904 asumió la sucesión de Weber como catedrático, «Lo que allí le llenó de una alegría pura, jubilosa, fue la naturaleza, que disfruta inmensamente […] en paseos cotidianos».[16] Weber, en cambio, a diferencia de la primavera de 1919, que disfrutaría con Else, en esta época todavía no relaciona la primavera con sentimientos idílicos, por lo que no se encuentra en él el típico entusiasmo por Heidelberg. De por sí no era muy aficionado a los paseos. Apenas en abril de 1914, con motivo de su cumpleaños número 50, se aviene a dar con Marianne «por primera vez después de muchos años un auténtico paseo por nuestro bosque primaveral» (459).

Que Weber ni siquiera en Heidelberg se sintiera animado para dar paseos más frecuentes es uno de los enigmas de su vida. Pero con la estabilización de su entorno, también para él empieza una nueva era. En este proceso se observan varias etapas, en las que los cambios en la forma de vivir y en la vida social transcurren de manera aproximadamente paralela. En un principio, a partir de 1904, el círculo Eranos, centrado en las ciencias de la religión, se convierte en el foro principal de Weber, y se establece una interacción entre *La ética*

protestante y esta sociedad erudita. En este círculo, en el que no se admiten mujeres, Weber es tan sólo un participante entre otros, no un foco de atención. En la primavera de 1906 los Weber se mudan de la Hauptstrasse de Heidelberg, que a Marianne le parece estrecha y fea, a la margen sur del río Neckar, la «Riviera de Heidelberg». Marianne se alegra de ello como una niña—«terriblemente contenta»—y baila de alegría. «No me puedo hartar de mirar el despertar de toda la naturaleza en derredor», se entusiasma en una carta a Helene; «esta vez Max me parece el "afectado" de nosotros dos».[17] Pero también Max, siempre hambriento de sol, sabe disfrutar el cambio a su manera y al mediodía, desnudo, «con su larga pipa», toma «baños de sol» en el balcón (*L* 362-363), un elemento nuevo en su estilo de vida. A partir de entonces los Weber tienen nuevamente un salón en el que pueden recibir visitas como corresponde a su categoría.

El despertar de la primavera en la casa de los espíritus: «Poco a poco se familiariza con el jardín»

El mayor salto cualitativo espacial se da, sin embargo, cuatro años más tarde, en la primavera de 1910, y con él, Marianne empieza en su *Biografía* el capítulo de «La bella vida»: la mudanza al piso intermedio de la mansión de los Fallenstein, junto al río Neckar, después de la muerte de Adolf Hausrath, que hasta entonces había vivido allí. También ahí los Weber sólo alquilan, incluso a un precio bastante alto para un hogar de dos personas: tres mil marcos anuales. A cambio de ello, la casa se moderniza totalmente, con todos los requisitos del confort moderno: agua corriente, inodoro, calefacción central, gas y luz eléctrica.

El matrimonio Weber sólo pudo darse este lujo gracias a que Marianne había recibido en 1908 una sustanciosa

herencia en Oerlinghausen, a la muerte de Carl David Weber (1907), pero aun así Max se preocupaba de que estuvieran viviendo por encima de sus posibilidades.[18] Para Marianne el traslado a la mansión de los Fallenstein estuvo cargado de simbolismo, ya que implicó retomar vínculos familiares con el pasado. «Siempre fuiste el imán más fuerte que nos atrajo hacia aquí» halagó a Helene, quien nunca había dejado de sentir «nostalgia de esta casa paterna» y para quien la misma estaba «habitada por el espíritu de los difuntos» (*L* 457).[19] Una casa de los espíritus, pues, pero Marianne se propone «desencantar la vieja casona y volver a llenar los espacios cargados de dolor con la luz del sol y el calor del amor».[20] Como vemos, el «desencantamiento» no es una nueva creación conceptual científica de Max Weber.

«Por primera vez los Weber tienen en su posesión un trozo de terreno», se deleita Marianne, a pesar de que sólo son inquilinos, aunque sea de sus familiares. «Sus raíces vitales se hunden más profundamente en lo terrenal. La dulzura de la primavera se vive con mayor intensidad que antes […] Se teme por toda estas ganas de vivir demasiado apresuradas, a la vez que una misma se siente joven, agradecida y presta a florecer» (*L* 458-459). También para Max Weber la primavera alemana deja paulatinamente de ser la temporada de las crisis nerviosas. Todavía años después de la mudanza a Heidelberg solía molestar a Marianne con el comentario de que «en realidad» le hubiese «dado lo mismo vivir en la capital». Pero a principios del verano de 1912, cuando Mina Tobler se ha hecho presente en su vida, comienza a identificarse por fin con el jardín floreciente; «poco a poco se familiariza con el jardín», escribe Marianne; «para mi gran alegría desde hace 15 días le dedica diariamente una hora a la glorieta de las rosas», podándola con tal afán que la mujer se asombra de «que no haya acabado de cortarla por completo» (*L* 461).[21]

En medio de este nuevo idilio a Marianne le sobreviene en ocasiones el gozo de un meridional *dolce far niente*. «Aquí, en esta bella casa soleada […] se vuelve tan fácil soñar, el simple estar ahí, como una planta, y gozar del sol.»[22] Una y otra vez esa tentación de una existencia meramente natural y vegetativa. Al mismo tiempo, la residencia atrae la vida social: «Nuestra vida es estupendamente activa y variada», comenta Marianne en junio de 1910; «todos los días viene alguien, el número de almas "necesitadas" aumenta sin que uno haga nada». Ella ya casi no sale, porque los conocidos ahora vienen a verla.[23] Ya se han creado las condiciones espaciales para los «*jours*», el nuevo estilo de reunión informal de los Weber, en los que Max constituye el centro. Hacia finales de 1911 Marianne tiene la sensación de que todo su ritmo de vida se está acelerando: «Me parece como si la vida tuviese un pulso cada vez más acelerado y quisiera hacerme perder el aliento y corretearme hacia allá y acullá; pero no, no me dejaré tratar así».[24] Después de tantos años de monotonía, no obstante, se siente bastante a gusto en medio de todo este trajín.

Digresión: Max Weber y la naturaleza del dinero

El mejoramiento de las condiciones de vida externas de Weber tenía una base financiera: la herencia que Marianne había obtenido a la muerte de su abuelo de Oerlinghausen, hacia finales de 1907. «Ahora también el profesor retirado del servicio queda liberado de preocupaciones pecuniarias», comenta la mujer lacónicamente (*L* 370). La literatura sobre Weber en buena parte se atiene a la vieja regla de la burguesía ilustrada de que *sobre el dinero no se habla*. Pero si se observa en qué grado lo habían atribulado las preocupaciones de dinero durante los años anteriores, cabe suponer que este cambio en la situación material de los Weber, gracias al cual

éstos volvieron a situarse entre «los mejores círculos de la burguesía», contribuyó de manera nada despreciable a la estabilización del estado de salud de Max Weber. Por ello éste es el momento de echar una mirada sobre la relación de Weber con el dinero, un punto crítico también en lo que se refiere al «materialismo» y el «idealismo» práctico cotidiano.

En 1894 Max Weber había comenzado como profesor en Friburgo con un sueldo anual de cuatro mil marcos y acabado en 1897 en Heidelberg con seis mil marcos, a los cuales se sumaban, en cada caso, 760 marcos por concepto de subsidio de vivienda,[25] buena remuneración para un joven profesor. En aquellos años Weber parece haber vivido despreocupadamente, de modo que, al igual que muchos asalariados, hacia finales de mes solía «andar mal de fondos». Pero entonces no tenía empacho en pedirles prestado a colegas en caso de necesidad:[26] de ánimo alegre, el joven profesor se comportaba como un estudiante. Durante el verano de 1896 Marianne observa de paso que la «falta total de dinero» no permitía que surgiera siquiera la idea de un viaje de vacaciones.[27] Dado que ella de por sí no tenía ganas de viajar, eso no le parecía grave.

Durante las épocas de la depresión Weber se volvió temeroso y tacaño en asuntos de dinero. Si bien siguió cobrando por años su sueldo de profesor, desde 1900 añoraba la liberación de sus obligaciones docentes, y apenas al renunciar totalmente a sus emolumentos se sintió libre de todo compromiso moral. En su manejo del dinero se anticipó a la estrechez futura. Marianne, en un principio, no quiso entender todavía por qué habría de mezquinar tanto. Así ocurrió, por ejemplo, que en 1901 se alojó con Max en Zúrich en el Gran Hotel Victoria, dándole a entender exitosamente a su marido que se encontraban en un «hotel modesto».[28] A

Weber le mortificaba la conciencia el hecho de cobrar su sueldo sin trabajar, por lo que en 1902 transfirió trimestralmente 900 marcos al Instituto de Economía de la Universidad de Heidelberg para la compra de libros y el apoyo a trabajos estudiantiles sobresalientes mediante becas de viaje y subsidios de impresión.[29] Esto representaba más de la mitad de su sueldo y da testimonio de una actitud sumamente escrupulosa en materia de dinero.

Cuando en 1903 promovió su baja del servicio universitario, declaró al mismo tiempo que no tenía intenciones de hacer valer, ni entonces ni en el futuro, derecho de pensión alguno, ya que le resultaba «penoso frente al gobierno y a sus colegas» cobrar más dinero sin contraprestación de su parte. Esta modestia se registró con perplejidad en el ministerio, donde prevaleció «la impresión de que el profesor doctor Weber» se rehusaba «a aceptar la pensión debido a una susceptibilidad patológica, probablemente relacionada con su padecimiento nervioso».[30] Por lo visto semejantes escrúpulos frente al dinero del contribuyente sólo podían explicarse con razones patológicas. Durante los años siguientes la relación de Weber con el dinero se caracteriza por una extraña mezcla de preocupación e indiferencia. Si se trataba de la ciencia, no pensaba en el dinero; se dedicó con una obstinación impresionante a sus trabajos metodológicos, a pesar de que los mismos no contarían con un amplio público, y a sus estudios sobre Rusia, pese a que, al final, tuvo que subsidiar su impresión, mientras que Sombart, en la misma época, ganaba grandes sumas con sus libros.

¿De qué vivían los Weber entre 1904 y 1907? «Si Max renuncia a su cátedra, no nos queda más que a vivir a crédito», le escribe Marianne en enero de 1903 a Helene,[31]

seguramente con la posdata tácita «hasta que fallezca el abuelo». Para ese entonces Carl David Weber tenía casi 80 años y, desde hacía tiempo, la salud tan quebrantada que ya en 1897 había suspirado que a un perro tan miserablemente enfermo hacía mucho que le hubieran «disparado una bala en la cabeza»; sólo al ser humano se lo «torturaba hasta lo último».[32] Por lo tanto era de esperar que el periodo de estrechez financiera no fuese demasiado prolongado, aunque de todos modos duró todavía cuatro años. En 1902 Marianne cayó temporalmente en pánico cuando descubrió que, según el derecho local de Lippe, la herencia del abuelo no le correspondería a ella misma sino a supadre, a quien tanto aborrecía. Pero su temor resultó infundado;[33] el abuelo, experimentado en asuntos de dinero, había tomado en su testamento las precauciones correspondientes a favor de la nieta, aparte de que el padre de Marianne falleció en 1903.

En cuestiones financieras Max y Marianne Weber se encontraban en aquellos años en una situación peculiar; vivían en una estrechez tal que, después de haberse mudado en 1905 a un departamento mejor, les dio gusto recibir en Navidad de Helene camisones del depósito de ropa usada para gente pobre.[34] ¡Vaya descenso social para quienes fueron antaño una orgullosa pareja de catedráticos de Heidelberg! No obstante, sabían que en un futuro podían aspirar a dos grandes patrimonios: el de los Weber de Oerlinghausen y el de los Souchay. Por el lado de Oerlinghausen tenían la perspectiva de heredar entre 300 y 350 000 marcos, por el de los Souchay, más de 100 000.[35] Por el momento, sin embargo, no tenían acceso a ninguna de las dos herencias. Cuando a finales de 1899 Max y Marianne anunciaron que por falta de dinero venderían los valiosos grabados de Max Klinger, Marianne abrigaba en secreto la esperanza de que el abuelo, a fin de evitar esta pérdida de arte, les fuese a regalar una «suma

considerable». Pero el abuelo se mostró totalmente impasible y, además, hirió a la nieta con el comentario de que «habríamos sido bastante despilfarradores».[36] En mayo de 1907 Weber comentó en una carta a Naumann que en ese momento vivía «sustancialmente del rendimiento de la bien lograda venta de mi colección de Klinger» (II/5, 301). Por lo visto fue un conocedor lo suficientemente ducho de arte como para saber que el valor de las obras de Klinger aumentaría, a diferencia de Else, quien más tarde se desprendió sin preocupación alguna de los cuadros de Picasso que había adquirido su esposo.

Con el abuelo, el empresario, nada se lograba con cartas bonitas; con Helene, de talante caritativo, la situación era diferente. Si bien vivió hasta 1919 y con frecuencia causó la preocupación de sus hijos de que fuera a menguar la herencia familiar por sus constantes apoyos a gente necesitada, también se mostró generosa frente a sus propios hijos, y reaccionaba de inmediato cuando Marianne daba a entender en sus cartas a la «queridísima madre» que necesitaba dinero para Max, cosa que hacía con no poca frecuencia. El tema le resultaba un tanto penoso a la «idealista»: «Querida Mamá, tan terriblemente explotada y aprovechada», le escribe en una ocasión; las aportaciones de dinero las parafrasea a veces como «lluvia dorada» o «moneditas de estrellas» (*Sterntalerchen*), o con pequeños círculos con un punto. Helene le confiesa a Marianne que sus obsequios financieros le deparaban una «sensación de bienestar y poder que me resulta más grata y poética que otros bellos adornos».[37]

Marianne constata en 1905 que, gracias al dinero de Helene, ella y Max se encontraban «en circunstancias sólidas y seguras».[38] A Max no le agrada la dependencia financiera de la madre. [39] Pero por el otro lado, dominado por su temor a la

pobreza, mantiene tan limitada a su esposa, cuya dote de Oerlinghausen él se ha incorporado sin más, que en una ocasión ésta explota: «Pequeño monstruo que eres; me has dejado una vez más profundamente abatida con tu economía».[40] Mientras que Georg Simmel concibió el dinero como quintaesencia de una infinidad de posibilidades y causa de desasosiego moderno y de un ritmo de vida acelerado, para Max Weber, quien no le encontraba mucho sentido a la famosa *Filosofía del dinero* de Simmel, el tema del «dinero» tenía un dejo muy diferente. En la visión weberiana del capitalismo no había cabida para el dinero como motor dinámico; el ascetismo era lo contrario de la infinita e insaciable inquietud desencadenada por el gran dinero.[41]

La gran herencia de Oerlinghausen, de 1908, tampoco le deparó a Weber un sentimiento pleno de independencia financiera, ya que el nuevo bienestar significó, al mismo tiempo, la dependencia económica de Marianne, aunque ésta —hasta donde sabemos—nunca se lo hizo sentir así. Más sensible fue, en cambio, la dependencia de las coyunturas económicas. En los años buenos, los Weber estaban mejor situados que un profesor universitario promedio que sólo tuviera su sueldo; en años malos, la situación era diferente. Al parecer no había posibilidad alguna de que se les entregara una parte del capital de Oerlinghausen y que vivieran de él. En plena conciencia de la nueva independencia económica, en un principio se reduce bastante la asiduidad de las cartas de Marianne a Helene;[42] pero no pasa mucho tiempo antes de que ésta dé a entender nuevamente con indirectas que no les vendría mal una contribución para gastos extraordinarios.[43] Cuando en el verano de 1911 los Weber se deciden a rentar un automóvil, Marianne considera que Max sufre de «ideas obsesivas» acerca de «que estamos gastando demasiado

dinero por el coche».[44]

Max Weber siempre tuvo muy presente su base material y observaba preocupado los altibajos de la economía,[45] mientras que los funcionarios con un sueldo fijo no tenían problemas con un estancamiento que presionaba sobre los precios. Siempre vuelve a resaltar que Weber se identificaba mucho más con la iniciativa privada que con el sector de los funcionarios, y que este sentimiento de pertenencia también influyó en su pensamiento político y científico. Si en agosto de 1914 no se dejó contagiar demasiado por la euforia belicista, tan popular precisamente entre los profesores, esto se debió en buena medida a preocupaciones financieras. Ya en 1913, cuando empezó a cundir un ambiente bélico, Marianne le escribió a la madre que «en caso de guerra no podríamos esperar ingreso alguno». La caída misma de las cotizaciones en la bolsa, ocasionada por el peligro de la guerra, les acarreó pérdidas a los Weber.[46] En aquel entonces Max Weber caía en un estado de cólera constante frente a su hermano menor Arthur, el oficial, que en cuestiones de dinero se había comportado con la despreocupación usual entre los militares en asuntos pecuniarios y, para variar, necesitaba dinero para comprar un caballo, requisito ineludible de su rango de oficial (II/8, 294 y ss.) Sin embargo, ya había recibido dinero para ese fin y lo había gastado en otras cosas, una falta de honestidad que sacaba de quicio a Max, quien escribe tantas cartas furiosas sobre este asunto que Arthur se siente «maltratado» por él.[47] Incluso a la vista de la guerra inminente, Max no muestra el menor respeto frente al oficial de su familia.

El 18 de agosto de 1914 Marianne se lamenta con la madre de que «los de Oerlinghausen» habrían escrito que «no podríamos contar con ningún dinero ¡¡¡y posiblemente

tendríamos que contraer deudas bancarias!!! ¡Y eso que hace un año dijeron que una guerra no les afectaría!»[48] Pero con el correr del tiempo la guerra no les sienta mal a los réditos. «Tac, tac, tac, ahí vienen llegando los intereses, primero los de Mamá, y espero que pronto también los nuestros», le escribe Max, en marzo de 1916, a Marianne.[49] Esto quiere decir que él también se beneficia de los rendimientos de capital de Helene. Pero al no producirse la rápida victoria esperada, pronto siente graves y muy justificadas preocupaciones ante el peligro de la inflación. Advierte que todas las victorias no servirían de nada si con el crecimiento desmesurado de los gastos de guerra y de la «economía del papel moneda» se destruía por tiempo indefinido la confianza en la moneda alemana y el dólar alcanzaba la hegemonía mundial.[50] A pesar de las victorias logradas en el este, en el verano de 1917, considera inevitable «nuestra ruina financiera».[51] Por aquel entonces muchos profesores todavía confiaban en la engañosa seguridad de que el Estado alemán siempre conservaría la solidez monetaria;[52] Weber, en lo personal, hacía mucho que había perdido esta confianza de los funcionarios alemanes en el Estado y sabía de la enorme tentación para el gobierno de librarse de la gigantesca deuda de la guerra por medio de la inflación (*WuG* I 141; *EyS* 149).

El 21 de octubre de 1918 le escribió a Karl Loewenstein que en primer lugar todo dependía de que «la gente nueva» en el gobierno supiese evitar la «bancarrota financiera (a través de la inflación)».[53] Él sabía que eso sería muy difícil. Si bien el economista político Georg Friedrich Knapp (1842-1926), uno de los fundadores de la Asociación para la Política Social y suegro de Theodor Heuss, había expuesto en su *Staatliche Theorie des Geldes [Teoría monetaria estatal]* (1905), de manera muy convincente, la tesis de que el dinero no era una

mercancía sujeta a las leyes del mercado, sino que su valor era determinado por el Estado, con todo el gran respeto que sentía por Knapp, Weber no estaba convencido de que la teoría de aquél contuviera *toda* la verdad sobre el dinero (II/5, 115 y ss.) La pregunta acerca de qué le confería su valor al dinero era análoga a la interrogante por el origen de la vigencia del derecho; en ambos casos Weber abrigaba reparos justificados contra la opción de ver la causa primaria exclusivamente en el Estado. Knapp, cuyo discípulo Karl Helfferich, secretario de Estado de la Tesorería del Reich, promovió el financiamiento de la guerra mediante empréstitos, en vez de impuestos, siguió perfeccionando su teoría del dinero hasta 1921, pero finalmente experimentó su deficiencia en carne propia al caer en la pobreza a consecuencia de la inflación. El joven docente privado* de Gotinga, Melchior Palyi, quien más adelante colaboraría con Marianne Weber en la edición de las obras de Weber, se perfilaba por aquel entonces en la disputa con Knapp como experto en cuestiones monetarias y—especialmente—referentes a la inflación, y fue más tarde un último defensor del patrón oro.[54]

De ahí en adelante la inflación era considerada como la derrota definitiva de la escuela histórica de la economía política alemana, cuya confianza en el Estado habría quedado desmentida de una vez por todas por esta catástrofe monetaria.[55] Para Weber la inflación no fue una sorpresa tan rotunda como para muchos otros eruditos alemanes. De la misma manera en que él tomaba en cuenta orígenes «naturales» en la fundamentación de la autoridad jurídica, también partía del supuesto de que el valor del dinero estaba sujeto a leyes propias y sólo en parte podía ser garantizado por el Estado. En Viena conoció a Ludwig von Mises,[56] uno de los fundadores del neoclasicismo económico, cuya «teoría

material del dinero» le pareció más convincente que la «teoría estatal del dinero» de Knapp (*WuG* I 54; *EyS* 58). En 1919, cuando de regreso en el servicio universitario figuraba nuevamente entre los asalariados, el temor a la inflación era una de sus principales preocupaciones (I/16, 478 y ss.), razón por la cual un aumento drástico del impuesto sobre el patrimonio para el financiamiento de la guerra perdida siempre le pareció preferible a la creación de dinero a través de la impresión de billetes (I/16, 366 y ss.) Ya en 1916, cuando todavía creía en la posibilidad de una victoria alemana, le escribió a Marianne que después de la guerra habría que encarar impuestos de hasta el 50% sobre los intereses.[57]

Círculos heidelberguenses

Regresemos del dinero a la vida social, para la cual, si bien no son irrelevantes las instalaciones, lo esencial es el espíritu —o más bien, el eros espiritual—que llena esos espacios. En el círculo, al que se suma Weber en ese entonces, este espíritu consiste en una curiosidad poco convencional y enfáticamente poco ortodoxa por la religión, que rebasa conscientemente las tradiciones de la doctrina cristiana y se centra en especial en experiencias religiosas de tiempos y países remotos. Con toda naturalidad las conversaciones en el Círculo Eranos se basaban en la convicción de que en la historia universal el cristianismo no tenía el monopolio de la revelación, sino que todos los seres humanos poseían un talento religioso natural. Por ello la historia de las religiones en todo el mundo abunda en analogías, se refieran éstas al ascetismo o al éxtasis, a la organización o a la contemplación. Tal sería también, posteriormente, la premisa de la sociología weberiana de la religión.

Más tarde, cuando la vida social se centra alrededor de

Weber, se vuelve más informal y no está prestructurada por temas y ponencias. Entonces surge un ambiente característico, entre otros factores, por la participación de las mujeres y las influencias aportadas por ellas, del feminismo y del movimiento erótico, con las consiguientes tensiones recíprocas. Además, de la competencia con los círculos en torno a Stefan George y Henry Thode[58] se deriva un afán de cercanía a la realidad, acentuada en particular por participantes más jóvenes, especialmente de la naciente *intelligentzia* judía de izquierda. Las diversas redes de comunicación que de allí se derivaron tuvieron importancia para la posterior repercusión mundial de Weber. Al círculo en torno a Weber perteneció entonces—joven e «irremediablemente tímido—Gustav Radbruch, más tarde ministro de Justicia de la República de Weimar, quien perdería allí a su esposa a causa del filósofo Emil Lask. Seguramente fue pensando ante todo en dicho círculo que Radbruch, años más tarde, evocó el «espíritu de Heidelberg» en unas líneas que conjugan la fascinación con un profundo malestar:

> No creo que en aquel tiempo se haya dado en ninguna otra universidad alemana una convergencia de tal intensidad del pensamiento de espíritus diversos. Habrá que recurrir a la Jena del periodo clásico; también allí esa discusión interminable, esa interlocución permanente […] también allí esa participación activa de mujeres inteligentes y cultas en ese mundo intelectual. Pero como reverso de la medalla también los chismes incrementados por el intelecto y la comprensión psicológica, y por lo tanto más peligrosos, y los variados yerros de un erotismo ya no controlado por principios […] En todo ello los sencillos, formales, normales, modestos, en ocasiones salían perdiendo o quedaban incluso expuestos al ridículo. Un relativismo que todo lo comprendía y nada rechazaba constituía la tónica de fondo, que confirmaba en su actitud peligrosa a aquellos que no lograban decidirse por renunciar a la abundancia de opciones a cambio de la claridad de una decisión.[59]

Radbruch excluyó expresamente a Max Weber de este relativismo; otros, en cambio, vieron justo en él al profeta del «politeísmo de los valores», un contraste en las apreciaciones de Weber que persiste hasta el presente.

Curiosidad religiosa como vínculo sociable: el Círculo Eranos

El 28 de febrero de 1904 Max Weber participó por primera vez en una reunión del Círculo Eranos, de reciente fundación. También estuvieron presentes el teólogo Troeltsch, el especialista en derecho político Georg Jellinek, el historiador Erich Marcks y el filósofo Wilhelm Windelband: un círculo ilustre, tildado por Marianne de «tertulia filosófico-religiosa» y, además, un club de catedráticos titulares, ningún *salon des refusées*, de eternos docentes sin titularidad. El único cuya presencia le molestaba a Weber era el voluminoso Windelband, porque éste, según Weber, «necesita dos habitaciones para sí solo y toda su atmósfera» (*WzG* 176). Que su esposo cuente con este nuevo ambiente sociable, que le inspira y expande el espíritu, es «un verdadero deleite» para Marianne, dado que por lo demás su existencia es tan «monótona».[60]

Aquel 28 de febrero Albrecht Dieterich (1866-1908), especialista en historia de las religiones, desde 1903 catedrático en Heidelberg y uno de los fundadores del círculo, diserta sobre el culto de la *Madre Tierra*, a lo que sigue un «debate muy intenso» en el que participan todos. El acta consigna en términos enigmáticos: «El culto de la Madre Tierra se retrae cada vez más hacia las tinieblas misteriosas, y la idea religiosa tan profunda de "la madre de todos nosotros", que constituye una de las raíces del pensamiento religioso como tal, queda en la sombra de actos de culto secretos ante la imagen religiosa de "nuestro padre" cada vez más expuesta a la luz». Al año siguiente Dieterich publica el libro *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion [Madre Tierra. Un ensayo sobre religión popular]*, que pese a la muerte de Dieterich en 1908, con el correr del tiempo tiene influencia mundial y, desde América hasta el Lejano Oriente, da pie al descubrimiento de religiones siempre nuevas basadas en la Madre Tierra, a tal grado de que hoy en día hasta cierto punto

se ha vuelto difícil el regreso a una visión diferenciada de esta idea excesivamente uniforme de religión primigenia.[61] Hay indicios de que el notable interés que Max Weber manifestó por las culturas indígenas americanas durante su viaje a los Estados Unidos, y que incluso lo motivó a una escapada a Oklahoma, se inspiró en la tesis de Dieterich sobre la Madre Tierra, que tuvo gran resonancia en la investigación de los pueblos americanos.[62] Dieterich mismo se remite primordialmente a la Antigüedad clásica pero cita también el famoso testimonio de Tecumseh, cacique de los indios shawnee, frente al general Harrison: «la tierra es mi madre, en su seno quiero descansar».[63] Todavía en 1909 Max Weber elogia a Dieterich, después de su muerte, como «ejemplar estupendo» de un «estudioso de las religiones estrictamente irreligioso» (II/6, 70).

El 5 de febrero de 1905 le tocó el turno a Max Weber mismo como ponente en el Círculo Eranos y habló sobre «El ascetismo protestante y la moderna vida económicamente activa». En aquel entonces debe de haber estado prácticamente terminada la segunda parte de *La ética protestante*, de modo que con este tema Weber caminaba sobre terreno firme. Su exposición fue bien acogida en términos generales, aunque el debate no fue tan intenso como en el caso de la Madre Tierra. Aquella noche logró hablar libremente durante dos horas. En una época en que todavía era renuente a las presentaciones públicas, no se sentía inhibido en el Círculo Eranos; allí estaba rodeado de colegas como Gothein, Jellinek y Troeltsch, que le hacían bien. También en ese tiempo tomaba todos los días cantidades considerables de sedantes y remedios para dormir. Marianne se sintió enormemente aliviada de que sobrellevara bien esa velada y pensó que ya le estaba yendo mejor, pero él replicó que eso era «tan sólo una bella ilusión causada por los

remedios».[64]

Eranos en griego antiguo significa «ágape» pero también «acto caritativo»; se trata de una palabra emparentada con «Eros». El «Eranos» de Heidelberg transcurrió en un marco institucionalizado; contaba con estatutos, se ingresaba a él con toda formalidad y se levantaban actas de las reuniones. No obstante, parece que en ese círculo íntimo de hombres a veces reinaba un ambiente muy alegre y «muy de machos». Dieterich se explayó con tanta fruición sobre las antiguas culturas fálicas, cuya «importancia original», según él, no se podía sobrestimar, que llegó a admitir que «por este conducto fácilmente se podría llegar a un panfalicismo de alcances incalculables».[65] En los chismes que circulaban en Heidelberg «Eranos» por lo visto se relacionaba a menudo con «Eros»,[66] a pesar de que la mayoría de los participantes no eran precisamente muy jóvenes: la edad promedio de los integrantes frisaba en los 45 años.[67] Max Weber, con sus 40 años, era, por lo tanto, todavía uno de los jóvenes, y parece que después de los años de depresión, en este círculo por primera vez volvió a sentirse joven y volvió a aprender a reír.

«Luz del Oriente» y naturalismo religioso

La iniciativa para la fundación del círculo partió de Adolf Deissmann (1866-1937), especialista en el Nuevo Testamento y desde 1897 profesor titular en Heidelberg. En este círculo dedicado a temas relacionados con el estudio de las religiones él era el único teólogo en sentido estricto—Troeltsch mientras tanto se definía como investigador independiente de las religiones—, pero también él tendía a rebasar los límites del cristianismo. Algunos estudiosos de la Antigüedad de aquel tiempo habían causado sensación al redescubrir el Antiguo Testamento como parte de las culturas antiguas de Oriente,

cuya investigación se encontraba en un nuevo auge; el libro provocador *Bibel und Babel [La Biblia y Babel]* (1902), del asiriólogo Friedrich Delitzsch, fue incluso *el* tema de conversación en la corte imperial durante algún tiempo, tanto más por cuanto venía a cuento de las fantasías de un ferrocarril a Bagdad. Sobre esta misma línea, la especialidad de Deissmann consistió en situar el Nuevo Testamento en su entorno oriental-helenista-romano, llenándolo a partir de allí, muy sugestivamente, de nueva vida. En 1908 publicó sobre este tema el libro *Licht vom Osten [Luz del Oriente]*, que llamó ampliamente la atención y en el cual manejó con todo desenfado el simbolismo voluptuoso de «Oriente», a la manera de la revista *Sonnen-Aufgang*, órgano de los orientalistas de entonces.

El Círculo Eranos le propinó a Weber alicientes para ampliar el horizonte de sus estudios de religión hacia el este.[68] Precisamente para alguien que, si bien sentía apego a la tradición cristiana en la que había sido educado, quería emanciparse del rigor agobiante de aquélla, resultaba liberador sumergir el mundo de la Biblia en el del viejo Oriente y convertir en una continuidad la brecha entre Jehová y Baal, entre la Biblia y Babel, marcada por la vieja doctrina cristiana.[69] Este proceso era algo así como una síntesis simbólica entre el mundo familiar de la infancia y el erotismo, paso que, sin embargo, no era tan fácil para Weber, hombre de las duras antinomias; a diferencia de Deissmann, él sí planteaba un contraste marcado entre la religión judeocristiana y los cultos del antiguo Oriente. Reconocía en cambio un parentesco estructural entre las ciudades autónomas de la Palestina antigua y las *polis* helénicas.

Deissmann era un «naturalista» declarado, a la manera vitalista. Con ironía recuerda los tiempos aún recientes en

que el reproche de «naturalismo» habría sido aniquilador,[70] con lo cual insinúa que esto ya no era el caso. Hace surgir la historia y la religión de manera orgánica a partir del paisaje. Subraya con predilección que el cristianismo siempre habría derivado su fuerza de los estratos más bajos de la sociedad. «El cristianismo primitivo enseña lo mismo que nos demuestra también cualquier otra primavera: que la savia asciende de abajo hacia arriba».[71] A través de los clásicos de la Antigüedad uno siempre llegaría sólo a las capas superiores, que dan «la impresión decrépita, senil, de cualquier capa superior».[72] Gracias a los nuevos hallazgos arqueológicos, en cambio, los papiros, los símbolos gráficos en los fragmentos de barro, uno por fin se podría dar una idea de los estratos inferiores y, por consiguiente, del mundo del cristianismo primitivo; tal fue la tónica de fondo de *Luz del Oriente*. Sobre una base árida de minucioso estudio de las fuentes proliferan ricas fantasías. También en el caso de los cultos fálicos y de la Madre Tierra, como los plantea Dieterich, la religión crece a partir de abajo, desde la tierra, desde los estratos sociales inferiores y desde las pasiones humanas enraizadas en lo vegetativo. En el Círculo Eranos Weber tuvo a la vista de manera ilustrativa los encantos pero también las debilidades de este tipo de naturalismo.

Las mujeres estaban excluidas del Círculo Eranos. El papel de la esposa del anfitrión se limitaba a ofrecer una opípara cena a los egregios espíritus que—según Marianne—solían desarrollar un «enorme apetito» en sus conciliábulos sublimes.[73] «Max se encarga del "ascetismo protestante", yo del "jamón a la borgoñesa"» (*L* 358), un comentario mordaz, cuyo sarcasmo—Marianne era todo menos una cocinera apasionada—se presta para convertirse en proverbial. Desde una perspectiva actual, la exclusión de las mujeres justamente por parte de este grupo orientado hacia nuevos horizontes

causa extrañeza. En aquel entonces el enfoque era algo diferente; en las reuniones usuales de los profesores de Heidelberg sí participaban las mujeres, pero esto implicaba que las conversaciones no se ceñían a temas académicos sino pasaban a asuntos humanos. Entre las esposas de los catedráticos de entonces las mujeres capaces de participar en diálogos científicos eran todavía la excepción, aun cuando no era poca la influencia que ejercían sobre las carreras académicas en esos tiempos en que los nombramientos de profesores se debatían más en tertulias vespertinas que en comisiones, al menos si hemos de darle crédito a un panfleto anónimo sobre *Die akademische Carriere der Gegenwart [La carrera académica de nuestro tiempo]* aparecido en 1885. Pero justamente esta sospecha de influencias inapropiadas puso en entredicho al elemento femenino en el ambiente universitario.[74]

Cultura de la naturaleza en casa de los Gothein

Marie Luise Gothein (1863-1931) confiesa que en relación con las «reuniones Eranos» a menudo había «lamentado dolorosamente no ser hombre». «Pero yo comprendía y aprobaba por entero que las mujeres fuesen excluidas de estos cónclaves científicos.» A fin de cuentas era un hecho—fuese por culpa de las mujeres o de los hombres—que la presencia de las mujeres hacía bajar «el nivel intelectual de la conversación».[75] La esposa del historiador económico y cultural Eberhard Gothein—sumamente culta, atractiva y robusta—fue motivo de asombro generalizado entre las esposas de los profesores de Heidelberg;[76] era madre de cuatro hijos, practicaba deportes, tuvo un amante (aparte de su matrimonio feliz, y con el consentimiento de su marido), trabajó sobre los «siete pecados capitales» en el arte y, a pesar

de que ni siquiera había asistido a una escuela media superior, publicó en 1913 su *Geschichte der Gartenkunst [Historia del arte de la jardinería]*, famosa hasta el día de hoy; se trata de una obra que tiene alcances de una historia cultural de la relación entre el hombre y la naturaleza, y que probablemente fue más leída que la mayoría de los libros de los catedráticos heidelberguenses.[77] Con todo ello se mantuvo alejada, sin disimular su desprecio, de la vida social de las mujeres, con sus chismes y conversaciones sobre niños, al igual que de las actividades «sociales» frecuentadas por las mujeres del entorno de Marianne. «Con ella uno nunca se aburre», constató Mina Tobler,[78] y esa opinión seguramente también la compartió Max Weber, quien en 1914 se erigió en paladín de Marie Luise Gothein cuando consideró que ésta había sido timada por su editorial. Ella había traducido un tomo de poesías de Tagore por un modesto honorario, cuando la editorial ya sabía que al poeta indio lo esperaba el premio Nobel, por lo que su publicación era motivo de un gran negocio (II/8, 497, 751 y ss.)

Marie Luise Gothein.

Como ella no tenía ningún problema con el patriarcado,[79]

no le interesaba el movimiento feminista. A Marianne le parecía fría, «simplemente intelecto y belleza, sin el menor atisbo de calor humano general», a pesar de que en el fondo la envidiaba.[80] En la *Biografía* no menciona a Marie Luise Gothein, a pesar de que ésta, que más tarde, al igual que Marianne, publicó una biografía de su esposo, era sin duda una de las personalidades femeninas más destacadas de su entorno, y de que el matrimonio de los Gothein parecía un modelo de relación espiritual y sensual en pie de igualdad. Marianne le escribió alguna vez a Helene que sería ideal si Gothein y Rickert cambiasen de esposas durante un año, para que la pobre señora Rickert, siempre acallada por la verborragia de su marido, tuviera un respiro.[81] Mucho más tarde, cuando Marie Luise Gothein pudo contar su viaje a Bali, que a ella le pareció el paraíso terrenal, cautivó al círculo que se reunía en torno a Marianne Weber (*LE* 209-210).

Eberhard Gothein (1853-1923) parecía un hermano espiritual de Weber—aunque más feliz que éste—, quien lo envidiaba y decía con frecuencia que si él, Weber, tuviera «semejantes ideas» como Gothein, «dejaría todo lo demás».[82] Así, por citar un caso, expresó frente a terceros: «Si yo, por ejemplo, tuviera la memoria que tiene Gothein, ese pedazo de bruto, ¡qué no haría!».[83] Al igual que Weber, Gothein era muy leído y rebosaba de ideas; y también su área de trabajo abarcaba desde la historia de la economía hasta la de la religión. En 1892 publicó un extenso primer volumen de una *Historia económica de la Selva Negra*, que puso a Weber sobre una pista importante para *La ética protestante*, y en 1895 una obra sobre Ignacio de Loyola que constituyó un filón de ideas para cuestiones relacionadas con el ascetismo y los ejercicios espirituales. Durante el congreso fundacional de la Sociedad Alemana de Sociología, en Fránc-fort, en 1910, incluso leyó una ponencia sobre la importancia histórica del pánico, y

encontró en Troeltsch un interlocutor afín en el debate acerca de cómo se puede explicar la génesis del cristianismo a partir del pánico de los discípulos a la vista de la crucifixión de Cristo.[84]

Frente a Lamprecht, Gothein ofrecía el modelo de una historia de la cultura empíricamente sólida pero, aun así, rica en ideas y de amplios alcances. Weber jamás hubiera hecho extensiva a Gothein su polémica contra Lamprecht. Al igual que su esposa, Gothein concebía la naturaleza y la cultura como una unidad y recibía sus mejores inspiraciones científicas durante largas caminatas. No en balde escogió como su tema la historia económica de la Selva Negra. Su esposa, la historiadora de la jardinería, con la que discutía todos los temas—inclusive mentalmente, cuando caminaba solo—, escribió sobre él que «con el instinto de una abeja» su intelecto extraía «el alimento adecuado de cada flor».[85] A Max Weber, tan poco dado a las caminatas, ciertamente le parecían «bárbaras» las excursiones de Gothein (II/6, 544).

En la *Biografía* escrita por su esposa (1931) Gothein aparece como un carácter feliz y sosegado, una descripción que resulta muy creíble cuando él mismo relata en la *Erinnerungsgabe* [publicación conmemorativa] para Max Weber cómo medita sobre Spinoza incluso en medio de las colas de la posguerra para conseguir cartillas de racionamiento (*EG* I 195). A Marianne, sin embargo, le parece una «mera máquina del entendimiento, con una inmensidad de saber pero, por lo demás, totalmente exangüe».[86] Este hombre tranquilo no fue en lo absoluto un catedrático estrella; podía ocurrir que diese una clase sobre un tema tan apasionante como el Renacimiento ante tan sólo cuatro oyentes.[87] En Heidelberg, en una época, circulaba la versión de que Gothein se habría sacrificado para que su esposa

pudiese viajar a la India e investigar los jardines de los maharajás; para ahorrar dinero con este fin, él habría comido en el comedor universitario en los duros tiempos de la posguerra, y a consecuencia de la mala alimentación habría muerto víctima de la gripe.[88]

Los Weber y los Simmel

Cuando Deissmann falleció en 1908, y Dieterich ese mismo año se trasladó a Berlín, el énfasis del Círculo Eranos se volcó más hacia temas de índole sociológica. En 1909 Marianne se refiere a una intensa discusión después de una ponencia de Gothein «sobre la posibilidad de una psicología histórica, con referencia a Simmel» en la que «Max una vez más tuvo *mucho* que decir» (*L* 418). Esto nos da pie para dirigir nuestra atención a la relación de Weber con el sociólogo-filósofo Georg Simmel (1858-1918). En los años de 1907-1908 Weber abogó sin éxito en favor del nombramiento de Simmel como catedrático de filosofía en Heidelberg. En un dictamen, Windelband se refirió a la mentalidad «éticamente destructiva» de Simmel (II/5, 471) y también Troeltsch mostró abierta antipatía contra él (II/5, 493). Todo el proceso recuerda la intervención igualmente infructuosa de Weber en favor de Sombart por aquellos mismos años. En general había un consenso en el sentido que tanto Simmel como Sombart se destacaban por la riqueza de sus ideas y por su productividad, pero ambos tenían fama de cierta falta de seriedad científica y de un carácter moral no del todo irreprochable.

En muchos aspectos Simmel y Sombart hicieron mayores aportaciones a la naciente sociología alemana que cualquiera de sus contemporáneos. En este sentido sería oportuno preguntarse por qué estos dos eruditos no se consideran, a un mismo nivel que Weber, como padres fundadores de las

ciencias sociales. Ahondar en esta interrogante podría arrojar algunas luces sobre la manera en que surge la fama de un clásico en las ciencias o se queda estancada en los meros inicios. Algunos puntos quedan claros: Simmel vivió bajo el estigma de su origen judío, mientras que la fama de Sombart se vio ensombrecida en forma póstuma por su reputación de antisemita. Gracias a la agilidad de su estilo, ambos tuvieron, en vida, enorme éxito público, pero, a diferencia de Weber, no alcanzaron aquella aureola de arduo trabajo empírico que reivindicó la sociología más tarde para ser considerada científicamente seria.[89]

Simmel, por lo visto, no tenía interés de rodearse por un círculo de discípulos. Al joven Lukács, que le había enviado un manuscrito y estaba a punto de convertirse en su ardiente admirador,[90] le dio a entender sin ambages que no pensaba leer su trabajo, ya que no le interesaba más que aquello que le sirviera para sus propios fines.[91] Max Weber, en cambio, leyó detenidamente los textos de Lukács y reconoció el talento. Stefan George, quien en un principio tuvo en alta estima a Simmel y más tarde solía evitarlo, parece que tuvo en mente a éste, quien no quiso sumarse al círculo de George ni crear uno propio, al escribir los versos siguientes: «Seit dreissig jahren hast du gepredigt vor scharen / Wer steht nun hinter dir? "Kein einzelner—die welt." / O lehrer dann hieltest du besser die Türen geschlossen / Du hast für nichts gewirkt als für ein blosses Wort».[92]

Entre los temas que se refieren a la relación de Weber con determinados contemporáneos suyos, uno de los más socorridos es el de «Weber y Simmel». Aquí, al igual que en algunos otros casos, es la comparación de las *obras* la que aporta material para discusiones sin fin, mientras que casi nadie se ha fijado en la relación real y personal entre ambos—

ciertamente no muy bien documentada—, aunque hay motivos para suponer que las «relaciones sociales» de Weber y Simmel «se entrecruzaron de manera fascinante» (*WuZ* 581). Es en el «ensayo de los suspiros» donde Weber se refiere con mayor frecuencia a Simmel, en particular a las diferenciaciones que éste hace de la «comprensión», la distinción entre la comprensión objetiva del sentido y la comprensión subjetiva de los motivos de un enunciado (W*L* 93). Más tarde, sin embargo, en la introducción a los *Conceptos sociológicos fundamentales*, Weber vuelve a distanciarse de esta distinción de Simmel (*WuG* I 3; *EyS* 5). De una o de otra forma, son más que nada nimiedades las que adopta de Simmel.

En el Congreso de Sociología de Fráncfort, en 1910, se produjo una escena breve pero memorable entre Weber y Simmel. Después de haber expuesto el comunismo amoroso del cristianismo primitivo Weber señaló que no bastaba preguntar, con Simmel, por el *sentido* de esta «actitud religiosa», sino que se debía plantear «siempre la cuestión psicológica»: «¿de qué manera, a través de qué medio, adquiere el individuo la *certeza* de su relación con lo eterno?». Intervención espontánea de Simmel: «*¡Ratio!*». Weber, batido con su propia arma de la «racionalización», responde: «Esto es totalmente correcto, aunque sin duda se trata sólo de un motivo de conocimiento, no de un motivo real de bienaventuranza» (*S* 470). Al parecer le da la razón a Simmel, pero al mismo tiempo da a entender que éste sólo llega a un aspecto racional externo, y no al estrato profundo de la pasión y redención. Mientras que Marianne elogia en su *Biografía* el «exquisito arte de la conversación intelectual» de Simmel (*L* 373), su esposo, en 1916, define como «estéril» la plática con Simmel, cuyos pensamientos giraban demasiado alrededor de sí mismo.[93] Lo que sí le impresionaba de él era su musicalidad:

durante un concierto era «evidente que la música le atravesaba el cuerpo en espirales» (*L* 504).

Marianne tuvo una relación propia con Simmel, quien a finales de 1912 le dedica su libro sobre Goethe—gesto que la emocionó profundamente—,[94] aun cuando tenía sus problemas con la moral relajada del gran poeta.[95] No en balde su antagonista Helene Stöcker, defensora activa de los derechos de las madres solteras, trabajaba en la Goethe-Gesellschaft.[96] En 1913, en su ensayo sobre *La mujer y la cultura objetiva*, Marianne se ocupa a lo largo de muchas páginas de la tesis simmeliana de que las mujeres debían «dejar a cargo del principio masculino la creación del mundo suprapersonal».[97] A pesar de que no se enoja seriamente con él, Marianne cree reconocer en el trato ingenioso-encantador que Simmel asume frente a las mujeres una velada discriminación. Si el único sentido de la existencia femenina era, según Simmel, el desenvolvimiento de la «feminidad», entonces «la organización natural de incontables mujeres» implicaba «un gran *desatino* metafísico», protesta Marianne, aludiendo a todas esas mujeres que, al igual que ella misma, no sentían un fuerte impulso hacia la existencia de amas de casa.[98] «Así no va», le escribe a Helene. A ella misma le parece «sorprendente y chistoso» la forma en que trata de «vencer» a Simmel.[99] En sus cartas a Helene se repite con frecuencia la queja de que las visitas de Simmel resultaban muy fatigosas, puesto que frente a él siempre había que ser «ingeniosa», apropiadamente «intelectual».[100] Estos adjetivos tenían un dejo irónico; a Marianne le parecía una ventaja de su marido que no fuese «ingenioso».[101]

Con frecuencia crítica frente al tipo de «intelecto» de Simmel, Marianne en cambio se siente fascinada por la esposa de éste, la escritora Gertrud Simmel (1864-1938), a la que

idolatra. «Es la sibila délfica que, sin embargo, ha descendido de su trono, para vivir humanamente amorosa entre los humanos.» «Así es como una quisiera llegar a ser como mujer; es una de las cumbres a las que podemos ascender… no yo, porque estoy demasiado atada a esta tierra y no soy lo suficientemente "inteligente".»[102] En la anotación de su diario de 1911 donde aparece este comentario menciona a cuatro mujeres más que le infunden la sensación feliz de que una mujer se puede experimentar «como tan perfecta o incluso más perfecta aún que el hombre intelectualmente superior»: Helene Weber, Else Jaffé, «Sophia y Trude» (Sophie Rickert y Gertrud Bäumer). Son este tipo de mujeres las que determinan en un grado aún superior que la mayoría de los hombres el ambiente del mundo weberiano, ya que si bien Max Weber era la gran atracción, el alma de esa vida social en la mansión Fallenstein era Marianne. Fue ante todo ella quien mantuvo en pie una red de contactos humanos a lo largo de los terribles años en que su esposo se había retirado prácticamente de todo. Gustav Radbuch escribió en retrospectiva sobre el círculo de Weber que rara vez se encuentran reunidas «mujeres tan extraordinarias» como allí.[103]

Los «jours» *dominicales en la mansión Fallenstein*

A partir de 1908 fueron aumentando cada vez más las visitas y el ambiente sociable en el salón de los Weber, de manera que Max y Marianne Weber ya no tenían necesidad de buscar contactos fuera de la casa. A Max de por sí no le agradaba que lo «induzcan a salir de la casa» (*L* 371). Desde entonces lo principal para Weber es la vida social en su propia casa, donde él es el centro de la atención, puede explayarse en monólogos a discreción, escoge los temas de conversación

que a él le interesan y se retira cuando se siente fatigado. Frente a los círculos y tertulias formalmente establecidos, éste es un tipo de ambiente social diferente, informal, que a partir de la primavera de 1911 se institucionaliza con un «*jour fixe*» y donde un hábil «control del acceso a través del matrimonio Weber» garantiza una estimulante variedad de asistentes.[104]

Informal en este caso no necesariamente quiere decir igualitario y sin formalidad. En la vida social convencional se solía cuidar que todos pudiesen participar en la conversación y nadie monopolizara el uso de la palabra. No debemos imaginarnos las reuniones en la casa de los Weber como tipo ideal de una comunicación recíproca sin rasgos de dominio. No faltaban quienes consideraron el estilo propio de las mismas como fatigoso y rebuscado. Una asistente ocasional recordaba más tarde, en tono mordaz, que se había quedado atónita cuando Marianne le dirigió a una estudiante una pregunta tan «banal» como si estaba contenta con su alojamiento.[105] Marianne admite sinceramente que ella y su esposo *no* dominaban el arte de la «conversación sociable» que gozaba de tanto aprecio en la burguesía ilustrada de aquel entonces (*L* 475). Pero sobran quienes están hartos de la conversación convencional, ese chapaloteo «ingenioso» que brinca de tema en tema, el hablar por hablar, sin ningún beneficio intelectual.

Gracias al nuevo bienestar derivado de la herencia de Oerlinghausen, el estilo de vida y la hospitalidad de los Weber se vuelven más liberales. «Este verano vivimos de modo diferente que en otros tiempos—le escribe Marianne a Helene en junio de 1908—, porque vemos a mucha gente en nuestro derredor y el destino de esa gente nos ocupa más que el nuestro propio y también más que nuestro trabajo.» Entre las personas que nombra figuran ahora, aparte de los amigos de

antaño Troeltsch, Jellinek y Gothein, el joven filósofo Lask, Edgar y Else Jaffé, el matrimonio Radbruch, Alfred Weber y Gruhle, en aquel entonces el conocido más reciente. En compañía de Lask aparece también Mina Tobler. Max habla «muchísimo» en ese ambiente social, escribe Marianne. «Naturalmente ambos dormimos mal después de semejantes "excesos".» «Compartir intensamente la vida de otros, de la cual uno no debe hablar, absorbe muchas fuerzas nerviosas.» Por lo visto también se habla sobre temas íntimos que agitan a Marianne; comienza el enfrentamiento con el «movimiento erótico». Pero aparentemente no les sienta nada a mal a los Weber, que se ven distraídos de sus problemas e involucrados en los apuros de otros.[106]

Según apunta Marianne, a Max sólo le interesa «el intercambio intelectual de peso o la conversación íntima sobre cosas personales» (*L* 475): ¡también eso! Max Weber, él mismo tantas veces sujeto a terapia, de pronto se siente en el papel del psicoterapeuta (II/7-2, 761). Esto lo reanima y siente fluir nuevas corrientes. «Es *inagotable* para contar historias y también para prodigar alimentos espirituales más fuertes […] y toda la familia se congrega alrededor suyo, como en torno a un sabio, un santo y un *pojaz* en una misma persona.» *Pojaz*, una desfiguración judío-oriental de *bajazzo* («payaso», «bufón»), era el título de una novela del autor judío galiziano Karl Emil Franzos, aparecida en 1905. Cuando Max cuenta sus historias cunde una risa «homérica»; «todas las viejas bufonadas militares y estudiantiles resurgen con nuevo brillo». Max vuelve a sentirse joven. «El arte narrativo de Max se vierte como agua que había estado embalsada.» Sigue necesitando «muchos remedios», pero parece que esto ya no le preocupa tanto.[107]

Antes Marianne frenaba a veces su verbosidad con el

argumento de que tanto «parlotear» era dañino para su salud;[108] pero de ahí en adelante ella participa en estas autoescenificaciones de su esposo. No obstante, hay que tener en cuenta que Max Weber no es el tipo de animador que siempre, y en todo caso, sólo habla de sus propias aficiones; también sabe escuchar y, gracias a su enorme cultura, posee una extraordinaria capacidad para asumir los temas más diversos, no sólo de las ciencias, sino también de la «vida». La vida social no se limita al *jour fixe;* los Weber les dedican bastante tiempo a sus conocidos. Citemos de las memorias privadas de Marianne, en las que Max aparece como la roca de la cual Moisés hace brotar el agua con un golpe de su báculo:

> Hasta la guerra, casi todos los días a las 5 venía algún amigo; entonces las más de las veces se volvía a tomar el té y llegaba la hora en que Max se vertía como si el visitante poseyese un báculo de Moisés. Pero no se requería gran arte para moverlo al intercambio, ¡al fin que era como una esponja empapada! Su inmenso saber y lo ilimitado de sus intereses lo ponía en condiciones de seguir prácticamente a cada quien en su especialidad, ser jurista con el jurista, historiador con el historiador, teólogo con el teólogo, filósofo con el filósofo. Qué conversaciones se daban ahí, sobre todos los problemas de las ciencias, pero más intensas aún sobre todo tipo de problemáticas vitales. Y no importa que hablara sobre Tolstoi y Rusia, sobre formas de Estado y gobernantes egipcios y babilonios, sobre operaciones bursátiles a plazo, sobre política agraria prusiana, sobre los juicios de valor en las ciencias o sobre el *deus absconditos*, sobre la política imperial equivocada o sobre Platón y Sófocles, siempre los acontecimientos y las personas eran […] presentados […] dándoles vida con gran plasticidad.[109]

Junto a ello palidece la vida social oficial de los académicos. En 1908 se reúne en Heidelberg, bajo la presidencia de Windelband, el Congreso Internacional de Filosofía, un acontecimiento intelectual de primer nivel, según cabe suponer. Sin embargo, en aquel entonces los académicos todavía no estaban tan orientados a un turismo de conferencias como hoy en día. Marianne constata en tono despectivo que, en general, la que asistió era gente «de menor importancia», y desde su perspectiva—que presumiblemente refleja la de su esposo—todo el congreso fue «una tremenda ensalada de arenques».[110] «Al fin que los intelectuales casi todos están en pleito unos con otros. Cada quien tiene su propio lenguaje […] De esta forma, en las discusiones casi

siempre hablan sin entenderse y difícilmente pueden fecundarse, ya que en el fondo nadie quiere aprender del otro» (*L* 397). Hoy en día difícilmente un asistente asiduo a conferencias esperaría otra cosa de los grandes congresos, pero en aquel entonces semejantes espectáculos eran todavía una novedad, dones del moderno transporte mundial tecnificado.

Lo decisivo para el desarrollo intelectual de Weber es una comunicación más íntima. La mansión de los Fallenstein, junto al río Neckar, con su amplio jardín (hoy recortado) y la terraza que da al sur, con vista a las ruinas del castillo, constituye un marco que no hubiera podido ser más bello. A principios de mayo de 1911 los Weber inician el *jour* dominical que más tarde se volvería legendario. Hay que atenerse a testimonios lo más próximos posibles a esta fecha para no dejarse engañar por el mito weberiano del viejo Heidelberg. Al principio el *jour* resultó más bien decepcionante. Después de la primera reunión Marianne le escribe a Helene: «acudieron de inmediato unas 16 personas. Con mucho, demasiadas para lograr una "unidad" […] Invitamos a un círculo determinado, más o menos homogéneo, de matrimonios jóvenes y de "solteros" […] A ambos esta primera vez nos pareció muy fatigosa y acabamos un poco deprimidos».[111] Pero algo más de medio año más tarde el comentario suena muy diferente: «Los domingos prosperan y casi siempre nos dan gusto. Sólo hay que ser un poco "duro" y cauteloso para que el círculo no resulte demasiado grande y heterogéneo. Hay gente que ni siquiera conocemos, que trata de venir recurriendo a los más diversos rodeos».[112]

No era un círculo enteramente privado el que se reunía los domingos; parece que los participantes tenían la posibilidad

de introducir gente nueva. No obstante, podía ocurrir que durante el *jour* a los novatos se les diera a entender muy claramente que no eran bien vistos. Esto incluso le sucedió a un erudito de la talla de un Ernst Robert Curtius, quien en 1912 le escribió a Lukács: «Mi aparición en el *jour* de los Weber fue un fracaso».[113] Efectivamente, este romanista que alcanzó fama posteriormente no fue bien acogido por los Weber. Tampoco eran bien recibidos en este nuevo ambiente los viejos conocidos del Círculo Eranos; se trataba, ante todo, de convocar a los jóvenes, mientras que el grupo de Eranos, a los ojos de Marianne, era «una tertulia con los señores mayores».[114] El 16 de diciembre de 1911 asistieron, según Marianne, 15 «personitas», «casi exclusivamente gente joven; se han ganado el acceso además, por algún conducto, varias mujeres solteras, pero también algunas mayores, como por ejemplo la señora Gothein, a la que en realidad no queremos incluir, porque de ninguna manera deseamos que vengan los Troeltsch, la señora Jellinek y otros amigos mayores».[115]

Como se puede apreciar, los Weber, muy intencionalmente, querían crear un *nuevo* entorno humano. Éste, sin embargo, desarrolló una cierta dinámica propia, la cual se debió en buena parte a las mujeres. Marianne desea ardientemente abrirle a su sexo el acceso al mundo del intelecto, pero confiesa sin ambages que las dificultades con las que tropieza también son motivadas por las mujeres. A principios de 1913 comenta que «los domingos» «ahora son un poco menos filosóficos e intelectuales, pero aún lo son en demasía para las mujercitas sin la inteligencia instruida, porque los jóvenes talentosos por regla general quieren sostener diálogos "científicos" o al menos intelectuales con Max».[116]

El origen del mito weberiano

En este círculo de jóvenes surge por primera vez una relación de discípulos y una suerte de culto weberiano que no hubiera sido concebible entre colegas de la misma generación. De manera consciente o inconsciente, Weber desarrolló la capacidad para inducir a los intelectuales de la joven generación a que se ocuparan detenidamente de él en sus pensamientos. Sin duda buena parte de su atracción no se explica en términos racionales. Lo que lo convirtió en el personaje de identificación para una nueva generación a la que le repelía la sonrisa autocomplaciente de los catedráticos guillerminos fue sin duda su mirada sombría, que sólo se aclaraba con un humor mordaz, y el aura de un padecimiento heroicamente superado que lo rodeaba. Uno de los jóvenes admiradores de Weber de aquel entonces, el politólogo Karl Loewenstein (1891-1973), recordaba después de la muerte de Weber que ya en 1912 se le habría apodado con «veneración jocosa» el «mito de Heidelberg». Esto se aplicaba incluso a quienes jamás lo habían visto y para quienes era, tanto más, un *deus absconditus:*

> Él, a quien nadie había visto en cátedra alguna o de otro modo, cara a cara, tenía la reputación de ser un oscuro mago de las ciencias. Se murmuraba que en alguna parte en la Ziegelhäuser Landstrasse vivía un hombre de una fuerza intelectual legendaria, que tenía un íntimo conocimiento de los agrimensores romanos sólo raras veces mencionados en las aulas, que estaba familiarizado con los libros contables del Medievo florentino como cualquiera de nosotros con su periódico. Pero quienquiera que tuviera la fortuna, al amparo de alguna mano amistosa, de llegar a poner su pie en la casa junto al río Neckar […] y estar bajo el mismo techo bajo el cual Max Weber y Ernst Troeltsch tendieron el enorme puente de la sociología de las religiones desde los inicios mismos de la cultura humana en la India y China hasta las raíces de la visión moderna de Dios, encontraba allí la revelación que el aula y el instituto universitario […] tantas veces le habían denegado: el líder espiritual que combinaba con la más profunda humanidad un saber realmente cósmico. [*WzG* 48-49.]

Más de cuatro décadas después nadie refutó con mayor vehemencia que Karl Loewenstein la tesis de Wolfgang Mommsen de que, al justificar la dictadura nazi, Carl Schmitt habría sido un discípulo dócil de Weber.[117] Gustav Radbruch (1878-1949) seguía recordando, después de decenios, la «voz de león, queda, autocontenida» de Weber. «Siempre me pareció como si la figura y la voz de Max Weber fuesen a

romper cualquier espacio, si no fuera por el rigor con que se autocontrolaba: [era] de tamaño sobrenatural».[118] El arqueólogo Ludwig Curtius, a quien Marianne más tarde tuvo en alta estima, incluso llegó a llamar a Weber el «dictador de un reino mental que abarcaba todos los problemas de la vida moderna».[119]

Sobre el círculo de Weber ondeaba un toque de erotismo, puesto que no sólo se hablaba de temas científicos sino también sobre problemas de la vida. La mayoría de quienes lo conformaban eran jóvenes y solteros y se enorgullecían de no tener prejuicios; ambos sexos estaban casi igualmente representados. Más tarde Weber creyó reconocer que el «intelectualismo de la cultura de salón» había causado una «intensificación adicional del carácter específicamente sensacional del erotismo». Porque la «cultura de salón» se fundaba en la convicción del poder creador de valores de la conversación intersexual, para la cual la sensación erótica abierta o latente se convirtió en un estímulo imprescindible. Precisamente porque ese intelectualismo se había alejado tanto del ciclo orgánico de la vida, ya no quedaba sino la «vida sexual» como único lazo con la «fuente natural de la vida» (I/19, 506).

Politeísmo heidelberguense: los círculos de Weber y de George

Mientras que el culto weberiano se iba desarrollando de manera subliminal y en contradicción con la doctrina del maestro—al menos en la medida en que ésta fuera explícita—, el otro círculo que se reunió en Heidelberg en esa misma época convirtió la veneración del maestro en elemento central de su estilo; se trataba del círculo en torno a Stefan George (1868-1933). Haciendo caso omiso de la sospecha de

homosexualidad, muy difundida en aquel entonces, dicho círculo cultivaba un erotismo masculino sublimado, estilizado a la manera de la Antigüedad clásica, y pregonaba la redención a través de un arte exquisito y de una comunidad esotérica. ¿Qué tenían en común Weber y George? A pesar de contar con amigos científicos, George era un decidido adversario de la ciencia, a la que consideraba inútil; incluso llegó a romper con su discípulo predilecto, Friedrich Gundolf, al dedicarse éste a una carrera universitaria.[120] Weber, por su parte, no tomó muy en serio los intentos de reencantamiento del mundo de George y le puso el mote de «Weihen-Stefan».[121]

Aun así, ambos se respetaban mutuamente. No tenemos mayor información sobre lo que pensaba George acerca de Weber; pero alrededor de 1910-1911, cuando él mismo estaba formando su círculo, Weber durante algún tiempo se ocupó de George con una intensidad que resulta difícil de comprender si se concibe a Weber como pensador pionero de la racionalización. Pero conocemos su respeto por las sectas; también desde una perspectiva histórica tenía motivos para actuar sobre una pequeña comunidad unida entre sí por estratos profundos del alma. En este sentido, George podía contar con la comprensión de Weber. En agosto de 1915 ambos hombres, desatendidos en ese momento en sus casas, pasaron unos días en la pensión Betzner en la Gaisbergstrasse de Heidelberg y aprovecharon esta oportunidad para dialogar.[122]

Por grande que fuese la distancia que mediaba entre el espíritu de ambos círculos, había, no obstante, coincidencias personales, especialmente en lo relativo a los economistas Edgar Salin y Arthur Salz. Para Mina Tobler, Salz fue, después de Weber, «la segunda persona más querida en

Heidelberg».[123] En 1914 Weber, desmedidamente furioso, lo defendió contra una crítica, no exenta de ciertos fundamentos, del historiador económico praguense Paul Sander, en cuyo contexto llegó a insultar a toda la Facultad de Filosofía de Praga (II/8, 527 y ss.). Salz, más tarde, le devolvió el favor con una apología a la weberiana «La ciencia como profesión». En Weber y su entorno se aprecian vestigios de una lealtad de grupo.

También Gundolf formó parte, durante algún tiempo, del círculo más íntimo de amistades de los Weber. Al principio, en la primavera de 1911, Marianne estaba encantada con este hombre de letras extraordinariamente bello y entusiasta, aun cuando también le tuvo cierta envidia: «¡Qué ser tan luminoso que es! Parecería que todo lo terrenal no puede ser para él más que materia inspiradora de entusiasmo […] Es dichoso en sí mismo, viviendo siempre con sus dioses».[124] Pero cuando se percata de que el erudito no simpatiza en absoluto con el movimiento feminista, su opinión cambia y, al igual que a Troeltsch («Troeltschchen»), lo ironiza con el diminutivo «Gundelchen»:* «Ay, como ha reprobado el "perfectísimo" Gundelchen tan radicalmente a la "mujer moderna". A nuestro movimiento lo condena como el "mal primario" que impide la generación de héroes».[125] Esto Marianne lo toma aparentemente como una ofensa personal, como antes en el caso de Ruge (*cf. infra*), como si la falta de hijos fuese culpa suya, atribuible a su compromiso en favor de los derechos de las mujeres.

A pesar de las sublimes palabras, Marianne, seguramente reconfirmada en su opinión a través del diálogo con Max, reduce el mensaje de George a un meollo sobrio: rechazo del ideal de la autonomía del individuo, «subordinación a la autoridad del héroe y, en el caso de la mujer, al hombre» (*L*

469). Aun así, en diciembre de 1911 los Weber se muestran «bastante conmovidos» por un encuentro con George, y Marianne constata que éste concibe su profesión de poeta como «misión de profeta», sin estar «quizás a la altura del mismo, aunque la voluntad es muy grande».[126] Entre ella y George se había dado una disputa extraña. Marianne se mostró irritada por el belicismo que cree reconocer en George cuando éste deplora «nuestro enervamiento por el creciente apaciguamiento del mundo». Marianne replica que en la modernidad eran las luchas espirituales las que ganaban creciente importancia frente a las guerras físicas. Entonces George le atribuyó a la mujer sin hijos, injustificadamente, un desprecio general por el cuerpo: «¡Malhechora, malhechora! Usted todo lo quiere convertir en espíritu y de paso destruye el cuerpo».[127] Marianne, por su parte, percibió en estas palabras sólo una fascinación por la fuerza bruta que no le cuadraba ni al esteta intelectual George ni al frágil Nietzsche. Aun cuando George, frente a la mujer, aludía a la función biológica del sexo femenino, toda su doctrina era, según Simmel—conocedor cabal de George—«el colmo del antinaturalismo».[128] Sabine Lepsius presenció horrorizada cómo George paseaba por la naturaleza floreciente sin que ésta lo conmoviera en lo más mínimo.[129]

Weber se refiere al Círculo de George en un solo punto de su obra, al señalar que la dominación netamente carismática era por entero ajena a todo lo económico. No sólo tiene en mente a los líderes sino también a sus discípulos, y no sólo reconoce una relación carismática de discípulos de índole religiosopolítica, sino también una de tipo «primariamente estético». En este último caso considera «concebible» que «valga como norma la relevación de las luchas económicas por limitación de las vocaciones en sentido auténtico a personas “económicamente independientes” (así en el círculo

de Stefan George, por lo menos en su primera intención)» (*WuG* I 181-182; *EyS* 196). A Edgar Salin, normalmente admirador tanto de Weber como de George, este comentario le pareció «tonto» e indigno: Weber habría olvidado, al parecer, que él mismo también había llevado una «existencia de pensionado» y, por cierto, más confortable que la de George.[130] No obstante, Weber no era el fanático de la actividad profesional por el cual se lo toma a menudo pensando en *La ética protestante*, y su comentario sin duda no tenía intenciones difamatorias.

Para Weber el Círculo de George era, ante todo, un experimento fascinante para mostrar en qué medida y bajo qué condiciones se pueden dar un liderazgo y un profetismo carismático en tiempos modernos, despertando a la vida antiguos dioses. Donde más se explaya sobre George es en una larga carta a Dora Jellinek, hija del jurista, fechada el 9 de junio de 1910 (II/6, 559 y ss.). Cabe dudar, sin embargo, de que ésta haya sido su última palabra al respecto, ya que posteriormente se dieron todavía encuentros personales con George. Las objeciones de Weber contra éste y su círculo no tienen que ver con la racionalidad científica sino que se basan en dudas de que la conmoción y la redención cuasi religiosas de las que allí se hacía gala fuesen auténticas y no sólo actuadas y artificiales. Pero ¿cómo se habría de averiguar esto? Weber cree tener olfato para ello. Cuando George se estiliza a sí mismo como un Dante, eso a Weber no le parece del todo grotesco: «una chispita de este fuego enorme vive también en él; acerca de esto no tengo duda». Pero al fin sólo «una chispita» y nada más. A Weber todo el Círculo de George le parece un simple remedo de una religión redentora sin sustancia interior; George da la impresión de transmitir un gran mensaje, pero sólo se trata de un gesto grandioso sin contenido.

Weber, quien conocía por experiencia propia el anhelo de redención, no percibe entre los miembros de ese círculo una auténtica necesidad de redención. Si recordamos lo que Marianne escribió sobre Gundolf, siempre radiante de felicidad, se comprende la intención de Weber. «Esta gente, según parece, ya está "redimida" por demás, por lo que queda como único objetivo posible la búsqueda de la auto *deificación*, del "goce" inmediato de lo divino en el alma propia.» Además, el círculo buscaba éxtasis y mística a un mismo tiempo, y eso sería «su perdición»; a partir de la historia de la religión y de la intuición, Weber cree saber que sólo podía darse lo uno o lo otro, y que el Círculo de George, al no alcanzar ninguno de los dos, sólo producía un «destemplado sonar de arpas». No obstante, poco más tarde asume públicamente y con una vehemencia notable la defensa del círculo cuando éste es atacado con extrema dureza por el poeta Rudolf Borchardt, en la revista *Süddeutsche Monatshefte*, como una desgracia para la cultura alemana.[131] En este contexto a Weber le enfurece particularmente que Borchardt ponga en tela de juicio la virilidad de George y de sus discípulos. Mas tarde admite que ni siquiera había leído con calma toda la polémica de Borchardt, sino que había reaccionado ante términos como «condición de castrado» e «impotencia» (II/6, 700). A Weber le indigna sobremanera cuando se utilizan con intención difamatoria alusiones a anomalías sexuales.

A principios de 1912 Weber tiene la impresión de que George se interesa por el tema de las «comunidades domésticas», sobre el que estaba trabajando él mismo por aquel entonces en el contexto de *Economía y sociedad*. A raíz de ello le ofrece a Arthur Salz poco menos que una fundamentación sociológica del Círculo de George. «Nuestra técnica de vida moderna» le habría arrebatado a la

comunidad doméstica familiar sus tareas «productivas». Bajo estas circunstancias, una comunidad unida por fuertes sentimientos ya no se generaría por la familia, sino, si acaso, como «asociación libre de personas de *índole especial*, con una volición de *índole especial*, ajena a la cotidianeidad». Una mera «comunidad de consumidores» no posee «ninguna vida interior propia». Sólo quien poseyera un «"carisma" personal» podría fundar este nuevo tipo de comunidad (II/8, 429).

Diez años después de la muerte de Weber, Gundolf publica un solemne poema apoteósico, «Max Weber», con palabras enigmáticas y en el estilo de la lírica de George, un homenaje a Weber como el líder impertérrito que conduce a la verdad a través de la niebla de las ilusiones. «WAHRHEIT nach dem untergang der sonnen / abgerungen den erwürgten wähnen, / Ungelohnt vom Drüben und mit tränen / Die der mann verbergen muss dem nächsten […] Wahrheit als die blösse noch der würde,/Auf dem nacken wuchtend jede bürde / Der gestürzten götzen und die völle / des gehöhlten firmaments als hölle / Trugst du aus dem Grund durch tausend türen, / Führer, frei vom lug wohin sie führen».[132] Parece que el mito de Weber surgió, en un principio, como contrapunto al mito de George. Edgar Salin, quien formaba parte de ambos círculos, cree que en aquel entonces «cualquiera» debió darse cuenta de que, «entre los alemanes», no había nadie fuera de George que hubiera sobrepasado a Weber «en cuanto al peso de su persona».[133]

Redes femeninas en el mundo weberiano

Si bien durante las fases tempranas de su vida Weber a menudo aparece como un tipo afín a los pactos entre varones, que también en la historia de la socialización humana les presta especial atención a las fraternidades, después de los

años del Círculo Eranos adquieren para él importancia creciente las redes de vinculación femeninas, que incluso contribuyeron de manera decisiva a la cohesión de su nuevo entorno social. Sin duda el mérito principal a este respecto le corresponde a Marianne y a su compromiso con el movimiento feminista. Ya antes de su enfermedad Weber había favorecido este tipo de actividades extradomésticas de su esposa, en pleno acuerdo con su madre, Helene Weber, quien según los criterios burgueses de la época era una mujer autónoma y emancipada. Weber, siempre muy consciente de que el ser humano necesita un sentido de la vida, no guardaba ilusiones acerca de que su matrimonio pudiese brindarle a Marianne un sentimiento de plenitud de sentido.

El inicio de las actividades de Marianne en el movimiento feminista se da en el contexto del idealismo educativo. Poco tiempo después de haberse mudado a Heidelberg funda allí una sección local de la Asociación en pro de la Educación y de los Estudios Universitarios de las Mujeres, a la que define como «asociación para la difusión de los modernos ideales femeninos».[134] Abrirle a la mujer el acceso pleno al mundo intelectual constituye una meta que la apasiona y en la que se sabe respaldada por la ideología educativa burguesa. Según apunta, al poco tiempo su esposo se ha vuelto «más feminista que ella misma, observa atentamente los pros y los contras en la opinión pública, ayuda donde puede y está dispuesto, lanza en ristre, a combatir las animosidades de la vieja guardia». Dicha «vieja guardia» de ninguna manera se componía sólo de hombres. Con motivo de una discusión pública en la cual Max Weber atrajo toda la atención, lanzó una enérgica puntada contra «las mujeres anticuadas, que serían adversarias más vehementes de todo el movimiento que los hombres». «Él las comparó con gallinas que picotean inmisericordemente a una gallina extraña que se ha perdido

en su granja». Lejos de molestarse por la metáfora de las gallinas, a Marianne y sus amigas la escena les pareció «grandiosa» (*L* 241-242). A Max Weber le queda muy bien el papel del caballeroso defensor de las mujeres. En este contexto aparece por primera vez en la *Biografía* Else von Richthofen, que de allí en adelante se convertiría en un tema sin fin.

Durante los primeros años de matrimonio Marianne parecía asumir a ratos el papel de una asistente académica de su marido, al hacerse cargo de parte del trabajo minucioso de las estadísticas para la continuación del estudio sobre los trabajadores agrícolas. Pero esto a Max dejó de interesarle. A la larga no le parecía conveniente que ella trabajara en el campo de él. Cuando en 1898 le recomendó estudiar a los fisiócratas para su ensayo sobre Fichte, añadió: «lamentablemente yo mismo soy versado en ellos».[135] Pero en aquel entonces ya se encontraba internado en la clínica Konstanzer Hof. Su enfermedad también significó un tiempo de sufrimiento para su mujer, aunque a ella la interrupción de la rutina cotidiana a ratos le causaba euforia y le abría espacios nuevos. El 17 de noviembre de 1898 se regocija, en una carta a Helene, de que se le «han subido los humos». En esa época su letra pierde todos los rasgos de una caligrafía de colegiala y se vuelve más rápida y angulosa, con los caracteres inclinados hacia la derecha. Poco después debe de haber comenzado a trabajar en la historia jurídica de la mujer. A partir de entonces, durante años, rebasará a su marido en cuanto a la capacidad de lectura y de escritura, así como en cuanto a la capacidad de presentarse en público. Su compromiso en un principio se gesta dentro del movimiento nacionalsocial, que se muestra accesible a cuestiones femeninas a pesar de que esto, en tiempos de un derecho electoral restringido a la parte masculina de la población,

difícilmente permite ganar votos. Gertrud Bäumer (1873-1954), a partir de 1910 presidenta de la Federación de Asociaciones Femeniles Alemanas (BDF), es amiga íntima de Friedrich Naumann, por quien se entusiasma también Marie Baum (1874-1964), y ambas tienen estrecha relación con los Weber; se aprecia cómo se va integrando una red de contactos.

Bäumer, «Bäumchen» y Bernays

Gertrud Bäumer es, por muchos años, el objeto del entusiasmo irrestricto de Marianne Weber; querría ser como ella y más tarde se propone escribir su biografía.[136] «No sería fácil encontrar a otro ser humano tan inteligente y al mismo tiempo interiormente tan noble, abnegado y estéticamente atractivo como ella.» Marianne percibe como un «fortalecimiento del credo feminista» que «la inteligente Trude pudiera discutir de igual a igual con Max, contradecirlo con toda tranquilidad y fundamentar con mucho acierto sus puntos de vista. ¡Y con todo ello era tan *graciosa* y femeninamente cálida! […] En comparación con las fuerzas que tiene Gertrud Bäumer, no puedo considerarme más que una pobre piltrafa». Y en otra ocasión: «¡Su capacidad de trabajo es sencillamente maravillosa!». Le angustia pensar cómo habrá de continuar esa herencia al asumir la presidencia de la BDF.[137] Todavía en 1935, en *Die Frauen und die Liebe [Las mujeres y el amor]*, describe la convivencia de Gertrud Bäumer con la feminista Helene Lange como caso ejemplar de una «unión femenina» basada «exclusivamente en la cercanía anímico-espiritual». A Gertrud Bäumer, en cambio, le resultaba «francamente penosa» la manera en que era idealizada.[138] Antes Marianne se había mofado de que «ninguna esposa era tan dependiente de su marido como

Gertrud de la gran Helene».[139] ¡Otra gran Helene! Para Marianne, Helene Lange tenía «apariencia de norna»:[140] una mujer del destino. En estos círculos era muy popular recurrir a imágenes mitológicas. En su artículo necrológico a la muerte de Weber, Gertrud Bäumer lo glorifica como estadista frustrado, aunque en el fondo le cuesta imaginarlo como parlamentario: «Hércules en la rueca de la política parlamentaria» (*WzG* 48). Vemos que también ella, quien más tarde se dedica a escribir exitosas novelas históricas, trabaja en el mito weberiano.

Marie Baum, apodada «Bäumchen» en la jerga privada de los Weber, mientras que ella, a su vez, se dirigía a Marianne como *«liebstes Mariännchen» [«queridísima Marianita»]*, no fue una mujer a la que había que mirar con mucho respeto, pero de entre el entorno de los Weber presumiblemente fue la que a lo largo de sus 90 años de existencia tuvo la más persistente actividad en el ambiente político público,[141] a pesar de que en 1911 Mina Tobler le diagnosticó «nervios destrozados».[142] Química de profesión, entre los años de 1902 y 1907 fue sucesora de Else von Richthofen como inspectora industrial del Gran Ducado de Baden. Cuando en 1906 se vio discriminada frente a sus colegas masculinos y presentó su renuncia, Max Weber publicó dos extensos alegatos en el *Frankfurter Zeitung*, el primero de ellos anónimo y el segundo —después de que ella se diera de baja—con su nombre, defendiéndola contra vejaciones burocráticas y la «vanidad sexual masculina», término que usa con predilección. Al mismo tiempo expresó grandes elogios de un estudio realizado por ella en el que tipifica diferentes clases de trabajadoras asalariadas. Weber convierte este proceso en un caso de prueba para la implementación de la igualdad de derechos para los funcionarios de carrera (I/8, 283 y ss; II/5, 145 y ss.)

En opinión de Marianne, «Bäumchen» era por aquel entonces «una gran persona, firme de carácter e inteligente y a la vez cálida y tierna».[143] En 1914, sin embargo, Marianne se topó con la dura crítica de la amiga al reconocer una diferencia natural en la disposición cultural de ambos sexos. El punto de vista de Marianne le pareció «poco menos que reaccionario»[144] a Marie Baum, especialmente sensible en este punto por su experiencia anterior. También ella se convirtió más adelante en proclamadora del mito de Weber, aunque concebía a su héroe por lo menos en igual medida como *ecce homo* que como Hércules. La productividad intelectual de Weber le parecía «inconcebible» y, al mismo tiempo, él le daba la impresión de ser «humanamente conmovedor», dada la «manera tan noble en que asumió su destino, un grave padecimiento nervioso».[145]

El contraste negativo frente a Bäumer y «Bäumchen» fue Marie Bernays (1883-1939); desde 1908 frecuentaba la casa de los Weber, a quienes les fue colmando la paciencia por su manera de ser nerviosa e impertinente. Su presencia le caía especialmente pesada a Marianne, por la que sentía un impetuoso afecto sin ser correspondida. No obstante, era eficiente y se convirtió en un pilar del proyecto de investigación sobre «Selección y adaptación de los trabajadores en la gran industria» de la Asociación para la Política Social, que, al margen de suaportación, avanzaba muy lentamente. En 1916 fundó, junto con otros, la Escuela Social para Mujeres en Mannheim, y en 1920 publicó un resumen popular sobre *El movimiento feminista alemán*. Para Marianne fue, sin embargo «la persona más difícil que jamás me he encontrado»; casi «quincenalmente» se producía una «catástrofe» entre ella y esta mujer; «a la Bernays hay que frenarla sin cesar, si no acabaría comiéndome».[146] Era realmente «pesada»; «porque eso de ser amada de modo tan

anhelante donde una no ama, es una cosa que la vuelve a una nerviosa».[147] «*En contra* de mis objeciones me ha arrancado la aceptación de sus muestras de afecto», llegando a «actitudes de descaro», se queja Marianne a finales de 1913, por lo que de ahora en adelante «eliminaría toda intimidad física». Además, Marie Bernays se dedicaba a «constantes autoanálisis». Marianne parece ignorar que ella es prima de la esposa de Sigmund Freud. Max Weber observa con una sonrisa más bien maliciosa «el "besuqueo" físico y psíquico» al que se ve expuesta Marianne por parte de la Bernays, y considera que éste sólo es dañino para «niñas antes de la pubertad y ancianas después del climaterio» (II/8, 319). Marianne tiene en aquel entonces 43 años.

Marie Bernays se doctoró en 1910 y busca, de ahí en adelante, el apoyo de Max Weber para su habilitación. Ante la oposición de Windelband, Weber trata de disuadirla del proyecto en cuanto a Heidelberg. Aunque admite que «"como una cuestión de justicia" ella tiene el derecho» (II/8, 122),[148] no piensa luchar por esta mujer. En lo tocante a Marie Bernays, Marianne es más crítica que su esposo, incluso en el aspecto científico; la considera inferior al promedio y no la cree lo suficientemente calificada para una habilitación, lo que da pie a una disputa con Marie Baum.[149] Marianne siente que tiene que proteger a Max de esta mujer, que incluso lo visita en Ascona en marzo de 1913 (II/8, 161). Según ella, durante los *jours* dominicales esta mujer «irritaba terriblemente» a Max, aunque admite que la Bernays era «muy inteligente y de sentimientos nobles».[150] La causa de la desgracia radica, en opinión de Marianne, en «un terrible defecto de organización de su naturaleza»; «todo lo natural» en ella sería «informe, desgarbado, irritante»; no habría relación entre su mente y su naturaleza;[151] una especie de escisión que Marianne bien

conoce en Max. Se puede considerar como una pequeña malicia de Marie Bernay que la única cita de Marianne que presenta en su opúsculo sobre el movimiento feminista alemán es el comentario de aquélla de que cuando la mujer se limita a ser «en exclusiva ama de casa alemana modelo» para un marido intelectualmente exigente, el «denso polvo cotidiano del aburrimiento»[152] acabaría cubriendo tarde o temprano el matrimonio. Cabe suponer que Marie Bernays interpretó estas palabras como un testimonio propio de Marianne.

El ascenso de Marianne como autoridad científica del movimiento feminista

Pero Marianne no fue ama de casa en exclusiva. En diciembre de 1903, en una asamblea nacionalsocial, «por primera vez tuve que piar ante una masa de hombres», según le escribe a Helene. «Después me pareció una ironía del destino, que yo, mísera boquita […] asista hasta la una de la madrugada a una asamblea política mientras que el primogénito tiene que estar en camita a las 10».[153] Pero no hay que tomar demasiado en serio esta autominimización; Marianne podía jugar con su propia timidez porque en realidad a lo largo de esos años desarrolló una conciencia de su valía y aprendió tanto a presentarse en público como a seguir una táctica política y escribir textos listos para la imprenta.

Al no haber estudiado derecho, es probable que haya obtenido gran parte del material histórico jurídico empleado en su libro *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung [Esposa y madre en el desarrollo jurídico]* gracias a indicaciones de su marido, pero aun así no cabe duda de que se trata de *su propia* obra. En aquellos años Max Weber no

hubiese sido capaz de escribir, incluso ni siquiera de planear en detalle, una obra de tal envergadura. En la cronología de su vida no existe, en aquel tiempo, ningún espacio dentro del cual cuadraría ni por asomo la redacción de semejante obra. Si en 1906 Marianne, al escribir su gran libro, se queja de que Max era «tan terriblemente exigente» que en ocasiones la ponía «hecha una furia» (II/5, 89 n.), este suspiro no permite suponer que Max Weber habría escrito él mismo este libro para su mujer, tanto menos por cuanto en aquel entonces su mente estaba ocupada en cosas muy diferentes. Además, el término «desarrollo», que figura en el título, no cuadraba con la lucha que Max Weber estaba librando en ese entonces contra el «naturalismo». También la geografía de la historia del feminismo difería totalmente de la geografía política del marido; en la *common law* británica la mujer «no era considerada en absoluto como un individuo por su propio derecho», mientras que nada menos que Rusia tomó la delantera en cuanto al régimen conyugal de separación de bienes y «a la mujer prusiana se le concedió unos 100 años antes que a la inglesa o la francesa el derecho legal a la fidelidad conyugal». «Se ve que la libertad política de Europa occidental fue libertad del *hombre*», señala Marianne.[154] Al momento de la corrección de las pruebas de imprenta «mi inteligente Maxito» trató de introducir ideas propias de contrabando, pero entonces la mujer se puso a «chillar».[155] Los Weber no siempre se trataron con guante de seda, como parece en las cartas que han llegado hasta nosotros.

El impulso inicial para ese trabajo surgió de la decepción de las feministas ante el derecho familiar plasmado en el código civil (BGB).[156] Según registra Marie Bernays, «Pese a las enérgicas protestas de las mujeres no se logró ni la introducción de la separación de bienes como régimen conyugal, ni la admisión plena de la mujer a la patria

potestad, ni la modificación de la posición jurídica de los hijos naturales».[157] Aquí se topó Marianne con el núcleo duro del patriarcado, que muchas veces pasaba inadvertido en la vida social. No en todos los aspectos figura ella entre las representantes moderadas del movimiento feminista, que tratan de eludir los temas más conflictivos.[158] A través de las conversaciones con Max Weber, su enfrentamiento con el código civil alcanza una perspectiva histórica mundial. Aunque—seguramente con razón—no cree en un pasado inmemorial con un matriarcado feliz, no ve sólo progresos en el desarrollo cultural sino también más de un retroceso en lo que concierne a los derechos de la mujer. Sin duda su acceso al feminismo es muy burgués y típico para una heredera; las mujeres pobres tenían otras prioridades. Se perciben aflicciones propias cuando deplora que, por el hecho de que el hombre dispone de todo el dinero, la esposa se veía confinada a la «situación dolorosa para cualquier naturaleza sensible» de tener que «solicitar al marido, en pequeños abonos» el dinero para los gastos domésticos, mostrando el cónyuge cada vez su desagradable sorpresa de que la suma que supuestamente «apenas» acababa de dar, «ya se haya gastado».[159] Así pasaba también en la casa de los Weber.

Cuando Marianne escribe, en marzo de 1906, que el trabajo científico «en los últimos años verdaderamente la había esclavizado», pero que esa esclavitud había sido un gusto y la carga de trabajo «i*nfinitamente* placentera»,[160] esto nos recuerda el antiguo afán de Max Weber «de sucumbir bajo la carga de trabajo». Con su gran obra Marianne se convirtió en una autoridad científica del movimiento feminista, similar a lo que fuera antes Lily Braun, con su libro igualmente extenso *Die Frauenfrage [La cuestión femenina]* (1901), que también se remonta hasta la Antigüedad. Lily Braun era amiga de Sombart y podía recurrir al acervo histórico universal de

aquél, pero no fue tomada en cuenta por Marianne. En los años previos a la guerra ésta fue mencionada repetidas veces como posible candidata para la presidencia nacional de la BDF, pero siempre sintió que este cargo excedería sus fuerzas. No obstante, previó que algún día ya no podría seguir rehusándose y entonces «¡que el cielo me ayude!».[161] Efectivamente, el momento llegó en 1919.

Si Marianne hubiese emprendido la carrera universitaria, su ensayo sobre Fichte hubiera sido su tesis doctoral y el libro sobre la historia jurídica de la mujer una tesis de habilitación ciertamente muy presentable. Pese a todos sus conocimientos jurídico-históricos, le falta, sin embargo, una formación como jurista, y parece que no se sintió en condiciones de ofrecerles asesoría legal a las mujeres. A esto se dedicó durante décadas Camilla Jellinek (1860-1940), esposa del especialista en derecho público Georg Jellinek (1851-1911), amigo de Weber. En este caso la amistad entre los hombres no tuvo su equivalente entre las mujeres, a pesar de que éstas, por sus cualidades, hubieran podido complementarse muy bien; no obstante, desde muy temprano se desarrolló entre ellas una rivalidad. En 1902 Marianne se quejaba de un «conflicto con la muy ambiciosa y poco idealista señora Jellinek» que le provocaba noches de insomnio.[162]

Poco después entre ambas se dio un frente de lucha común que a la distancia parece un tanto curioso, puesto que iba dirigido contra el burdel de Heidelberg.[163] En aquel entonces Marianne convocó a una «lucha sin cuartel contra el desenfreno masculino» y definió la lucha contra los burdeles como «abolicionismo», con lo que la ponía al mismo nivel que la lucha contra la esclavitud. Esto respondía al lenguaje que manejaba el movimiento feminista internacional. La lucha contra la prostitución oficialmente controlada y, por

ende, legitimada, fue su primera lucha pública, en la que puso en juego todos los registros de la indignación moral, y con ella atacó al mismo tiempo un determinado enfoque de la teoría del derecho natural. «Ante todo debemos abandonar la teoría, científicamente superada, procedente de la doctrina del derecho natural, de que existe una contradicción entre "delito", por un lado, y "vicio", por el otro», en el sentido de que la prostitución, al responder a un instinto natural masculino, sería un vicio, y no un delito.[164] Además, Camilla Jellinek realizó durante años una campaña contra la ocupación de las mujeres como camareras, ya que en este oficio abundaba una cierta prostitución encubierta.[165] En una ciudad como Heidelberg, donde muchas meseras eran muy populares entre los estudiantes, esta lucha contra la «miseria de las camareras» a muchos les debe de haber parecido curiosa. Para decepción de Camilla Jellinek, las camareras mismas no mostraron el menor entusiasmo por la campaña;[166] Max Weber seguramente hubiese sido el último en asombrarse de ello. En *Economía y sociedad* comenta: «La "prostitución" industrializada, heterosexual y también homosexual, se encuentra […] incluso en los estadios más primitivos de la cultura» (*WuG* I 468; *EyS* 473). Según esto, se trataría de algo «natural» y no de un producto de anomalías sociales modernas. Cuando en medio de la guerra la escritora Anna Pappritz, presidenta de la sección alemana de la Federación Internacional de Abolicionistas, retoma la lucha contra los burdeles y espera encontrar nuevamente el apoyo de Marianne Weber, Max monta en cólera: «¡A la *Pappritz* que se la lleve el demonio! ¿A qué viene esto?»[167]

Respeto abstracto y ambivalencia en lo concreto: los Weber y el movimiento feminista

El compromiso en favor de la mujer del futuro no necesariamente iba de la mano con una simpatía especial por la mujer real existente del presente. Tal fue el caso también de Max Weber. Como escribe Ingrid Gilcher-Holtey, «Sin una relación erótico-sensual con una mujer, la relación de Max Weber con la mujer se convierte en la cuestión abstracta de las mujeres».[168] Weber sentía más bien cierta aversión contra el mundo típicamente femenino de la burguesía acomodada de su tiempo, contra toda la ostentación practicada con el atuendo, las conversaciones típicamente femeninas y los bailes. Durante su viaje por Francia y España, en 1897, no parece haberle gustado en lo más mínimo la elegancia femenina de estos países. Así, por ejemplo, escribe sobre las españolas que se pasean por San Sebastián: «los sombreros miden metros de altura y si bien los rostros aventajan en algo la pavorosa futilidad de las francesas, en general estas mujeres también son percheros parlantes para sedas y flores […] con unos aspavientos como para darle a uno náuseas».[169] Pero también muchas feministas compartían con él el rechazo a este tipo de mujer que prefiere mirar el espejo que algún libro serio.

Sin duda Weber tenía mayor aprecio por el movimiento feminista considerado en abstracto que por la mayoría de las mujeres reunidas en el mismo. *Megeras* («furias») se convirtió para él en un término equivalente a feminista, aunque a veces lo entrecomillaba. «Mi esposa está en Berlín, visitando al ministro de Cultura, junto con otras *"megeras"*», le escribe en 1907 a Rickert, cuando Marianne es recibida en el ministerio prusiano de Cultura junto con los delegados de un congreso que promovía la educación superior de las mujeres (II/5, 418). Frente a Sophie Rickert habla en 1910 del «congreso de *megeras*», refiriéndose a la asamblea general de la BDF que estaba por realizarse en Heidelberg. Pensando en las mujeres

que acudirían en masa, querría irse «lo más lejos posible, con el rabo entre las piernas»; Marianne a menudo le había confesado «con toda franqueza» que los «varones feministas —entre ellos él mismo—en el fondo no eran considerados por las mujeres como realmente pertenecientes al sexo masculino» (II/6, 629).

Pero por mucho que estimaba a algunas feministas, también la propia Marianne a veces no se sentía muy a gusto en las grandes convenciones feministas; por regla general consideraba que esas reuniones eran una prueba extrema para los nervios y de ninguna manera una fuente de energía. Las mujeres que asistían a estos cónclaves eran—según le escribe a Helene en 1894—«en conjunto algo bastante deficiente»; no fueron «educadas para sentirse solidarias y discutir en forma lógica y parlamentaria».[170] En julio de 1900 se refiere en tono despectivo a una «engorrosa sesión de mujeres»; en 1905 define una asamblea de la mesa directiva de la BDF en la cual ha aceptado un mandato como «tremendo sacrificio» que acaba causándole una migraña de varios días; a principios de 1911 apunta en su diario que en la asamblea fundacional de la federación badense de mujeres, en Karlsruhe, se habría reunido un «público de poca valía».[171]

A veces soporta las reuniones de mujeres con mejor humor y comprende que se trata de una fase de transición inevitable de las mujeres hasta hace poco apolíticas, cuando éstas «desbarran y abundan en los peores disparates».[172] En ocasiones percibe una superioridad intelectual de los hombres, apreciación perdonable para quien vive junto a un Max Weber. «Se me antoja la sabiduría de los hombres», le escribe en 1908 a Helene.[173] Semejantes deslices pueden ser una de las razones de que—a pesar del gran número de libros escritos por mujeres sobre mujeres—Marianne hasta el día de

hoy no haya encontrado una biógrafa meticulosa. Pero si consideraba las reuniones de mujeres ante todo como una pesada obligación, y no como motivo de alegría, no era la única que tenía este tipo de sentimientos ambiguos. Nada menos que Gertrud Bäumer, a quien Marianne estimaba por encima de todas las feministas, electa en 1910 como presidenta de la BDF y considerada mujer política por excelencia, le confesó a principios de 1909 «que aquello del mundo de lo objetivo»—es decir, de la política y de los intereses supraindividuales—«en el fondo es un asunto bastante miserable, pero esta confidencia "femenina" considérala como un secreto de confesión expresado *"entre nous"*; si no, los hombres nos despreciarán». Después de unos meses dedicados a la actividad de la federación feminista, se siente «unidimensional», añorando «intensamente realidades… que de ninguna manera se llaman movimiento feminista».[174] Es decir que ni siquiera para ella el movimiento feminista era una realidad rebosante de vitalidad. Su amiga Ika Freudenberg le escribe por aquel entonces: «Mandemos al demonio todo el movimiento feminista e instalémonos en alguna parte en medio de la naturaleza».

Cuando en el año 1900 Alice Salomon fue electa miembro de la mesa directiva de la BDF se encontró en medio de un gremio cuya integrante más joven hasta entonces «apenas tenía menos de 60 años», y sin comentario cita a un escritor que describe a las mujeres participantes en las asambleas de la BDF como «sombras negras».[175] Las primeras impresiones que se llevó Marianne Weber del movimiento feminista no eran muy diferentes.[176] Por lo visto, entre las feministas la vieja solterona, hostil a los hombres y al placer, no era tan sólo un espantajo de los antifeministas. Marie Stritt, presidenta de la BDF de 1899 a 1910, presentó un libro sobre contracepción con el comentario mordaz: «El asunto de las mujeres no es el

“asunto de las solteronas”».

Gertrud Bäumer (izquierda) y HeleneLange, 1907.

Con el cambio generacional que se produjo en el movimiento feminista después del inicio del siglo, aparecieron nuevas tensiones y rivalidades personales se entremezclaron con controversias objetivas. ¿En qué medida era lícito hacer causa común con mujeres socialdemócratas? En una carta dirigida a Max, quien se encontraba en la clínica en Urach, Marianne se desata en improperios contra las «radicales» que en una asamblea feminista habían «alborotado» durante dos días enteros y vociferado hasta dejar a las demás casi sin habla, para hacerles «una declaración de amor a las socialdemócratas». «Schnäuzchen también se atrevió a intervenir varias veces. En contra de la declaración de amor, se sobrentiende.»[177] Otro punto de controversia que agitaba emociones íntimas se refería a si el matrimonio—y entre las solteras la castidad—debían seguir siendo el ideal de la mujer, o si el movimiento feminista debía preocuparse especialmente por las madres solteras y la contracepción. ¿Debía exigirse una equiparación de los sexos

en todo sentido o reclamar más bien disposiciones especiales para la protección de la mujer, tomando en cuenta la naturaleza especial de ésta? Marianne estaba en favor de este último planteamiento, y también Max Weber condenó enérgicamente frente a su madre a las defensoras de una doctrina igualitaria que rechazaban las disposiciones especiales; «Por todas partes esta oposición de las mujeres, totalmente ajena a la realidad de la vida, es el regocijo de los fabricantes, que se benefician con ello» (II/6, 78). Tratándose de las mujeres, Weber asume la *vida* como fuente de derecho.

La furia weberiana contra la «pandilla de la protección de la maternidad»

Un carácter particularmente delicado tuvo entonces el tema a primera vista inocuo de la *protección de la maternidad*, porque se refería en primer lugar a *madres solteras*, en tal medida que incluso Alice Salomon, quien nunca estuvo casada, llegó a lamentar que la madre *casada* «corría peligro de caer en el olvido».[178] En 1905 se fundó un Bund für Mutterschutz [Pacto para la Protección de la Maternidad]; la más destacada de las mujeres que lo encabezaban fue Helene Stöcker (1869-1943), desde 1903 editora de la *Frauen-Rundschau*, doctora en filosofía y admiradora de Nietzsche, quien desarrolló una intensa actividad periodística no sólo en lo tocante a los derechos de las mujeres sino también sobre temas como el pacifismo, una mayor libertad sexual y la eugenesia. Durante los primeros años de su existencia el Bund für Mutterschutz registró una rápida expansión; dos terceras partes de sus miembros eran mujeres, pero fue notable la proporción de médicos entre los asociados.

También Max Weber y Werner Sombart habían firmado el manifiesto fundacional,[179] pero Weber renunció un año más

tarde, porque bajo la égida de Helene Stöcker el Bund enfocó sus objetivos en una dirección que Weber no había esperado, al exigir igualdad de derechos para madres solteras, legalización del aborto y distribución gratuita de anticonceptivos.[180] A principios de 1907 Weber, frente a Michels, echaba chispas; la «pandilla de la protección de la maternidad» sería «una gentuza totalmente confundida», «un burdo hedonismo y una ética que sólo beneficiaría al *hombre* como objetivo de la mujer; esto sencillamente es un disparate». Hablaba de «pequeñoburgueses enloquecidos» (II/5, 211).

La explosión de ira de Weber puede verse como un reflejo de su propia inhibición sexual de aquel entonces, pero aún un siglo más tarde su idea de que el amor libre a menudo va a costa de la mujer y que la mejor protección de la maternidad consiste en la familia intacta no es del todo ajena a la realidad, aunque no sea teóricamente concluyente. El ataque weberiano contra la «pandilla de la protección de la maternidad» recuerda su polémica contra el «monstruo del matriarcado» más de una década antes; también la teoría de un matriarcado primigenio formaba parte en aquel entonces de la ideología del amor libre. Siete años más tarde, sin embargo, en el caso de Frieda Gross, el mismo Max Weber peleó con todo el peso de su aptitud jurídica por el derecho de la madre sobre su hijo.

Si el movimiento feminista en sus principios se había caracterizado por un ambiente de viejas solteronas, con el Bund für Mutterschutz se le sumó un elemento totalmente nuevo que causó mucho revuelo; aquí una parte del movimiento feminista se combinó con el *movimiento erótico*, el evangelio del amor libre y del libre acceso a la contracepción; incluso puede decirse que la reforma sexual

adquirió características de un movimiento formal precisamente bajo el signo de la protección de la maternidad. Tras este lema, que sonaba a asistencia social, se ocultaba el erotismo desenfrenado.

Aun con anterioridad la dedicación caritativa de las damas burguesas en favor de «jóvenes caídas en deshonra» tenía a menudo un secreto encanto voyeurista. Marianne relata en 1895, con motivo de una visita a la Asociación para la Protección de la Mujer [Verein für Frauenschutz], que sintió «escalofríos por la forma en que estas jóvenes fueron capaces de hablar […] sobre los detalles más íntimos de sus partos».[181] Siempre resultaba entretenido discutir la «cuestión social» como asunto sexual, trátese de inquilinos de cama (*Schlafburschen*)* en los conjuntos de viviendas de alquiler o de la desprotección de las trabajadoras fabriles. Cuando Max Weber estuvo de viaje, en otoño de 1902, unas mujeres que visitaban a Marianne comenzaron a «debatir tan intensamente, y en voz tan alta sobre la cuestión moral de la prostitución» que una de las presentes comentó que era una suerte «que no hubiera ningún hombre en la casa», cuando de pronto entró Max Weber y la discusión se interrumpió en medio de la turbación. En 1903, durante su lucha contra el burdel de Heidelberg, Marianne escribió que era «la cuestión moral la que me conmueve intensamente» pero ésta provoca tensiones en el seno del movimiento feminista.[182] Cuestiones de amor, matrimonio y moralidad se convirtieron en su tema de éxito, en el cual tuvo un público lector más numeroso que Max Weber en vida con la ciencia social. Su libro *Die Frauen und die Liebe [Las mujeres y el amor]* (1935) constituyó, en el título, una réplica tardía a la obra de Helene Stöcker *Die Liebe und die Frauen [El amor y las mujeres]* (1906).[183]

A pesar de toda la crítica a las estructuras paternalistas,

para Marianne el matrimonio monógamo constituía un logro moral, especialmente desde la perspectiva de la mujer, mientras que la actriz Marie Stritt (1855-1928), casada con un cantante de ópera y en aquel entonces presidenta de la BDF, tenía una opinión diferente a este respecto. En 1903 Marianne se queja de ésta: «Tiene su corazón aferrado a la independencia económica de la esposa […] y para asegurarla querría mandar al demonio la familia y el matrimonio y exhortar a todas las mujeres a que reduzcan el número de hijos».[184] La presidenta de la BDF se exasperó por un artículo de Marianne Weber sobre «Profesión y matrimonio» (1905), en el que por un lado, en plena conformidad con *La ética protestante*, había abogado enérgicamente a favor de instruir a las mujeres para una «conducción de la vida metódica y planeada», pero al mismo tiempo había defendido con igual aplomo la maternidad como vocación especial de la mujer y rechazado las tendencias a organizar la puericultura en forma colectiva para quitarles una carga a las madres.[185] Marie Stritt nunca quiso perdonarle este artículo y Marianne Weber de ahí en adelante hizo lo posible para sacarla de su cargo.[186] En efecto, en 1910 Marie Stritt fue sustituida por la amiga de Marianne, Gertrud Bäumer, a consecuencia de lo que Richard J. Evans define como una «intriga de traspatio».[187]

Previamente se había dado una dura controversia sobre si debía admitirse el Bund für Mutterschutz en la BDF, la cual fue al mismo tiempo una controversia sobre matrimonio y moral sexual. Marie Stritt estuvo a favor de la inclusión pero prevaleció la opinión contraria, defendida por Gertrud Bäumer y Marianne Weber.[188] A Alice Salomon la disputa le dejó un mal sabor de boca. Le pareció «acoso» la acción concertada de Marianne Weber, Helene Lange y Gertrud Bäumer contra Marie Stritt, y con motivo de estas

circunstancias hizo una caracterización crítica de los Weber que arroja luz sobre la imagen de éstos fuera del círculo de sus amistades, mostrando una vez más que la crítica del conocimiento no era uno de los talentos naturales de los Weber:

> Pero Marianne […] desde hace algún tiempo se muestra dura en la lucha, como suelen ser los Weber, porque creen en la *verdad y corrección absoluta* de sus convicciones. Y a partir de ahí surge en ellos una condena del adversario, un desprecio por otras personas que, conscientes de los errores humanos, encuentran también tonalidades de gris entre el blanco y el negro.[189]

Desde la perspectiva de Gertrud Bäumer—al menos según sus memorias publicadas en 1933—, este conflicto giraba en torno al individualismo femenino; concretamente se trataba de si el deseo individual de felicidad de la mujer debía prevalecer sobre el interés de la familia. No queda claro si Max Weber hubiese enaltecido la disputa en estos términos ideológicos, porque desde su concepción básica él mismo era individualista. También Marianne se consideraba individualista al menos en parte de su ser, pero a pesar de ello opinaba que el principio del placer representaba un peligro para el movimiento feminista. «Habíamos soñado con una escuela social para mujeres—le escribe en 1909 a Helene Weber—pero para eso Heidelberg es demasiado pequeño y demasiado dado a los placeres.»[190] En 1907 le inspira horror por anticipado una conferencia de Helene Stöcker en Heidelberg, a pesar de que ésta, en sus ponencias, suele argumentar también con *Esposa y madre en el desarrollo jurídico* de la propia Marianne:

> Por otra parte los estudiantes no esperarán a que se les diga dos veces que las «relaciones libres» son mucho más nobles que el matrimonio monógamo. No hay duda de que H. St. le causa grave daño a nuestro movimiento y promueve, aun en contra de su propia voluntad, el libertinismo entre la juventud […] Te podrás imaginar que este asunto me preocupa bastante […] Y luego este terrible efecto sobre la juventud. Según dicen, en Múnich ya todo el mundo se divierte en relaciones libres con medidas anticonceptivas.[191]

«Desgarrados de pavor» a la vista de la «grandiosidad de una vida con la calidez de la sangre»

Entre líneas, Marianne, igual que Max Weber, supone que el ser humano—incluyendo a la mujer—está dotado por naturaleza de un instinto sexual polígamo, que se impone de inmediato en cuanto se le dé el mínimo viso de legitimación. En la *Biografía* Marianne describe con notable franqueza el enorme desconcierto emocional con que ella y Max reaccionaron ante el desafío del movimiento erótico y lo profundamente que les afectó. Los conflictos que éste generó en su entorno personal, «entre personas refinadas y espirituales», habrían sido para los Weber algo «impresionante y mucho más estremecedor que la lucha pública suprapersonal»; al fin que el mundo de los Weber es muy humanamente expresivo y consiste en esencia en el círculo de personas que los rodea. Las consecuencias del evangelio del amor libre en el círculo de sus amistades, y seguramente ante todo los matrimonios desintegrados por tal motivo, dejaron a los Weber «profundamente afectados, desgarrados por el horror, la repulsión de la teoría y por una profunda y comprensiva simpatía ante la tragedia de los destinos que generaba semejante seducción» (*L* 377).

Seguramente Max y Marianne Weber, que no conocían tabúes para el pensamiento, no dejaron de reflexionar también sobre la posibilidad de que ambos pudiesen encontrar una felicidad sexual en una relación de pareja diferente, por lo que los debates en torno al erotismo deben de haberlos afectado en el nivel personal. No solamente Max viajaba solo con frecuencia, sino que también lo hacía Marianne y, al hacerlo, no se preocupaba demasiado por las normas de las convenciones burguesas. En 1907 incluso viajó sin Max a Pontresina y Sils María con el joven filósofo Emil Lask, a quien tenía en muy alta estima y con quien sentía afinidad por el interés de ambos en Fichte. Ya antes «nos encontramos, cuando Max estuvo enfermo en Roma», escribe

Marianne con toda naturalidad a Helene en 1915, después de que Lask cayera en la guerra.[192] Fue a través de Lask que Mina Tobler llegó al círculo de los Weber. Cuando Lask, un adepto del amor libre, entabló una relación amorosa con Lina Radbruch, por el cual se deshizo el matrimonio de ésta, el círculo de Weber se vio sacudido por el movimiento erótico, y esta conmoción no fue la única.

En los textos actuales de historia la última década antes de 1914 se presenta como una época de crecientes tensiones internacionales. Marianne, en cambio, con los ojos puestos en el mundo weberiano, escribe en 1907: «Parece fuera de toda duda que vivimos en un periodo de fuertes tensiones sexuales».[193] Debe de haber sentido esa tensión también en su misma persona. Es cierto que en 1902 se escandalizó por la princesa heredera de Sajonia, Luisa, quien se había fugado a Suiza con su maestro particular, causando escándalo en toda Europa.[194] «¿Se puede conciliar esto con criterios generales? ¡A mí me parece más bien una monstruosidad privada!»[195] Pero unos años más tarde tiende cada vez más a comprender este tipo de autonomía femenina a partir de «criterios generales»:

> ¿Qué valor pueden tener unas normas que con tanta frecuencia ahogan la grandeza de una vida con la calidez de la sangre, reprimen los impulsos naturales y, sobre todo, les impiden a tantas mujeres el florecimiento y la fecundidad? Al fin que ley, deber, ascesis, todos estos conceptos nacieron de la demonización del sexo por parte de un cristianismo de cuya tutela uno se ha liberado. Será mejor organizar el destino enteramente a partir de la propia naturaleza, dejarse arrollar por las cálidas corrientes de la vida y asumir después las consecuencias, que, aferrado al pretil de la moral, arrastrarse por los áridos caminos de la prudencia. [*L* 373-374.]

Marianne asume aquí el papel del abogado del diablo, y lo hace con tal brillantez que uno siente que habla una parte de sí misma. También para ella la *naturaleza* es un origen del destino humano. No obstante, sólo con el correr de los años alcanzará cierta comprensión para el movimiento erótico, ante todo por la azarosa relación con Else Jaffé.

«Schnauzel» y «Spatz»: el primer acto del drama de Else

Con esto, ya es hora de introducir a esa legendaria mujer que de ahí en adelante tuvo en vilo a Max Weber hasta el final de su vida: Else von Richthofen, desde 1902, por su matrimonio, Else Jaffé (1874-1973). Desde que Eduard Baumgarten, en los años de 1960, le tendió el señuelo a la investigación weberiana con alusiones a este amorío, hasta entonces muy bien oculto, ella atrapa la imaginación de todos aquellos que tratan de descubrir también al ser humano en el científico Max Weber, y por cierto no resulta fácil reconstruir la realidad detrás del mito. Curiosamente se ha prestado poca atención al hecho de que el gran drama del matrimonio Weber con Else se inicia con un enamoramiento de *Marianne* por esta mujer cautivadora. La historia de este amor de mujeres, de sus tensiones y sus altibajos, no se queda muy atrás, en cuanto a emociones, de la relación amorosa que más adelante se desarrolla entre Max y Else. En la primera y más íntima fase de esta amistad entre mujeres Marianne pasa a llamarse para Else igual que para su esposo: *Schnauzel* o *Schnäuzchen* («hociquito»), mientras que ella llama a Else *Spatz* («gorrión»). En el tiempo que le sigue al colapso de Max Weber, cuando Marianne a menudo se siente sola con su necesidad de amor, la amistad con Else adquiere rasgos apasionados. Mientras que Max Weber sigue tratándose de usted incluso con aquellos colegas con los que tiene una amistad de muchos años, las dos mujeres se tutean a pesar de que Else todavía es estudiante, y Marianne, en cambio, la esposa del catedrático. Pero, a diferencia de Marianne, esta mujer logra terminar sus estudios e incluso doctorarse. Sólo quien siempre lo haya deseado en vano podrá imaginar la admiración mezclada con envidia que debe de haber sentido Marianne frente a Else. Con motivo de la Navidad de 1899

Else le escribe a Marianne lo que ésta debió percibir como una carta de amor. Else, no obstante, sólo ama a los hombres y rechaza toda caricia física.[196]

Else von Richthofen proviene de una familia aristocrática venida a menos y tiene que procurarse su propia base material. Gracias al examen de magisterio se franquea el acceso a los estudios universitarios,[197] entonces todavía excepcionales para las mujeres, y estudia economía política en Friburgo, Berlín y Heidelberg. Los Weber conocieron a esta estudiante extraordinaria en Friburgo y volvieron a encontrarla en Heidelberg. No era una «niña bien portada», sino un tipo de mujer que no tardó en fascinar a Weber. «Su capacidad de réplica, ironía y predilección por los comentarios irónicos representaron un desafío para él; su garbo y belleza lo cautivaron» (Ingrid Gilcher-Holtey).[198] Ya como estudiante le pareció lo suficientemente competente como para dar su opinión—crítica—en relación con el nombramiento de un catedrático titular; en 1899 Max le comunicó a Alfred Weber que uno de los candidatos considerados para una cátedra en Heidelberg, «según los informes detallados de la Srta. v. Richthofen», era «un imbécil».[199]

Max Weber, naturalmente, no fue el único que sucumbió a sus encantos. Alice Salomon, quien la conocía bien, relata cómo a la vista de esta estudiante todos los prejuicios contra las mujeres estudiantes se derretían como nieve al sol: «La universidad se enorgullecía de ella y era raro el dignatario académico que no hubiera querido pedir su mano, si se hubiera atrevido.»[200] Nadie mejor que ella para desvirtuar en aquel entonces en Heidelberg el prejuicio de que las mujeres que estudiaban «eran aburridas y poco atractivas».

En 1898 ya cruzó en Berlín por primera vez el camino de

Alfred Weber, y la hermana Lily sufrió una crisis de llanto por los celos al darse cuenta de que Alfred, y también Helene, se interesaban más por Else que por ella,[201] y según una tradición en aquel entonces ya se produjo casi un compromiso matrimonial entre Alfred y ella.[202] Según relata en sus memorias, escritas seis décadas más tarde, Alfred era para Else «con mucho el más interesante» de los hombres que conoció en la casa de los Weber en Charlottenburg, «aunque totalmente absorto en sus problemas doméstico-industriales». También Else se abocó al tema del trabajo a domicilio que desde la época de las *Hilanderas* de Gerhard Hauptmann (1892) se había convertido en el tema de moda para la crítica social. Ella, sin embargo, concluyó que a las muchachas jóvenes a menudo les era muy bienvenida la posibilidad de un ingreso para el cual no tenían que dejar la casa, por lo que no se sumó al tono incriminatorio usual en este tema.[203] Puede uno imaginarse cómo le expuso esta conclusión a Alfred Weber, con su típica sonrisa levemente divertida. Pero éste, quien más tarde le fue fiel durante medio siglo, en aquellos momentos todavía no se sintió atraído por ella, al menos no de manera persistente.

Else concluyó su doctorado en 1900 en Heidelberg, *summa cum laude*,[204] teniendo como asesor de tesis a Max Weber, ya entonces enfermo, quien—a pesar de que las tesis doctorales en aquel entonces todavía no eran muy voluminosas—, sólo después de meses, y por insistencia de Marianne, logró revisar la tesis, y con este modesto esfuerzo una vez más llegó a agotar sus nervios.[205] En ese mismo año, por recomendación de Weber, obtuvo un puesto en el departamento de inspección industrial del estado de Baden, en Karlsruhe, donde le fue asignada una responsabilidad especial en relación con las mujeres trabajadoras. En aquel entonces las

disposiciones sobre seguridad en el trabajo se habían hecho extensivas a la industria casera, y ésta era un área en la cual Else era particularmente competente. Fue la primera mujer de toda Alemania en ocupar un cargo como éste, una posición estratégica tanto desde la perspectiva del movimiento feminista como desde la de la política social, puesto que la implementación práctica de las disposiciones de protección del trabajo dependía de las inspecciones industriales.

Encabezada por Friedrich Woerishoffer, la inspección industrial del Gran Ducado de Baden en aquel entonces se había constituido en caso modelo para todo el Reich. En Karlsruhe se practicaba entonces una cooperación entre el Estado y los sindicatos como aún hubiera sido inconcebible en el Berlín de esa época. El encanto de Else no dejó de surtir efecto también en el caso de Woeris-hoffer, mientras que entre su sucesor, Bittmann y la sucesora de Else, Marie Baum, se suscitó una animosidad personal. También a los representantes sindicales, que en un principio se habían burlado de la presencia de una señorita elegante en la inspección industrial,[206] se les quitaba la sorna cuando se enfrentaban a esta mujer, que con todo su encanto mostraba una gran aptitud, y no era ni reaccionaria ni remilgada y gozaba de muy buena aceptación entre los trabajadores.[207] Estas experiencias pueden haber contribuido a que Max Weber tuviera una imagen más favorable de los sindicatos que del Partido Socialdemócrata y estuviera convencido de que con ellos sí se podía cooperar.

La inspección industrial era, según escribe Marianne, «una de las áreas programáticas que querían conquistar las mujeres, con la convicción de que en esta posición cumplían una misión social necesaria como abogadas de las obreras» (*L* 242). Años antes, cuando se aprobó la contratación de

mujeres como inspectoras industriales, Marianne había dado «brincos de alegría» y, para su gran «turbación y enojo», Max le había tomado el pelo «frente a cualquier tipo de gente», señalándola como la «futura inspectora industrial» y afirmando muy en serio que ése era su deseo secreto.[208] Si Weber tenía razón al decirlo, sería Else en lugar de ella quien pasaría a cumplir este deseo secreto de la amiga, y Marianne estuvo encantada. El «gorrioncito» se había convertido en un «pez gordo» o al menos en una «gorrioncita importante». Marianne cree que esta actividad es lo ideal para Else y que ni siquiera le exige esfuerzos excesivos.[209]

¿Creía Marianne que Else era más robusta de lo que realmente era? Porque en todo el aparato estatal la inspección industrial era sin duda uno de los trabajos más duros. Sin contar con un gran «aparato» y sin verdaderos medios de poder, el o la titular tenía que ver cómo se imponía frente a los jefes de servicio o capataces y encontrar el equilibrio justo entre intervención y cooperación, sin el cual nada se podía hacer. A principios de 1902 Else se lamenta en una carta a Marianne: «No puedes imaginarte lo deprimente que es encontrar tanta resistencia hasta para las mejoras más insignificantes […] Por desgracia tiendo a ceder muy fácilmente y a decir "pues entonces dejémoslo" cuando la gente pone el grito en el cielo sólo porque se les pide que coloquen tres escupideras».[210] En ocasiones incluso la colocación de puertas en los retretes era motivo de discusión con la dirección de alguna empresa.

Ya desde entonces Else estaba consciente de que quería dejar esta profesión para casarse y tener hijos, pero en un principio no se atrevió a confesárselo a Marianne. A ésta le pareció «terriblemente lamentable»[211] la deserción de Else, ya que confirmaba el prejuicio de que para las mujeres de nada

servía ni siquiera la mejor formación, puesto que de todas maneras a la primera oportunidad dejaban la profesión para casarse. Y entonces, para el desconcierto general, Else se casó con el economista político Edgar Jaffé, un hombre sin mayor atractivo, pero heredero de una empresa textil anglo-alemana, quien construyó para ambos una suntuosa mansión en la mejor zona de Heidelberg. Él en realidad hubiese preferido que Else siguiera en la profesión—para él, como cofundador del *Archiv für Sozialpolitik*, se trataba de un campo de experimentación sumamente interesante—pero Else se había hartado de la inspección industrial y quería un hijo.

Para Marianne esta experiencia fue probablemente una referencia al poder de la naturaleza humana, en la cual no dejó de creer de allí en adelante a pesar de su propia falta de hijos. Else más tarde se definió a sí misma en una oportunidad, frente a Alfred Weber, como una «tipeja haragana»,[212] y en momentos de enojo, Marianne seguramente no la hubiera desmentido. Pero mientras que en 1898 todavía sentía horror por los niños («realmente es terrible que estas criaturitas se conviertan por entero también en el centro *intelectual* de la existencia»),[213] en el ínterin, después de que en su matrimonio se había desvanecido toda esperanza de tener hijos, fue entendiendo cada vez más el deseo de Else. «Los dos, por cierto, están *muy* felices juntos», escribe en 1903 sobre Else y Edgar;[214] el «muy» subrayado aparentemente se refería a que el matrimonio era como debía ser también en el aspecto sexual. Efectivamente, Else tuvo en un breve lapso dos hijos de Edgar Jaffé y otro más en 1909, y antes de éste, otro—Peterle—, cuyo padre era Otto Gross, como sabían los Weber. Resulta fácil imaginar los sentimientos encontrados de Marianne al presenciar estos acontecimientos tan cerca de su amiga. Durante los primeros años de matrimonio Else siguió «muy activa en la protección

jurídica», y además, como secretaria de la Asociación Heidelberguense para la Educación de las Mujeres,[215] una de cuyas fundadoras había sido Marianne. Más tarde, sin embargo, su interés se trasladó del movimiento feminista al movimiento erótico y a la atención a sus hijos, aunque ella misma confesó con franqueza que a veces no sentía mucho amor materno.[216] Marianne se quejaba con rencor de que ahora era ella quien tenía que asumir todo el trabajo «porque mi querida secretaria Else Jaffé»—¡ya nada de *Spatz*!—está completamente ocupada con «su chiquillada».[217]

Que Edgar fuese desgarbado no parece haberle importado mucho a Else; algo más, en todo caso, su origen judío. Pero ante todo la decepcionó que no llegara a ser un gran científico.[218] Else por lo visto quería ser la musa de un gran hombre y cuando Edgar no mostró tener la madera de tal declinó también el interés sexual de ella. En la imaginación de los hombres Else pervive como la encarnación de la más pura sensualidad;[219] pero en realidad era una mujer en extremo intelectual,[220] que se veía a sí misma como «la única sensata de su clan»,[221] y buscaba la cercanía de grandes intelectos. Sólo así, y no por mera atracción sexual, se explican sus posteriores relaciones con Alfred y Max Weber, esos dos sabios de gabinete, ya no muy jóvenes y eternamente inmersos en sus libros. Esto no quiere decir que no los amase; por más que en las fantasías románticas el intelecto y la sexualidad parecen estar reñidos, en la realidad están conectados a través de los nervios y, en el caso de Else, seguramente también a través de la conciencia.[222]

La relación amorosa de Else con el discípulo de Freud, Otto Gross, de la que nació un hijo, probablemente se explica por la atracción no sólo sexual sino también espiritual de aquel hombre, que era considerado como una estrella ascendente

del psicoanálisis antes de destruirse a sí mismo con las drogas. Cuando poco después ella, en contra de su voluntad, sintió dependencia sexual de un cirujano, esto le causó «vergüenza y tormento».[223] Su relación con la libido tampoco fue todo lo felinamente instintiva y despreocupada que se complacen en imaginar los hombres en vista de los amoríos de Else. Que Otto Gross también haya iniciado una relación sexual con su propia hermana Frieda no la afectó demasiado; pero el historiador tiene que cuidarse de ahí en adelante de no confundir a las dos Friedas. Else, al fin, no estaba hecha para el papel de la discípula incondicional; no tardó en hartarse de los aires de gurú de Otto Gross y no asumió la actitud de admiradora beatífica ante sus monólogos. De modo certero analiza su extremo egocentrismo y su incapacidad para comunicarse (que aparentemente se rehúsa a reconocer el reciente culto en torno a Otto Gross): «Ahora el profeta en cierto modo acabó de quemar los últimos restos del hombre Otto en su fuego, privándolo también de la posibilidad de amar a un ser humano, un individuo, de manera individual y conforme a su propia idiosincrasia».[224] Else no necesitaba ningún líder carismático; poseía su propio carisma.

La esposa de Otto Gross, Frieda, con apellido de soltera Schloffer (1876-1950), sobrina del filósofo Alois Riehl, con quien Marianne tomaba clases como oyente sobre Nietzsche, era amiga de juventud de Else, y parece que la amistad entre ambas incluso se volvió más íntima a raíz del triángulo amoroso, mientras que Gross se molestó por el amorío de Else con el cirujano, porque éste, según Else, «no formaba parte de la casta». Para Gross el amor libre sólo era válido entre una elite de personas selectas; él incluso despreciaba como «demócratas» a Alfred y Max Weber. Como vimos, al amparo de la libertad de valores Max Weber desahogó su enojo con Otto Gross y la relación de Else con este profeta del

amor libre en la que es probablemente la más famosa de sus cartas: la que le escribió a Else el 13 de septiembre de 1907, remitiéndose a la exclusión de los juicios de valor en las ciencias. Más tarde describe cómo el erotismo y la intelectualidad van acentuándose recíprocamente en el curso del desarrollo cultural, hasta alcanzar niveles cada vez más atrevidos, estrechamente vinculados entre sí y al mismo tiempo en una dolorosa tensión recíproca. Con Else encontró ambos aspectos reunidos en una misma persona: un erotismo altamente desarrollado, combinado con intelectualidad. Pero ¿era de verdad insoslayable que ambos aspectos se torturasen recíprocamente?; ¿era inevitable esa tensión? Esta mujer encarnaba una síntesis de eros e intelecto, pero no una armonía exenta de tensiones.

En agosto de 1906 Marianne espera con ilusión un reencuentro con Else. «Sólo que Jaffé siempre es un aditamento algo aburrido.»[225] A ella Edgar Jaffé (1866-1921) siempre le hace pensar en un «comisario circunspecto, titubeante e inseguro, además de muy nervioso». La cooperación entre Max y él en el *Archiv für Sozialwissenschaft* le causa frecuentes disgustos a aquél, y Marianne hace lo posible por echarle leña al fuego, ya que de por sí no entiende por qué Max le dedica tanto esfuerzo a esta revista. Su trabajo en el *Archiv*, dice Marianne, «en mi opinión no es más que un sucedáneo».[226] Max Weber, en cambio, lo ve diferente; el *Archiv* es, a lo largo de muchos años, el único recurso para mantenerse en el centro del quehacer científico después de su retiro de la universidad, y por eso la relación con Edgar Jaffé tiene para él una importancia vital. Else no sólo es la mujer más atractiva en el entorno de Max Weber, sino, después de Marianne, también aquella en la que más se cruzan los mundos femeninos y masculinos que rodean a Weber y donde se vuelven más densas las diversas redes. No sólo sirve

de mediadora entre los círculos de Max y de Alfred Weber, sino asimismo entre el círculo de Weber y el de George, porque también Gundolf sentía debilidad por ella. Este mismo papel mediador la convierte en personaje clave del mundo weberiano. Según Salin, el encanto de Else contribuyó sustancialmente a que los «contrastes intelectuales» reunidos en el entorno de Weber «nunca dieran lugar a distanciamientos personales, o al menos nunca por mucho tiempo».[227]

El pobre de Edgar hace mal papel al lado de su bella esposa y sufre mucho con sus escapadas; no obstante, hay abundantes indicios de que él fue el verdadero héroe del drama de Else. Cuando el amorío de Else con Alfred Weber se convierte en una relación permanente, Max le escribe a Marianne que él, si fuese Jaffé, «difícilmente dejaría con vida» a una mujer que no sólo lo abandonaba sino que además lo ponía en evidencia ante terceros; también para Edgar lo mejor sería «que alguien lo matase, lo que yo estaría dispuesto a hacer de inmediato en *su* propio interés si no fuera que esto lamentablemente está prohibido por la policía» (II/6, 482). En 1913 repite frente a Frieda Gross que matar a Edgar Jaffé «no sería éticamente condenable, sino lo único correcto: lamentablemente lo prohíben nuestras leyes locas, y no puedo hacer otra cosa en favor de Else» (II/8, 160). Cabe suponer que pensó muchas veces qué haría si Marianne le fuera infiel. Sus instintos asesinos, desde luego, fueron meramente verbales.

Edgar Jaffé, en cambio, fue el único que al final dejó atrás todas las convenciones burguesas, asumiendo un elevadísimo riesgo que le causó la ruina: en noviembre de 1918 aceptó el cargo de ministro de Hacienda del gobierno de Eisner. Tener la responsabilidad de las finanzas de un gobierno revolucionario constituye seguramente una de las tareas más

duras e ingratas que pueden existir en la política. Para colmo, Jaffé, como rico heredero que era, no tenía el menor interés material en una revolución. No obstante, aportó hasta donde pudo su habilidad económica para cubrir este terrible cargo y se convirtió, incluso en opinión del anarquista Mühsam, «con mucho [en] el miembro más capaz del gabinete de Eisner», y Rilke lo elogia como el mejor orador en el Múnich revolucionario.[228] Sería totalmente equívoco verlo sólo como un deplorable comparsa en el drama de Weber y Else.

Pero regresemos al primer acto. Else tenía todas las cualidades para causar una profunda conmoción en los sentimientos y la visión del mundo de Marianne, y ésta no se engañaba al respecto. En 1910 le escribe a Sophie Rickert:

> Nadie « renuncia», sino que cada quien se apropia de tantas flores y tanto sol como le permite el otro, y ¡ay!, esto es tan comprensible; yo al menos he perdido toda la fuerza y el valor para exigirles a otros algo, y no sé con certeza si también podría darlo en la misma situación. Me temo que todo mi *ethos* se ha ido al cuerno a causa de los acontecimientos de los últimos años, y aún no sé si me he vuelto más humana gracias a ello.[229]

Más tarde, apunta en retrospectiva, una vez más con una notable sinceridad frente a sí misma: «Presenciar sus destinos eróticos y la inmersión en ese nuevo "gozo de vivir" sin duda alguna representaba un peligro para mí […] El fuego de los viejos ideales: pureza sexual, espiritualidad de la mujer y su afincamiento en el reino de lo suprapersonal, todo esto lo habían cubierto de cenizas el destino y el desarrollo de Else».[230]

Marianne, hostigada constantemente por «nerviosismo» y problemas de sueño, encontró en la persona de esta amiga la tranquilidad inconmovible; eso al menos le parecía a ratos. En todas las crisis, Else nunca perdió la capacidad de dormir antes que nada. También cuando el 30 de julio de 1900 fue una de las primeras estudiantes mujeres en Alemania en presentar su examen oral de doctorado, mantuvo la sangre fría, mientras el candidato masculino que compartía el

examen con ella temblaba; «increíblemente flemática», se asombra Marianne.[231] Incluso cuando su amorío con Alfred se convirtió en una relación permanente, Else logró mantener más o menos intacto su matrimonio con Edgar. «Realmente tiene un sistema nervioso envidiable», suspira Marianne ante semejante arte de vivir.[232] Else, una prima lejana del famoso piloto de combate Manfred von Richthofen, representaba en aquel entonces un nuevo tipo de mujer—hoy se la llamaría *cool*—que no quería saber nada del eterno lamento de nerviosismo y que prometía la superación de la «era nerviosa», como aquella joven mujer piloto de la época de las primeras máquinas voladoras que, después de un aterrizaje accidentado, tras haberse palpado brevemente, constata con desdén: «Sólo una ruptura de clavícula; después de la del matrimonio [adulterio] la más leve que hay».[233]

Marianne vio trastocadas todas sus ideas de moral por la tan querida Else, y para colmo con encanto y elegancia. A veces trataba de superar su desconcierto con una metafísica propia: que la «verdadera esencia» de Else, su «ser», era refinado y noble y poseía «una bondad y nobleza siempre indestructibles», aun cuando su comportamiento externo no estaba libre de «brutalidades» y «a menudo no era ni bondadoso ni noble».[234] «Ayer vino Else—apunta en su diario a principios de 1911—. Es lo de siempre: cuando no la veo, prevalece mi protesta contra su modo de obrar; cuando estoy con ella, no puedo más que aceptar tan plenamente todo su ser que toda crítica se pierde en el sentimiento de la "pureza" y nobleza de su alma. El encanto de su modo de ser es irresistible.»[235]

A Marianne le molesta que no se pueda comprometer a Else con ningún punto de vista, pero luego acaba por entender esta falta de firmeza como expresión del pleno fluir

de la vida. «La manera de ser de Else nos transmitió una fuerte emoción espiritual [corregido: «me estimuló mucho»], justamente porque, para mi frecuente pesar, casi nunca se atuvo a una opinión. En ella todo fluía.» Si Marianne de vez en cuando le recuerda que unos días antes había manifestado otra opinión, Else reacciona «un poco crítica»; «Pero si tú sabes, Marianne, que digo cosas que en realidad no pienso». Con eso desarma a Marianne:

> Ella era como un instrumento en el cual cada dedo toca otros tonos, y las más de las veces se trataba de sonidos graciosos que todo el mundo quería escuchar; y la forma tan garbosa en que manifestaba su conmoción interna debe de haber sido la que de alguna manera me volvía fecunda cuando estábamos juntas. Siempre tuvimos tanto que hablar y discutir con toda suavidad; porque con ella yo controlaba toda mi energía decidida en la expresión de mi opinión […] porque de otro modo se cerraba el acceso a su alma.

Según confiesa en su diario—y luego vuelve a tacharlo—Marianne misma siente «deseo de una nueva pasión» y—esto sin tachar—«de vivencias y aventuras de algún tipo, de la plenitud y el colorido de la vida, del goce del bello momento».[236] Cuando se deja llevar por Else a un «baile de disfraces de los profesores» en 1906, admite incluso frente a Helene: «Todavía traigo dentro de mí un resto de gusto infantil por este tipo de cosas».[237] En otra ocasión asiste con ella a un fiesta de disfraces de las estudiantes que han preparado una «escenificación realmente graciosa», representando una discusión del año 3000 sobre «la aptitud individual del hombre para el estudio»,[238] naturalmente una parodia de las manifestaciones masculinas de la época sobre las aptitudes femeninas.

Else constantemente da materia nueva para el debate intelectual, porque pese a toda su inconstancia no cambia de opinión de manera arbitraria e irreflexiva: «Más que nunca, busca claridad teórica».[239] Las discusiones sobre la esencia de lo bello eran parte de la tradición de la vida social culta. También Max y Marianne Weber dedicaban atención a este problema, que se remonta hasta la Antigüedad clásica. En este

contexto, se planteaba siempre la interrogante de cómo se relacionaba lo estéticamente bello, por un lado con lo moralmente bueno y, por el otro, con lo sensualmente atractivo. Marianne asumió en 1898 la convicción de que la «función de la captura estética del mundo» consistía en «liberarse de las necesidades sensuales».[240] Esto Else lo veía diferente; para ella estética y erotismo iban de la mano y lo bello también contenía valores humanos. Según se dice, entre ella y Max Weber tuvo lugar en 1908, frente a las ruinas del castillo de Heidelberg, la siguiente escena, digna de un foro teatral: Max Weber pregunta (según nos lo imaginamos, con voz amenazante), «¿No querrá usted afirmar que en el erotismo se encarna *algún* "valor"?». Else, impasible: «¡Sin duda!». Weber: «¿Y *cuál* sería?». Else: «¡Belleza!». Según dicen, esta respuesta dejó a Weber de una pieza.[241]

Alrededor de la Navidad de 1911 Marianne soñó con Else, quien le decía: «Casi nunca pienso en ti, señal de lo extraña que siempre fuiste para mí». En el sueño Marianne rompe en llanto y se «enfada» seriamente. Le recrimina que esta extrañeza sólo es imaginaria; que también ella, Else, tenía un sentimiento de culpa; «y después, por orgullo, ya no quería tener trato con ella».[242] Pero su problema principal con Else consistió, a lo largo de años, en el hecho de que a su marido, quien seguía tratándose con Else de usted hasta 1909, le parecía inquietante la estrecha amistad de su mujer con aquella criatura encantadora. A ratos Max asume, aún más que Marianne, el papel de defensor de la moral antigua. Ingenua, Marianne siente el «deseo de vincular más estrechamente a Else y Max». En la primavera de 1909, en un paseo en lancha por el lago Maggiore, Marianne, animada por el oleaje, le plantea a su marido la pregunta de «si sería correcta una ética sexual con ideales y normas tan elevados que la mayoría de la gente sólo pudiera ponerla en práctica a

costa de valiosas energías vitales». Pero Max sólo gruñe «enojado»: «Tú naturalmente sólo piensas cómo puede darse gusto Else».[243] ¿Se preocupaba de que Marianne también pudiera pensar en su propio placer? Hacia finales de ese año se produjo el primer gran escándalo, el primer contacto íntimo entre Max y Else, la relación amorosa de Else con Alfred y el principio de los siete años de amor-odio disfrazado de enemistad de Max Weber hacia Else. También en esta fase Marianne se esfuerza por «romper el hechizo negativo entre ella y Max».[244] Pero con ello ya hemos llegado al siguiente acto del drama.

[1] E. Rosenstock-Huessy, *Ja und Nein*, pp. 40-41.

[2] E. Baumgarten, *Spielräume unter Hitlers Herrschaft* (propiedad particular), p. 142.

[3] P. Bourdieu, *Das religiöse Feld*, p. 13.

[4] Marianne a Helene Weber, 18 de septiembre de 1903.

[5] Marianne a Helene Weber, 10 de diciembre de 1901.

[6] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, 11 de agosto de 1905.

[7] Ana 446, a Emilie Benecke, 4 de marzo de 1906.

[8] A. von Zahn-Harnack, *op. cit*., pp. 549-550. Como observó irónicamente Stammler, quien fue tan atacado por Weber, precisamente en esa época los «corales» gozaban de gran popularidad entre aquellos que creían descubir en la naturaleza animal las formas básicas de la sociedad. R. Stammler, *op. cit*., p. 86.

[9] Jakob von Uexküll, *Niegeschaute Welten. Die Umwelten meiner Freunde*, p. 174.

[10] Marianne a Helene Weber, 23 de febrero de 1900, 26 de julio de 1900 y 16 de marzo de 1903; a Max Weber, 16 de junio de 1903.

[11] Marianne a Helene Weber, 21 de diciembre de 1905.

[12] Por ejemplo, Richard Ehrenberg, *Der Terrorismus des Vereines für Sozialpolitik*, p. 39.

[13] W. Ostwald, *Zur Geschichte der Wissenschaft*, Leipzig, 1985, p. 181.

[14] *Cf.* GStA, Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, Max a Alfred Weber, 5 de mayo de 1903, solicitándole informaciones sobre Karl Helfferich, un candidato potencial para una cátedra sobre economía nacional en Heidelberg. «Las peculiaridades de Helffering, especialmente en este punto: ¿es tuberculoso, como se ha dicho aquí, o tiene una salud quebrantada de cualquier otra manera? […] Por supuesto, lo precede una reputación de desmesurada autocomplacencia y de un grosero carácter egoísta, lo cual representa un gran obstáculo.»

[15] Ana 446 Escrito 20 VI.

[16] Marie Luise Gothein, *Eberhard Gothein*, p. 141. De manera similar, E. Salin, *Um Stefan George*, p. 13: «la ciudad de las alegres callejuelas y los jardines perfumados».

[17] Marianne a Helene Weber, 13 de abril de 1906.

[18] Marianne a Helene Weber, 28 de noviembre de 1909.

[19] *Ibid*., abril de 1910.

[20] *Ibid*., 28 de noviembre de 1909.

[21] *Ibid*., 14 de junio de 1912.

[22] *Ibid*., 28 de julio de 1910; similar en *L* 461.

[23] *Ibid*., 9 de junio de 1910.

[24] *Ibid*., 17 de diciembre de 1911.

[25] GLA Karlsruhe, sección. 235, núm. 2643.

[26] H. Glockner, *op. cit*., pp. 101-102.

[27] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Alfred Weber, 18 de julio de 1896.

[28] *Ibid*.,Marianne a Emilie Benecke (1901).

[29] GLA Karlsruhe, sección. 235, núm. 2643.

[30] *Ibid*.

[31] Marianne a Helene Weber, 8 de enero de 1903.

[32] Alwine (Wina) Müller a Marianne Weber, 6 de abril de 1897.

[33] Marianne a Helene Weber, 30 de diciembre de 1902 y 9 de enero de 1903.

[34] *Ibid*., 28 de febrero de 1905; *cf.* también 9 de noviembre de 1905: «Pero de todas maneras sigue siendo una imprudencia pagar tanto dinero en renta, cuando el déficit es cada vez mayor y cuando el precio de la carne sube cada vez más. ¡Una historia infame!»

[35] El monto de la herencia Oerlinghausen se puede calcular porque Max y Marianne Weber, en su testamento del 26 de marzo de 1918, SG, tenían para dejar en herencia 160 000 marcos, una renta anual de 1 200 y otros montos no especificados. La herencia materna ascendía, según una carta sin datar (hacia 1900) de Alfred a Helene Weber, aproximadamente a 530 000 marcos de capital y 240 000 marcos de valor del terreno, que debía repartirse entre seis hijos. *Cf.* también E. Demm, *Ein Liberaler in Kaiserreich und*

Republik, p. 106.

[36] Marianne a Max Weber, 31 de diciembre de 1899.

[37] Marianne a Helene Weber, 11 de agosto de 1905, 10 de diciembre de 1905.

[38] *Ibid*.

[39] Marianne a Max Weber, s. f. (julio de 1900).

[40] *Cf. ibid*., 3 de junio de 1900.

[41] Weber redactó un ensayo crítico acerca de la filosofía de Simmel sobre el dinero y la sociología, que sin embargo no publicó para no poner en riesgo las oportunidades de que Simmel obtuviera una cátedra, y del cual sólo se conservan fragmentos; al respecto, Donald N. Levine, «Ambivalente Begegnungen: "Negationen" Simmels durch Durkheim, Weber, Lukács, Park und Parsons», en Heinz-Jürgen Dahme y Otthein Rammstedt (comps.), *Georg Simmel und die Moderne*, pp. 329 y ss.; David Frisby, «Die Ambiguität der Moderne: Max Weber und Georg Simmel», en *WuZ* 591-592, 584 y ss.

[42] Marianne a Helene Weber, 26 de junio de 1908: «evidentemente, casi nunca habíamos sido tan poco dados a la escritura».

[43] *Ibid*., 15 de julio de 1908; 12 de mayo de 1912.

[44] Ana 446 Escrito 20 vi, folio 64 (10 de agosto de 1911).

[45] Por ejemplo, II/6, 276 y 440.

[46] Marianne a Helene Weber, 6 de abril de 1913.

[47] *Ibid*., 22 de diciembre de 1913.

[48] *Ibid*., 18 de agosto de 1914.

[49] II/9, Max a Marianne Weber, 19 de marzo de 1916.

[50] Así se expresa ya a fines de 1915 y principios de 1916 en el primer memorándum publicado de manera póstuma, *Zur Frage des Friedenschliessens*, I/15, 66; de manera similar en 1916 en el memorándum *Der verschärfte U-Boot-Krieg*, II/15, 117, aun cuando en ninguno de los dos casos enfatiza el efecto fatal de la «economía del papel moneda» sobre la posición mundial de la economía alemana.

[51] II/9, Max Weber a Mina Tobler, 19 de julio de 1917.

[52] Incluso un experto en dinero y crédito como Johann Plenge, a quien Weber todavía tenía en muy alta estima en ese entonces, escribe en medio de su euforia belicista, en 1915, «El dinero se lo hace uno, en el peor de los casos. Eso hicimos a principios de la guerra y vimos que nos fue de utilidad». Hanns Linhardt (comp.), *Cogito ergo sumus. Eine Auswahl aus den Schriften von Johann Plenge*, p. 39.

[53] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 10.

[*] *Privatdozent*: Profesor universitario sin nombramiento como funcionario. [T.]

[54] Melchior Palyi, *Der Streit um die Staatliche Theorie des Geldes*. En la edición conmemorativa para Weber escribió sobre *Das Wesen der Inflation [La esencia de la inflación]: EG* ii 339 y ss. Günther Roth, «The Near-Death of Liberal Capitalism: Perception from the Weber to the Polanyi Brothers», *Politics and Society*, p. 273.

[55] Incluso Edgar Salin, el más renombrado de los últimos representantes de la escuela histórica, recuerda (*Lynkeus*, p. 12): «Quien en ese entonces conversaba con Gothein, con Knapp, con Brentano, debía constatar, sorprendido, que estos acertados conocedores de la historia del dinero estaban totalmente desorientados […] en la inflación, en las confusiones monetarias de su propio tiempo. Gothein, quien estaba tan excelentemente informado sobre las relaciones monetarias y crediticias que imperaban después de la Guerra de los Treinta Años, a fines de 1922 había dicho muy en serio que nunca en su vida había ahorrado tanto como el año anterior, cuando sus ahorros los había hecho en marcos devaluados».

[56] Friedrich A. Hayek, *The Fortunes of Liberalism*, pp. 144, 154, 156.

[57] II/9, Max a Marianne Weber, 23 de agosto de 1916.

[58] En su *Biografía*Marianne Weber no le dedica ni una sola mención al historiador del arte Henry Thode (1857-1920) y a su círculo, a pesar de que constituyó un centro de interés de la vida de la sociedad culta de Heidelberg. Max Weber le escribió en 1905 a Hellpach que a él la «mística de Thode le resultaba inaccesible», y en 1909, a Meinecke, que «un *pathos* a la Thode» «para ser honestos [no le resultaba] nada simpático». Por el contrario, Alfred Weber percibía a Thode de manera totalmente diferente: «él es, por fin, una persona "con sangre roja y tibia" entre los historiadores del arte» (*AWG*, 10, 68). Thode, yerno de Richard Wagner, además del culto wagneriano, practicaba el culto naturalista-panteísta de Francisco de Asís. En su gran obra *Franz von Assisi* (p. 79) busca el origen del redescubrimiento de la naturaleza en el

arte del Renacimiento precisamente en ese santo que les predicaba a los pájaros. «Al restablecer a la despreciada y maltratada naturaleza en su derecho de mediadora entre Dios y el ser humano, san Francisco les presentó la única maestra auténtica a los artistas cristianos.» La literatura católica sobre san Francisco ignoró la tesis de Thode durante largo tiempo; pero recientemente se lo ha tomado en cuenta: *cf*. Helmut Feld, *Franziskus von Assisi und seine Bewegung*, p. 5. Por el contrario, Gothein, que también apreciaba las excursiones a la historia del arte, veía en Thode a su contrincante intelectual. Para él «esa fascinación franciscana [era] un embuste evidente» (M. L. Gothein, *op. cit*., pp. 152-153).

[59] Gustav Radbruch, *Der innere Weg*, pp. 65-66.

[60] Marianne a Helene Weber, 29 de febrero de 1904.

[61] Sam D. Gill, *Mother "Earth". An American Story*, es una polémica con el libro de Dieterich de 1905, en la que Gill trata de comprobar que las religiones indígenas en torno a la Madre Tierra, hasta donde se puede rastrear, serían por lo general de origen relativamente moderno y habrían surgido bajo la influencia europea.

[62] La referencia al respecto se la debo al simposio internacional La Ética Protestante y el "Espíritu" del Capitalismo, 100 Años Después, celebrado en Heidelberg del 24 al 26 de marzo de 2004.

[63] Albrecht Dieterich, *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, p. 13. En el simposio weberiano celebrado en Heidelberg en marzo de 2004 se externó la opinión de que el viaje de Weber a Oklahoma había sido inspirado por tales estímulos.

[64] Marianne a Helene Weber, 27 de febrero y 5 de marzo de 1905.

[65] A. Dieterich, *op. cit*., p. 93.

[66] H. Glockner, *op. cit*., p. 102, menciona algunas observaciones del historiador del arte Carl Neumann, quien no pertenecía al Círculo Eranos: «Albrecht Dieterich y Windelband y Troeltsch y Weber, en realidad todos los del grupo Eranos, presumían de más, y, dicho sea en confianza, mucho ruido y pocas nueces. Los ojos tienen más capacidad que el estómago, se les dice a los niños. Pero hasta dónde llegaba lo "muy de machos" y hasta dónde la presunción de su pobre alma, eso sólo Dios lo sabe».

[67] Esta y otras informaciones sobre el Círculo Eranos se las debo a la ponencia de Hubert Treibe en el simposio de Heidelberg sobre Weber de marzo de 2004.

[68] También hacia el Lejano Oriente; el 29 de julio de 1906 Arthur von Rosthorn impartió una conferencia sobre «Los inicios de la religión china».

[69] J. y O. Radkau, *Praxis der Geschichtswissenschaft*, pp. 144-145.

[70] Adolf Deissman, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistischen-römischen Welt*, p. 37.

[71] *Ibid*, p. 5; de manera similar, p. 301.

[72] *Ibid*., p. 4. Según Hubert Treiber, en el Círculo Eranos Weber fue influido más por Deissman y menos por Dieterich. *Cf*. Hubert Treiber, «Der "Eranos"—Das Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz», en Wolfgang Schluchter y Friedrich Wilhelm Graf (comps.), *Asketischer Protestantismus uns «Geist» als moderner Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch*.

[73] Marianne a Helene Weber, 4 de febrero de 1905.

[74] Anónimo (Johannes Flach), *Die akademische Carriere der Gegenwart*, pp. 16, 20 y ss: Los «florecientes círculos femeninos», sobre todo en Alemania del sur, deciden con frecuencia sobre el destino de los docentes privados. Precisamente «en los últimos años» la influencia femenina en algunas universidades alemanas se habría convertido «en una verdadera calamidad». «En cualquier caso, con la presencia de las mujeres en el horizonte académico hicieron también su entrada la mentira, la intriga y los chismes en las relaciones académicas, o por lo menos aumentaron.»

[75] M. L. Gothein, *Eberhard Gothein*, p. 151.

[76] Marianne a Helene Weber, s. f. (1907): «Imagina que la señora Gothein, por así decirlo, hace todo lo que se pueda uno imaginar: trabajo científico, música, paseos en bicicleta, esquí, tenis, baile, muchos amigos […] de los cuales *todos los días* se encuentra uno en su casa (siempre hombres, pues las mujeres le resultan demasiado aburridas), etc., etc. Aparte de esto, una casa preciosa y cuatro niños que crecen "por sí mismos". ¡Es fabuloso!»

[77] Christine Göttler, «Marie Luise Gothein (1863-1931). "Weibliche Provinzen" der Kultur», en Barbara Hahn (comp.), *Frauen in der Kulturwissenschaften*, pp. 44-62.

[78] Mina Tobler a su madre, 12 de enero de 1913, en fragmentos de correspondencia compilados por Achim Tobler (propiedad particular).

[79] Salin, *Um Stefan George*, p. 104, «En la casa de los Gothein ella no sólo llevaba indiscutiblemente la voz cantante sino que también era el centro intelectual, puesto que Eberhard Gothein, mayor que ella y sabio, se adaptaba y subordinaba con serenidad superior».

[80] Marianne a Helene Weber, 4 de febrero de 1905.

[81] *Ibid.*, s. f. (1907).

[82] M. L. Gothein, *Eberhard Gothein*, p. 234.

[83] E. Baumgarten, *Spielräume unter Hitlers Herrschaft*, p. 72. Según Dieterich, en el Círculo Eranos Gothein era «nuestro cada vez más admirado erudito universal». Hubert Treiber, *Der Eranos*, p. 120. ¡Gothein, no Weber!

[84] *Ibid.*, pp. 216 y ss.

[85] *Ibid.*, pp. 221, 68.

[86] Marianne a Helene Weber, 4 de febrero de 1905.

[87] Hermann Uhde-Bernays, *Im Lichte der Freiheit*, p. 212.

[88] J. Kuczynski, *op. cit.*, p. 68.

[89] En 1919 Alfred Weber hace reír a Else Jaffé cuando caracteriza a Simmel como un «Simmel degradado a la casta de los comerciantes, en castigo por sus pecados» (BA Koblenz, Nl. A Weber, Else Jaffé a A. Weber, 5 de septiembre de 1919), ya Rathenau, el gran industrial, que se presenta también como «gran escritor» cultural-filosófico, pero que a ojos de la ciencia sólo ofrece un mejor suplemento cultural.

[90] D. N. Levine, *op. cit.*, p. 335; en 1918, después de la muerte de Simmel, Lukács, quien se había vuelto comunista, escribió que Simmel había ejercido «tal fuerza de atracción […] para todos aquellos pensadores de la joven generación con una verdadera disposición filosófica, que prácticamente no había entre ellos ni uno solo que no se hubiera rendido, por corto o largo tiempo, a la fascinación de su pensamiento».

[91] É. Karádi y É. Fekete (comps.), *Georg Lukács Briefwechsel*, p. 77.

[92] «Treinta años has predicado ante multitudes / ¿Quién te respalda ahora? «Ningún individuo—el mundo entero.» / Entonces, oh maestro, sería mejor que mantuvieses las puertas cerradas / Has actuado para nada más que una mera palabra.» S. Breuer, *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*, p. 172.

[93] II/9, Max a Marianne Weber, 11 de marzo de 1916.

[94] Marianne a Helene Weber, 7 de diciembre de 1912.

[95] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, 7 de julio de 1895 (?); Marianne estaba de oyente en el seminario de Rickert acerca de la historia de la filosofía moderna: «Por favor no te vayas de espaldas […] me resulta con mucho más valioso que el seminario sobre Goethe, acerca del cual pienso menos favorablemente (también respecto a su influencia sobre la juventud masculina) desde que sé de sus excesos cometidos en Leipzig».

[96] Christl Wickert, *Helene Stöcker*, p. 47.

[97] Marianne Weber, *Frauenfragen und Frauengedanken*, pp. 103 y ss. Al respecto, I. Gilcher-Holtey, «Modelle "moderner" Weiblichkeit. Diskussionen im akademischen Milieu Heidelbergs um 1900», en B. Meurer (comp.), *op. cit.*, pp. 33-39.

[98] Marianne Weber, *Frauenfragen und Frauengedanken*, p. 115. Al respecto, Theresa Wobbe, *Gleichheit und Differenz. Politische Strategien von Frauenrechtlerinnen um die Jahrhundertwende.*

[99] Marianne a Helene Weber, 17 de febrero de 1913.

[100] Marianne a Helene Weber, 12 de noviembre de 1909; 17 de diciembre de 1911.

[101] Ana 446 Escrito 20 v, Marianne acerca de Max Weber, «Nunca hablaba de manera "ingeniosa", en el sentido de frases elegantes y agudas, siempre eran simples y plásticas, gráficas y claras».

[102] Marianne a Helene Weber, 10 de julio de 1914; apunte del 10 de agosto de 1911, en Ana 446 Escrito 20 vi.

[103] G. Radbruch, *Der innere Weg*, p. 63.

[104] Ulf Matthiesen, «"Im Schatten einer endlosen grossen Zeit". Etappen der intellektuellen Biographie Albert Salomons», en Ilya Srubar (comp.), *Exil, Wissenschaft, Identität*, p. 308.

[105] *Ibid.*, p. 463.

[106] Marianne a Helene Weber, 26 de junio de 1908; *L* 371.

[107] *Ibid.*,21 de septiembre de 1908; 17 de noviembre de 1908.

[108] Marianne a Max Weber, 23 de agosto de 1907: «*Por favor* no parlotees tanto ni con tanto apasionamiento, si no el poco provecho de tu estancia en el mar se irá a paseo».

[109] Ana 446 Escrito 20 VI.

[110] Marianne a Helene Weber, 21 de septiembre de 1908; aunque los Weber ya se habían preparado de antemano para esa «ensalada de arenques», *ibid*.,30 de agosto de 1908.

[111] Marianne a Helene Weber, 10 de mayo de 1911.

[112] *Ibid*., 19 de enero de 1912.

[113] É. Karádi y É. Fekete (comps.), *Georg Lukács Briefwechsel*, p. 300 (6 de noviembre de 1912).

[114] Marianne a Helene Weber, 12 de mayo de 1912.

[115] Marianne a Helene Weber, 17 de diciembre de 1911.

[116] *Ibid*., 17 de febrero de 1913.

[117] W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, p. 408 n., 415 n., 438 n.

[118] G. Radbruch, *Der innere Weg*, p. 62.

[119] Ludwig Curtius, *Deutsche und antike Welt. Lebenserinnerungen*, p. 259; respecto a Curtius *LE* 195.

[120] E. Salin, *Um Stefan George*, pp. 48-49.

[121] Juego de palabras basado en el nombre de la ciudad de Weihenstephan y el significado de la palabra *Weihe*, «bendición», «solemnidad». [T.] II/9, Max Weber a Mina Tobler, 28 de agosto de 1915; a Marianne Weber, 29 de agosto de 1915.

[122] II/9, Max a Marianne Weber, 16 de agosto de 1915.

[123] Mina Tobler a su madre, 21 de junio de 1914 (propiedad particular).

[124] Ana 446 Escrito 20 VI, 4 de abril de 1911.

[*] El sufijo –*chen* equivale al diminutivo «ito». [T.]

[125] *Ibid*., 11 de diciembre de 1911.

[126] Marianne a Helene Weber, 17 de diciembre de 1911.

[127] Marianne a Helene Weber, 17 de diciembre de 1911.

[128] El texto en *L* 471 corresponde de manera casi literal a la anotación en el diario: Ana 446 Escrito 20 vi, folios 102-103. Christa Krüger (*op. cit*., p. 169), que considera a Marianne mucho más hostil a los sentidos y al cuerpo de lo que realmente era, considera «casi clarividente» el reproche que George le hace a Marianne. En mi opinión, esta descripción se debe a un malentendido de Marianne.

[129] Georg Simmel, «Stefan George. Eine kunstphilosophische Betrachtung», en *Georg Simmel Gesamtausgabe*, vol. 5, p. 294

[130] S. Breuer, *Ästhetischer Fundamentalismus*, p. 25.

[131] E. Salin, *Um Stefan George*, p. 341.

[132] «Creer la VERDAD, tras el ocaso de los soles / arrancada a los estrangulados / sin premio del más allá y con lágrimas / que el hombre debe ocultar al prójimo […] Verdad aun como dignidad desnuda / cargando en tus espaldas todo el peso / de los ídolos caídos y teniendo la inmensidad / del hueco firmamento como infierno / la llevaste desde el fondo a través de mil puertas / tú, guía, sin mentira a donde conduzcan.»Wolf Lepenies, *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, pp. 354-335.

[133] E. Salin, *Um Stefan George*, p. 108.

[134] I. Gilcher-Holtey, «Max Weber und die Frauen», p. 147.

[135] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1, 7 de agosto de 1898.

[136] Margit Göttert, «Gertrud Bäumer und Marianne Weber. Kampgefährtinnen im Bund Deutscher Frauenvereine», en B. Meurer (comp.), *op. cit*., p. 127.

[137] Marianne a Helene Weber, 29 de octubre de 1907; 12 de noviembre de 1909; 14 de mayo de 1914; mayo de 1916.

[138] Marianne Weber, *Die Frauen und die Liebe*, pp. 252 y ss.; G. Bäumer, *Des Lebens wie der Liebe Band*, p. 185 (a Johanna Graefe, 12 de mayo de 1943).

[139] Angelika Schaser, *Helene Lange und Gertrud Bäumer. Eine politische Lebensgemeinschaft*, p. 107. *Cf*. T. Heuss, *Erinnerungen 1905-1933*, p. 288, sobre quien después sería su esposa, Elly Knapp: «Elly respingaba contra Helene Lange […] como la joven que era no quería que se la acaparara, con un tono casi brusco e imperativo, para la cuestión de los derechos de las mujeres».

[140] «Norna»: Personaje femenino de la mitología nórdica. [E.] M. Göttert, *op. cit*., p. 129.

[141] H.-M. Lauterer, «"Weil ich mir vom Einsatz meiner Kräfte die Überwindung der Schwierigkeiten erhoffte." Marie Baum 1874-1964», en *Frauengestalten. Soziales Engagement in Heidelberg*, pp. 55-118. Acerca de su posterior actividad: H.-M. Lauterer, *Parlamentarie Stuttgart rinnen in Deutschland*, pp. 221 y ss.

[142] Mina Tobler a su madre, 5 de marzo de 1911 (propiedad particular).

[143] Marianne a Helene Weber, 15 de febrero de 1907.

[144] *Ibid*.,25 de febrero de 1914.

[145] M. Baum, *Rückblick auf mein Leben*, p. 132.

[146] Marianne a Helene Weber, 29 de mayo y 1 de enero de 1912.

[147] *Ibid*.,4 de septiembre de 1913.

[148] Según recuerda Paul Honigsheim (*WuZ* 176) Weber se hallaba tras este proyecto de habilitación y estaba furioso por la resistencia de Windelband: «Era simplemente imposible hablar con Windelband sobre la política o la cuestión femenina».

[149] H.-M. Lauterer, «Marie Baum und der Heidelberger Freundeskreis», en B. Meurer (comp.), *op. cit*., p. 105.

[150] *Ibid*., 15 de noviembre de 1913; 20 de diciembre de 1910.

[151] Marianne a Else Jaffé, 22 de julio (de 1914); Ana 446 Escrito 20 vi, anotación en el diario del 11 de enero de 1911.

[152] Marie Bernays, *Die deutsche Frauenbewegung*, p. 60.

[153] Marianne a Helene Weber, 20 de diciembre de 1903.

[154] Marianne Weber, *Frauenfragen und Frauengedanken*, pp. 14-17.

[155] Marianne a Helene Weber, s. f. (1907).

[156] Klaus Lichtblau, «Die Bedeutung von "Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung" für das Werk Max Webers», en B. Meurer (comp.), *op. cit*., p. 200 n, y *R* 566, Marianne Weber a Eduard Baumgarten, 4 de julio de 1950; partiendo del análisis de la posición de la mujer en el código civil alemán (BGB) Marianne «se deslizó al pasado en un trabajo de siete años. Fue una empresa enorme. Max Weber se interesó apasionadamente por esta obra antes de que él mismo pudiera volver a trabajar de nuevo y me impulsó de una etapa a la otra. Por supuesto que supervisó el libro. Pero cuando quería intervenir, yo chillaba».

[157] M. Bernays, *op. cit*., p. 35.

[158] *Cf*. Ute Gerhard, *Unerhört. Die Geschichte der deutschen Frauenbewegung*, p. 225: «Concebir las cuestiones femeninas primero que nada como cuestiones jurídicas fue lo nuevo en la política de las radicales.» A pesar de que resalta el libro *Esposa y madre en el desarrollo jurídico* de Marianne Weber como «el compendio hasta ahora insuperable acerca de la historia jurídica de la mujer» (p. 438), por lo demás guarda silencio sobre Marianne.

[159] Stephan Buchholz, «Das Bürgerliche Gesetzbuch und die Frauen: zur Kritik des Güterrechts», en Ute Gerhard (comp.), *Frauen in der Geschichte des Rechts*, pp. 679-680. De manera similar, otra vez en Marianne Weber, *Erfülltes Leben*, pp. 92-93.

[160] Marianne a Helene Weber, 4 de marzo de 1906.

[161] *Ibid*.,13 de enero de 1914.

[162] *Ibid*., s. f. (principios de 1902).

[163] Fedor Stepun, *Vergangenes und Unvergängliches*, p. 131; en su descripción Camilla Jellinek es el motor que impulsa esta lucha, que causó alguna sensación en Heidelberg. Cuando al filósofo Windelband se le solicitó su apoyo para prohibir los burdeles, dio un puñetazo sobre la mesa y gritó que estaba «harto de ese té de manzanilla».

[164] Marianne Weber, «Zur Sittlichkeitsfrage» y «Die Aufgabe des Abolitionismus», *Centralblatt des Bundes deutscher Frauenvereine*.

[165] K. Kempter, *Die Jellineks*, pp. 385-396.

[166] K. Kempter, «Camilla Jellinek und die Frauenbewegung in Heidelberg», en B. Meurer (comp.), *op. cit*., p. 120.

[167] II/9, Max a Marianne Weber, 8 de septiembre de 1916; Anna Pappritz se refería a Marianne como «querida Weberlein» [diminutivo cariñoso de Weber], M. Göttert, *op. cit*., p. 137 n.

[168] I. Gilcher-Holtey, «Max Weber und die Frauen», p. 147.

[169] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 12, Max a Helene Weber, 7 de septiembre de 1897.

[170] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, 24 de abril de 1894.

[171] Marianne a Max Weber, 21 de julio de 1900; a Helene Weber, 7 de marzo y 3 de abril de 1905; Ana 446 Escrito 20 vi, 9 de enero de 1911 (para continuar: «pero siempre la atrapa a una este celo por hacer […] a pesar de que mi alma se encuentra muy alejada del aparato»).

[172] Marianne a Helene Weber, 20 de diciembre de 1903.

[173] *Ibid*.,14 de febrero de 1908. En 1896 Marianne aún compartía la idea de que el nacimiento de un niño era un acontecimiento más feliz que el nacimiento de una niña, Ana 446 Escrito 14, a Helene, 29 de enero de 1896.

[174] G. Bäumer, *Des Lebens wie der Liebe Band. Briefe*, p. 19.

[175] A. Salomon, *op. cit*., p. 52.

[176] En su biografía inédita sobre Gertrud Bäumer escribe acerca de la primera asamblea de mujeres en la que participó en 1901: «En la asamblea participaron casi exclusivamente mujeres mayores, en su mayoría solteras, combatientes profesionales a las que se les notaba que no se la pasaban bien en la vida. La gracia y la elegancia estaban escasamente representadas […] se podría tener la impresión de que eran mujeres muy desfavorecidas las que aquí se reunían», M. Göttert, *op. cit*., p. 129.

[177] Marianne a Max Weber, s. f. (1900). Por el contrario, en la cuestión de las sirvientas—si también las sirvientas tenían derechos garantizados por escrito, sobre todo en relación con el tiempo libre—, tema particularmente delicado entre las luchadoras por los derechos de la mujer procedentes de estratos burgueses, Marianne se alineaba con la izquierda: «Resulta curioso que incluso mujeres con conciencia social se vean dominadas por una conciencia de clase tan fuerte frente a su servidumbre que no puedan valorar sin prejuicios los derechos y obligaciones que patrones y servidumbre tienen unos frente a otros». No obstante, a ella también le parecía natural meterse en la vida de sus sirvientas.

[178] A. Salomon, *op. cit*., pp. 127-128.

[179] A. Bergmann, *op. cit*., pp. 86 y ss.

[180] Richard J. Evans, *Sozialdemokratie und Frauenemanzipation im deutschen Kaiserreich*, p. 119.

[181] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, 28 de octubre de 1895.

[*]Debido a la escasez y carestía de viviendas durante la industrialización, entre las clases bajas se dio la costumbre de alquilar la cama a gente que trabajaba en otro turno durante las horas que el dueño no la necesitaba. [T.]

[182] Marianne a Helene Weber, 21 de septiembre de 1902 y 18 de septiembre de 1903.

[183] C. Wickert, *op. cit*., p. 47.

[184] *Ibid*.,30 de octubre de 1903.

[185] Marianne Weber, *Frauenfragen und Frauengedanken*, sobre todo, pp. 25, y 35-36.

[186] Marianne a Helene Weber, 9 de noviembre y 21 de diciembre de 1905; 10 de septiembre de 1906: «ahora estoy totalmente en discordia con la señora Stritt, tuve muchos problemas con ella. Seguramente va a tener que renunciar a su cargo». Esta última frase permite reconocer que, entre tanto, Marianne Weber había ganado influencia sobre la dirección de la BDF.

[187] R. J. Evans, *op. cit*., p. 152. *Cf*. al respecto A. Schaser, *op. cit*., p. 145; la conducta de Bäumer se puede entender por entero como una táctica política normal. M. Göttert, *op. cit*., p. 137; la misma Bäumer habló de un «complot» entre ella y Anna Pappritz contra Stritt. El hecho de que ésta rechazara publicar la reseña de Bäumer sobre *Esposa y madre* de Marianne Weber en la *Gaceta Central de las Asociaciones Feministas Alemanas*, de la cual era editora, fue una afrenta considerable que torna comprensible la indignación de sus contrincantes.

[188] G. Bäumer, *Lebensweg durch die Zeitenwende*, pp. 230 y ss.

[189] M. Göttert, *op. cit*., p. 137.

[190] Marianne a Helene Weber, 12 de enero de 1909.

[191] *Ibid*., 29 de octubre de 1907.

[192] *Ibid*., 10 de junio de 1915.

[193] Marianne Weber, *Frauenfragen und Fragengedanken*, p. 45.

[194] J. Radkau, «Zwischen freier Liebe und Koitus interruptus», pp. 55 y ss.

[195] Marianne a Max Weber, 30 de diciembre de 1902.

[196] Marianne Weber en su diario (Ana 446 Escrito 20 vii): «Nuestra relación fue siempre de naturaleza muy delicada y casta—a ella no le placían las caricias—y yo nunca la obligué a aceptar ni siquiera un beso». Aunque no resulta nada difícil reconocer cuánto le habría gustado a Marianne besarla.

[197] *Cf.* Kempter, *Die Jellineks*, p. 367 n., respecto a cómo Else von Richthofen consiguió ser admitida en la cátedra de Georg Jellinek con el apoyo del propio Jellinek, a pesar de que en ese entonces la Facultad de Derecho no permitía la admisión de mujeres.

[198] I. Gilcher-Holtey, «Max Weber und die Frauen», p. 152.

[199] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, 2 de agosto de 1899.

[200] A. Salomon, *op. cit*., p. 63.

[201] Marianne a Max Weber, diciembre de 1898.

[202] I. Gilcher-Holtey, «Max Weber und die Frauen», p. 152.

[203] Else Jaffé, *op. cit*., p. 187.

[204] Robert Lucas, *Frieda von Richthofen*, p. 51.

[205] Marianne a Helene Weber, 13 de abril de 1900.

[206] «Fräulein Dr. Von Richthofen», largo e irónico artículo en la primera página del periódico *Badischer Landmann*, 3 de agosto de 1900.

[207] Wolfgang Bocks, *Die badische Fabrikinspektion. Arbeiterschutz, Arbeiterverhältnisse und Arbeiterbewegung in Baden 1879 bis 1914*, p. 560 entre otras; también comunicaciones verbales de W. Bocks, 18 de noviembre de 2003.

[208] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, 29 de enero de 1896.

[209] Marianne a Max Weber, s. f. (otoño de 1900) y 25 de julio de 1901.

[210] W. Bocks, *op. cit*., p. 164 n.

[211] Marianne a Helene Weber, s. f. (principios de 1902).

[212] BA Koblenz, Nl. 197/77, Else Jaffé a Alfred Weber, 18 de enero de 1917.

[213] Marianne a Helene Weber, 15 de agosto de 1898.

[214] *Ibid*., 16 de junio de 1903.

[215] *Ibid*., 3 de abril de 1905.

[216] BA Koblenz, Nl. 197/54 (A. Weber), Else Jaffé a Alfred Weber, 12 de mayo de 1910, acerca del reencuentro con su pequeño hijo Peter, cuyo padre es Otto Gross y al que no había visto durante largo tiempo: «La voz de la sangre pía muy quedamente […] Un libro honesto sobre el amor materno está aún por escribirse».

[217] *Ibid*., 13 de julio de 1906.

[218] Estas declaraciones se basan en un fragmento de los apuntes autobiográficos iniciados por Else Jaffé después de 1925, contenido en el acervo legado por Martin Green a la Biblioteca de la Tafts University (Medford, EUA). Escribe ahí sobre la primera época de su matrimonio: «Cuando Alfred Weber se entere, ¿se pondrá muy *triste*?». Es decir que desde esa época Alfred Weber no le era totalmente indiferente, y que también le dedica sus pensamientos. «En los primeros tiempos del matrimonio, agradecible sensación de protección, pero decepción por los rendimientos de Edgar. Espero al primer hijo. El problema del judaísmo […] Siempre una estrecha relación con los Weber. Despierto.» Este despertar es, por lo visto, en el sentido del *Despertar de la primavera* de Wedekind.

[219] Los recuerdos de Edgar Salin muestran que también se la podía percibir de manera muy diferente. Salin habla de Else Jaffé como la «mujer con los rasgos más expresivos», «en los que han quedado marcados tanta bondad y tanto sufrimiento» (E. Salin, *Um Stefan George*, p. 111) Según otro reporte, la guerra matrimonial entre sus padres, que padeció cuando era niña, arrojó una sombra sobre su vida; Kirsten Jüngling y Brigitte Rossbeck, *Frieda von Richthofen*, p. 26. Hoy hay que descubrir a la verdadera Else tras las fantasías masculinas.

[220] Esto lo enfatizó fuertemente su nieta Bettina Henrich frente al autor, sin duda con razón.

[221] Marianne a Max Weber, 31 de julio de 1898.

[222] Martin Green (*Else und Frieda*, p. 178) cree saber que Else «de ninguna manera amó apasionadamente a Alfred». Parece no haber estudiado la correspondencia entre Else y Alfred, que abarca aproximadamente 13 000 hojas y que se alberga en el BA Koblenz.

[223] Apuntes autobiográficos después de 1925 (véase arriba).

[224] M. Green, *op. cit*., p. 86. Marianne a Max Weber (30 de abril de 1908) acerca de una reunión con Otto y Else: «Pero él extático […] simplemente no podía hablar sobre otras cosas» que no fueran esos temas en los que se sentía como misionero; «se quedó sentado como petrificado hasta que la conversación volvió a tomar ese derrotero y pudo entonces volver a soltarse».

[225] Marianne a Helene Weber, 1 de agosto de 1906.

[226] *Ibid*., 26 de agosto de 1903.

[227] E. Salin, *Um Steffan George*, p. 111.

[228] Gerhard Schmolze (comp.), *Die Revolution und Räterepublik im München 1918/19 in Augenzeugenberichten*, pp. 20, 76. El conservador Moritz Julius Bonn (*So macht man Geschichte*, pp. 190 y ss.), sin embargo, cuenta que Jaffé había pronunciado «los discursos más sanguinarios». «Jaffé se dejó llevar por la vanidad; por supuesto que quería desempeñar un papel.»

[229] I. Gilcher-Holtey, «Modelle "moderner" Weiblichkeit», en B. Meurer (comp.), *op. cit*., p. 53. Ya antes Max Weber había protegido frente a Heinrich Rickert a esas mujeres que vivían en amor libre, y le había asegurado al filósofo que eran personas que vivían así, no a partir de una irreflexividad animal, sino de la «más profunda convicción personal», II/5, 530.

[230] Ana 446, Escrito 20 viii.

[231] Marianne a Max Weber, 28 y 30 de julio de 1900; «flemático» era una palabra de moda en la era de Bismarck, quien acostumbraba predicarles a sus diplomáticos que se mostraran «flemáticos»—pausados e imperturbables o cínicos, según lo requiriera el caso—frente a sus contrapartes extranjeras. Por supuesto que Else no conservaba la calma en toda situación, y durante su primer embarazo a veces se ponía «bastante nerviosa» y ya no parecía entonces «tan bonita», como constató Marianne, seguramente para su propia tranquilidad (Marianne a Helene Weber, 2 de julio de 1905).

[232] Marianne a Helene Weber, 3 de mayo de 1910.

[233] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, pp. 448-449; Ernst Heinkel, *Stürmisches Leben*, p. 33.

[234] Ana 446 Escrito 20 VII.

[235] Ana 446 Escrito 20 VI, 12 de febrero de 1911.

[236] Ana 446 Escrito 20 VII.

[237] *Ibid*., 15 de febrero de 1904.

[238] Marianne a Max Weber, 30 de abril de 1908.

[239] Marianne Weber a Knittel, s. f.

[240] M. Green, *op. cit*., p. 234. Ojalá que esta escena realmente haya ocurrido. ¡Así se le disculparían al libro de Green algunas otras inexactitudes!

[241] Ana 446 Escrito 20 VI, p. 97.

[242] Ana 446 Escrito 20 VII.

[243] Ana 446 Escrito 20 VI, anotación en el diario del 12 de febrero de 1911.

[244] A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, pp. 23, 25, 53.

Odio a los alemanes y odio a sí mismo

Uno de los testimonios más extraños de Weber—que es citado constantemente, pero nunca interpretado en forma plausible—se encuentra en su carta del 5 de febrero de 1906 al teólogo Adolf von Harnack, en la que le agradece el envío de la segunda edición de su gran obra *Die Mission und Ausbreitung des Christentums [La misión y expansión del cristianismo]*. Harnack respondía con esta obra, la cual creció para la cuarta edición hasta mil páginas, por la mucho menor *Ética protestante* que le había enviado Weber un año antes. El teólogo reaccionó a esto con una carta—aparentemente no conservada—, la cual era «muy amable» en su tono, pero en el contenido tan irritante para Weber que éste, al principio, no se sintió capaz de contestarla.

Harnack seguramente percibía en el puritanismo ascético una aberración no cristiana. Había escrito en *Wesen des Christentums [Esencia del cristianismo]* que lo «más grande» en Jesús y «el espejo de su libertad interior» era que «no había hablado como un penitente heroico» ni «como un asceta que rechaza al mundo». «Su mirada reposa amablemente sobre las flores y los niños […] sobre las aves bajo el cielo y los gorriones sobre el techo.» Reconoce en Jesús un amor alegre por la naturaleza, lejos del fanatismo profético. «Quien lee los Evangelios imparcialmente […]debe reconocer que este espíritu libre no se encuentra reprimido bajo el yugo del ascetismo», y que las palabras de Jesús con otro significado no deberían tomarse como elementos medulares de su doctrina.[1] ¡El ascetismo como yugo y no como fuente de energía,

disciplina de vida y autoconciencia individual! Al respecto debe de haberle desagradado el principio básico de *La ética protestante*. Al parecer se esforzó por enseñarle a Weber un entendimiento mejor del luteranismo. Éste le contestó así:

> Tengo la sensación de que en algunos aspectos estoy basándome en valores discrepantes. Por muy alto que se eleve Lutero por encima de todo lo demás, el luteranismo es para mí, no lo niego, en sus manifestaciones *históricas*, el peor de los horrores […] Es una situación internamente difícil y trágica. *Ninguno* de nosotros podría ser por *sí mismo* hombre «de secta», cuáquero, bautista, etc. *Cualquiera* de nosotros tiene que percibir a primera vista la superioridad de la Iglesia *institucional*, medida con valores *no* éticos y *no* religiosos. Y el tiempo de las «sectas» o de algo en un sentido similar históricamente ha pasado. Pero el hecho de que nuestra nación nunca pasase por la escuela del ascetismo duro, en *ninguna* forma, es […] la fuente de todo aquello que me parece en ella (como en mí mismo) digno de odio. [II/5, 32-33.]

Aquí Weber, quien lucha contra la presencia de juicios de valor en la ciencia, acepta que su *Ética protestante* se basa en estos juicios de valor… ¡no explícitos, que él sólo «siente»! Es notable la sinceridad de esta carta, la cual requiere cierta confianza entre el autor y el lector. Entre Harnack y Troeltsch, ambos eminencias del protestantismo liberal, existía una gran amistad;[2] los dos habían estado juntos en Transilvania en 1899 y con Weber en 1904 en St. Louis, y eran parte del mismo círculo liberal, de cultura protestante. Pero la calificación de Weber del luteranismo como el «peor de los horrores» fue para Harnack una provocación y una herida, por más que él mismo estuviera en pleito con la ortodoxia luterana. A raíz de esto se cortó la relación entre él y Weber; no se cuenta con ninguna carta de los siete años subsecuentes. Marianne, quien «a insistencia de Harnack» en Pentecostés de 1907 dictó una conferencia en el Congreso Evangélico de Estrasburgo sobre su tema favorito, «Preguntas de principio de la ética sexual» (*L* 376), consideró esta ruptura «siempre dolorosa», y se alegró cuando los dos se encontraron por casualidad en 1913 en Perugia, se tendieron la mano después de palidecer brevemente y poco después retomaron las conversaciones amistosas de antaño.[3]

El Weber de 1913 ya no es el mismo que el de 1906; ahora

el «carisma», la compasión, el núcleo de la enseñanza luterana referida a la sociología de la dominación, se ha vuelto la creación conceptual más exitosa de Weber. Weber coincide con Harnack en el hecho de que el luteranismo es completamente ajeno al ascetismo; pero en 1913 ya no considera esa impasibilidad luterana tan digna de odio como antes. Igual que Troeltsch y muchos otros, parte de que el luteranismo ha marcado la mentalidad alemana. Pero en 1906 este camino especial alemán no tiene nada de acogedor, sino que le causa repulsión. Acepta su incapacidad de incorporarse a una secta puritana de tipo angloamericano y considera en ese entonces esta incapacidad como «trágica». Entre líneas se puede reconocer el anhelo de religión de este hombre sediento de redención, y no sólo aquí.

Incomprensible resulta desde el punto de vista actual, en primera instancia, el tipo de odio hacia su propia nación. Hoy en día el odio alemán a sí mismo se dirige preferentemente en contra de la (supuesta) obsesión por el rendimiento de los alemanes y la incapacidad de un goce desenvuelto de la vida; por lo general se supone que la sociedad fue aún más dura y represiva en el Imperio. La imagen que Weber tiene de su pueblo es muy distinta. Los «grandes pueblos trabajadores del mundo»—esto lo acentúa repetidas veces (*L* 432; I/15, 351)—son para él sobre todo los ingleses y los estadunidenses, no los alemanes, mientras que éstos, desde el punto de vista angloamericano, se habían convertido en hombres de alto rendimiento, a pesar de su aparente lentitud.[4] En Weber, en cambio, prácticamente en ningún lado se encuentra un orgullo por la «eficiencia alemana». Weber, quien durante años viajaba sin descanso por tierras meridionales, en ese entonces tampoco supo apreciar la tan elogiada *Gemütlichkeit* alemana. En la segunda parte de *La ética protestante* escribe, con un marcado distanciamiento de la *Gemütlichkeit*, al igual

que de la «naturalidad» que los alemanes pretenden reconocer como una versión alemana de libertad:

> Lo que se encuentra en los alemanes de «apacibilidad» (*Gemütlichkeit*) y «naturalidad» frente al rígido estilo vital que se trasluce (incluso en los rasgos fisonómicos) en los angloamericanos, como efecto del continuo temor a la recaída en el estado de naturaleza, y que los alemanes hallan de extraño en aquéllos, calificándolo de rigidez, falta de libertad y servidumbre interior, es la característica que diferencia dos tipos opuestos de conducción de vida ética, puesto que el luteranismo, a diferencia del calvinismo, no es capaz de dar sentido ascético a la vida del hombre. [*PE* 88; *EP* 203-204.]

Y en términos muy similares, en el artículo sobre las iglesias y sectas norteamericanas que Weber escribió en 1906 para el *Frankfurter Zeitung:* en el tipo estadunidense de asociación derivada del puritanismo, a diferencia de las asociaciones alemanas, faltaba esa *Gemütlichkeit* campirana-vegetativa, sin la cual el alemán se cree incapaz de poder mantener comunidad alguna» (*K* II 239). ¡«Campirana-vegetativa»! Ahí parece que el alemán, con su «apacibilidad» de observancia luterana, sigue estando relativamente cerca del viejo «ciclo orgánico de la vida» rural; pero el Weber de entonces no sabe apreciar esto. A través de él se cree recordar las palabras despectivas de Nietzsche sobre los alemanes: «Al pretender huir de vuelta a lo natural, se escogió sólo el dejarse llevar, la comodidad y la menor medida de autosuperación».[5] En este mismo sentido se lamenta Weber en 1917; así como no existía en Alemania una verdadera aristocracia, «*tampoco existe una forma social distinguida*» (I/15, 386).

La Alemania de ese entonces tampoco se presentaba a los contemporáneos de una manera especialmente puritana. Ésta no sólo era la percepción de los viajeros de la región angloamericana sino también del redactor del *Fígaro* Jules Huret, quien recorrió el Reich en 1905, con intenciones no muy amables. Al pasear por Berlín quedó sorprendido por el afán de placeres que observaba en todos lados, no sólo en los hombres, sino también en mamás y en niños y adolescentes. Mientras los parisinos sólo celebraban grandes fiestas dos o tres veces al año, aquí se bebía y comía copiosamente con

toda regularidad; y en el Wannsee nadaban ambos sexos «casi desnudos» unos junto a otros;[6] ¡para un francés de aquel entonces, y aún mucho tiempo después, un espectáculo increíble!

La «sociedad de la diversión» no es un fenómeno actual; ya los Weber tenían la sensación de vivir en ella, y no eran los únicos con este sentimiento. D. H. Lawrence, el esposo de Frieda, la hermana de Else, quien conocía los nichos sexuales de la Alemania guillermina por experiencias propias, describe esta Alemania en su escabrosa novela *El amante de Lady Chatterley (Lady Chatterley's Lover)*, en comparación con la Inglaterra victoriana, como un Eldorado de la libertad erótica. Incluso Iwan Bloch, un fundador de la sexología, y no precisamente puritano, se sintió motivado a asegurar que, porque «nosotros» nos excedíamos en todos los placeres sensuales, «por eso amábamos tres veces más».[7] Es necesario conocer esta percepción contemporánea para entender a Weber.

Pero lo más extraño y aparentemente nunca interpretado es el odio a sí mismo expresado al final de la carta de Weber. En ningún otro (auto)testimonio conservado se encuentra semejante confesión. ¿Cómo puede declarar precisamente él, hijo de una madre marcada por la tradición calvinista, que, al típico estilo alemán, nunca había pasado por la escuela de una religiosidad ascética, y por qué puede sentirse tan aborrecible por este supuesto defecto? ¿A qué se refiere concretamente con esta falta de ascesis? *Una* posible interpretación es que piense en su desarrollado gusto por el alcohol, el cual se prolonga desde sus tiempos de estudiante, pasando por su servicio militar, hasta sus épocas tempranas como profesor.[8] Esto concuerda con el alcoholismo que, según Weber, estaba tan extendido en las cortes de los principados luteranos. En

sus fases alegres Weber había hecho alarde de su capacidad para beber, pero posteriormente se arrepintió de su alcoholismo desbordante.

Pero hay otra interpretación que tiene algo en su favor y que no descarta la primera. Los excesos de una vida demasiado alegre eran, en la Alemania luterana, una forma muy masculina de estropear la salud, de la que no había que avergonzarse demasiado. Más tarde comentaba Weber que en sus buenos tiempos había abusado bastante.[9] Es posible imaginarse que esta fama no le desagradaba, en especial porque lo distraía de otros sufrimientos de origen menos masculino, y que por eso favoreciera esos rumores.

Pero si en realidad se sentía víctima de esa «jaula de hierro» que provenía de la moral ascética calvinista, el pasaje que habla del luteranismo como el «peor de todos los horrores» tiene más fondo de lo que aparenta a primera vista. Entonces el «horror» de la despreocupación luterana consiste en Weber en que lo hace sentirse muy inseguro y le crea la tormentosa pregunta de si no está condenado a la desgracia debido a una educación errada. Tómese en cuenta cómo habla después del luteranismo en *Economía y sociedad*, en el contexto del camino místico-contemplativo a la redención:

> El ingrediente místico en la religiosidad luterana, cuyo bien de redención supremo en este mundo es la *unio mystica*, condicionó […] la indiferencia respecto al modo de la organización exterior de la prédica y también su carácter antiascético y tradicionalista. El místico típico no es, en general, ni hombre de una intensa actividad social ni partidario de un estilo de vida metódico con miras al éxito exterior y a la transformación racional del orden terreno. Cuando surge el actuar en comunidad en base a una mística genuina, le imprime su carácter el acosmismo del amor místico. [*WuG* I 429; *EyS* 434.]

Entre tanto, Weber ha encontrado a través del misticismo un nuevo acceso al luteranismo. La indiferencia luterana hacia el orden político y la actitud antiascética ya no tienen nada despreciable para él, sino que provienen—al menos en el tipo ideal—de un «sentimiento místico de amor». Weber también puede haber experimentado en su propia persona que la redención no venía como resultado de esfuerzos

esmerados, sino de una gracia no merecida. El cambio en su posición hacia el luteranismo debe de haber influido también en su sentimiento hacia los alemanes. Posteriormente ha de haber deseado con frecuencia haber logrado asimilar un poco de esa placidez luterana alemana para sí mismo.

Puede parecer sorprendente la candidez con la que vincula su propia experiencia con su relación con el luteranismo y los alemanes en su carta a Harnack. En ocasiones se muestra consciente de la relación entre experiencia de sí mismo y experiencia del mundo. No era el único en ese tiempo que tenía esta conciencia. El mismo Treitschke, que se había vuelto solitario debido a su sordera, lamentaba que la «profundidad de nuestra naturaleza» se había «intensificado casi hasta el grado de enfermedad», y él mismo era en eso «un alemán típico». En la «era nerviosa» resultaba muy socorrido reconocer la debilidad nerviosa que se percibía en uno mismo también en la «política zigzagueante» del Reich alemán. Thomas Mann admitió, en retrospectiva, que sus *Betrachtungen eines Unpolitischen [Reflexiones de un apolítico]*, con su nacionalismo obstinadamente amargo, fueron sin duda expresión de su «sexualidad introvertida», y que el ahí esbozado «problema de la idiosincrasia alemana» en realidad había sido el suyo propio.[10]

Sin embargo, los sentimientos de Weber hacia su país estaban divididos, al igual que los que abrigaba hacia la naturaleza. El fundamento emocional del chauvinismo, con el que Weber llamó la atención en su conferencia inaugural en Friburgo en 1895, se quebrantó en los años de depresión, cuando anhelaba constantemente el sol meridional y sentía el «deseo urgente» de «darle la espalda a Alemania para siempre» (*L* 278). La bravuconería darwinista social nacional ya no concordaba con su situación en ese tiempo. El trabajo

posterior en *La ética protestante* lo alejaba de los alemanes hacia otras coordenadas. Había algo más; aquel imperialismo alemán de «potencia mundial», que en 1895 aún era audaz y nuevo, unos años después ya parecía banal; para entonces, también el emperador y su nuevo canciller favorito, Bülow, hablaban de modo parecido. Incluso un pionero de la política social como Schmoller se hizo eco de los alardes belicosos e insultaba a los adversarios del rearme marino como «hombres comunes» torpes y «filisteos cerveceros»,[11] y muchos ciudadanos repetían estas consignas sin pensar. Con proclamaciones de este estilo Weber ya no podía ganar un perfil propio, y tampoco requería el menor valor proferirlas.

Weber y el modelo alemán: el Estado social

¿Qué lo ligaba después de todo todavía a Alemania, y qué podía aportar al fortalecimiento de la nación alemana? Uno de los pensamientos dominantes de Weber en el periodo posterior consistía en que toda dominación, para poder durar, requería cierto tipo de legitimidad; y precisamente en la Guerra Mundial, en toda esa habladuría sobre las «ideas de 1914», echaba de menos ese pensamiento orientador en el imperialismo alemán, que hubiera podido constituir una vigorosa oposición contra el poder de la idea occidental de libertad. En esas circunstancias, para un sociólogo ligado a la Asociación para la Política Social hubiera sido lógico convertir el Estado social alemán, que se estaba estructurando desde los años de 1880, junto con el cuerpo de funcionarios prusiano-alemán, comparativamente eficiente e íntegro, en el centro de una identidad nacional publicitariamente eficaz y en la legitimación de una Alemania más grande. Lujo Brentano señaló las posibilidades que hubiera tenido el Reich de ganarse a los trabajadores locales aplicando en Alsacia el

código industrial alemán, en vez de tener consideraciones para con las elites y los fabricantes, de por sí antialemanes.[12]

En la tradición de la historiografía social de 1968 se ha vuelto costumbre mencionar la política social imperial en términos más bien despectivos, como endulzando—muy modestamente, desde la perspectiva actual—el látigo de la ley contra los socialistas,[13] y ofreciendo un mísero sustituto de la igualdad de derechos negada a los trabajadores.[14] En este sentido, ya Weber hablaba con sarcasmo de la «así llamada política social» (*L* 416). El mencionado Jules Huret, en cambio, no salía del asombro ante las prestaciones sociales alemanas, tales como el «suntuoso» y «lujoso» centro de salud en Beelitz, cerca de Potsdam, en el cual los trabajadores eran admitidos gratuitamente gracias a su seguro, o los balnearios públicos, así como ante el hecho de que los trabajadores alemanes «casi siempre» ganaban en los tribunales las querellas contra los empleadores.[15]

Se aprecia ahí el potencial publicitario que tenía este «camino alemán», sólo que precisamente muchos alemanes no sabían valorarlo, ni entonces ni ahora. A un gran segmento de las clases superiores el naciente Estado social les pareció igual de sospechoso que a los socialistas radicales, aunque por motivos distintos. Todavía no se había hecho patente el hecho de que las prestaciones sociales, junto con los esporádicos inicios de cogestión, a la larga creaban un capital de confianza entre patrones y trabajadores, del cual se beneficiaba la economía en su conjunto, e incluso actualmente esa idea ha permeado poco en la conciencia colectiva alemana; ni liberales ni socialistas supieron apreciar este «camino alemán».

Tampoco Max Weber pensaba construir una conciencia de identidad alemana sobre estos fundamentos. En el ámbito

laboral de su padre tenía a la vista el mejor ejemplo de la capacidad de una administración comunitaria; en la inspección industrial en Baden el ejemplo de una práctica de defensa del trabajador en colaboración con los sindicalistas; pero no contaba con una estructura intelectual en la que estas experiencias hubieran adquirido sentido. Por el contrario, desarrolló aversión contra el «Estado de bienestar», en el que percibía el resultado de un pensamiento patriarcal autoritario: «el "Estado providente" es el lema del patrimonialismo, lema que ha surgido no por la fidelidad jurada a la libre camaradería, sino en virtud de la relación autoritaria entre el padre y los hijos» (*WuG* II 829; *EyS* 845) Su ideal eran condiciones políticas en las que todos los grupos sociales dispuestos a la solidaridad y a la lucha política podrían conseguir su base existencial por sí mismos y nadie necesitaría recibir nada regalado por parte del Estado.

Pero, ¿no había estado él mismo enfermo el tiempo suficiente como para saber que existían grandes grupos sociales—ancianos, enfermos, desempleados y otros grupos marginados de la sociedad—que no eran capaces de llevar a cabo esa lucha? ¿No había multiplicado la guerra el número de inválidos? Pero Weber consideraba que era un error hacer del destino de estos grupos el objetivo central de la política social. En 1917 escribió sobre el seguro social de Bismarck: «obtuvimos pensiones para los enfermos, los lesionados, los inválidos, los viejos. Eso sin duda fue digno de encomio. Pero *no* obtuvimos las garantías necesarias para la *conservación* de la fuerza vital física y psíquica y para la posibilidad de *representación de intereses* objetiva y consciente *de los saludables y fuertes*, precisamente de aquellos que verdaderamente importaban desde el punto de vista político» (I/15, 448).[16] ¡Una síntesis de la ideología democrática y darwinista social! Hay que tomar en cuenta, a favor de

Weber, que el derecho a la jubilación apenas era válido a una edad que muchos trabajadores ni siquiera alcanzaban entonces. Inicialmente el Estado social era más señuelo que realidad.

Weber y el modelo alemán: el coco de la burocracia

El malestar de Weber ante el Estado de bienestar se combinaba en sus declaraciones públicas con el coco de la *burocracia*. Tampoco eso es tan obvio como creen muchos admiradores de Weber, que ven en él sobre todo al gran liberal. Es notoriamente escaso el énfasis retórico que Weber le dedica a la libertad liberal; sobre todo en los tiempos tardíos, sus pensamientos giraban más alrededor del poder que de la libertad. Y de origen no tenía motivos para sentir un odio particular contra los funcionarios. Precisamente en el siglo xix se había observado que el cuerpo de funcionarios prusiano-alemán tenía un considerable potencial reformista, tanto en el sentido liberal como en el social. La reforma prusiana era legendaria como historia heroica de la alta burocracia. Según Heinrich Heffter, «el deseo de renovación» existía sólo en una «elite cultural, esencialmente sólo en los funcionarios liberales, los cuales prácticamente encarnaban por sí mismos el progreso político y […] la voluntad política».[17] En especial durante la reforma universitaria a principios del siglo xix quedó demostrada con gran efecto la capacidad de innovación de parte de los funcionarios de alto nivel. Otto Hintze alabó en tiempos de Weber la capacidad de la administración prusiana en una forma que se considera clásica hasta nuestros días. Hoy más que nunca se reconocen en una comparación mundial las ventajas de una burocracia correcta, competente y eficiente. Pero para muchos alemanes de entonces—incluyendo a Max Weber—esta calidad era tan

obvia que no sabían apreciarla. Aunque él estaba dispuesto a reconocer la capacidad, incluso la racionalidad superior de los funcionarios alemanes, no creía que semejantes prioridades fueran importantes para la fuerza de una nación. En lugar de eso tomó el concepto de la *burocracia* que databa de la oposición contra el absolutismo tardío.[18] No se trataba de un concepto libre de valoración, sino más bien de un concepto de lucha con el que se combinaban ideas estereotipadas sobre el exangüe hombre de escritorio, que eran material para los caricaturistas.

En la actualidad, cuando estamos acostumbrados a un burocratismo de dimensiones muy diferentes, llama la atención la *falta* de burocracia a la cabeza del Reich bismarckiano. La administración seguía siendo básicamente asunto de los Estados individuales; hasta 1914 la burocracia del Imperio ascendió a un total de dos mil empleados.[19] Pensando en términos actuales de un jefe de gobierno de una gran potencia, Bismarck trabajaba con un aparato inimaginablemente pequeño; combatía cualquier arbitrariedad de la burocracia y se ocupaba concienzudamente de conservar las riendas en sus manos. Bajo sus sucesores, cuando Holstein se convirtió en la eminencia gris del Ministerio del Exterior y Althoff dominaba la política universitaria, algunos altos funcionarios obtuvieron su oportunidad; pero «la burocracia» en su conjunto resulta curiosamente difícil de captar como factor decisivo de la política alemana, sobre todo para los historiadores que estudian los expedientes de esta burocracia ¿O será que de tantos árboles no ven el bosque?[20]

Como se observa con Treitschke, la comparación con los mandarines chinos tampoco fue un invento de Weber. Pero la continuidad milenaria del Estado chino no deja mal parada la

capacidad de estos funcionarios formados en el confucianismo. De hecho, en su estudio posterior sobre el confucianismo y el taoísmo Weber muestra una clara simpatía por los «literatos» confucianistas de la corte imperial, que siempre fueron objeto de hostilidad por parte del «harén y los eunucos»: «Y siempre fue el espíritu del confucianismo orgulloso, masculino, racional y sensato—emparentado en este sentido a los romanos—, el que se oponía a que la agitación histérica de las mujeres y su inclinación a la superstición y la magia se inmiscuyera en los negocios del Estado» (I/19, 413).

Analizada tanto empírica como teóricamente, en principio Weber no tenía ninguna razón para sentir horror ante la burocracia; también es difícil reconocer que esta aversión tenga su origen en alguna experiencia personal. No se observa dónde pudiera haber sufrido Weber en persona las trabas burocráticas. Es verdad que la manera en que Friedrich Althoff, el director del departamento universitario prusiano, trataba a los eruditos, lo exasperaba con frecuencia, pero este hombre poco convencional, nada burocrático, era todo lo contrario a una personificación de una rutina burocrática prusiana, ni tampoco un robot sin alma o un leguleyo pedante. Y más aún la supervisión industrial, que Weber conoció en Baden en la impresionante personalidad de Friedrich Woerishoffer, quien contrató a Else von Richthofen en su dependencia, fue desde el punto de vista, tanto de entonces como de hoy, una institución meritoria, que desarrolló mucha iniciativa y estaba muy lejos de obstaculizar sustancialmente el desarrollo industrial. Algunos miembros de la Asociación para la Política Social coqueteaban sin duda con una alianza entre la gran industria y la burocracia; y extrapolando tendencias actuales, durante la primera Guerra Mundial surgía en el horizonte la posibilidad de un

socialismo totalitario de Estado. Sin embargo este peligro no era real antes de 1914.

Una vez más: ¿por qué el cuerpo de funcionarios, considerado como «burocracia», constituye el coco para Max Weber? Jürgen Kocka propone una respuesta: la crítica de Weber se dirigía en primer lugar contra los funcionarios que ascendían a posiciones de gobierno; a éstos les reprochaba una «incapacidad burocrática para la política hegemónica». «Por motivos primariamente propios de la política exterior se convirtió en un crítico de política interior» (*WuZ* 411). Con esto concuerda que Weber, sobre todo en el periodo posterior a la primera crisis de Marruecos (1905-1906), se empecinó contra la burocracia, cuando el gobierno del Reich, en opinión de ciertos imperialistas impacientes, cuyo portavoz era entonces el semanario *Zukunft [Futuro]* de Maximilian Harden, había perdido la oportunidad única de lograr un éxito contundente mediante una amenaza de guerra a sangre y fuego contra Francia, en un momento en que Rusia estaba debilitada por la revolución y la derrota ante Japón. A pesar de que el término «burocracia» marcaba un acento en el elemento de autoridad en cuanto al cuerpo de funcionarios, la crítica de Weber hacia la burocracia se refería en última instancia a que ésta *no* sabía gobernar efectivamente, no entendía el juego del poder, no encarnaba una vitalidad poderosa. Pero Weber no sólo atacaba el profesionalismo pedante de la burocracia, sino, al mismo tiempo, el «diletantismo» poco profesional del emperador, el cual una y otra vez inquietaba al mundo con su beligerancia verbal.

Otra respuesta a la pregunta por el origen del ímpetu antiburocrático de Weber es muy simple: *Alfred Weber*. Éste se adelantó a su hermano mayor en la polémica contra la burocracia; en Praga incluso le inculcó esta imagen de espanto a Franz Kafka, cuyo amigo Max Brod era su

alumno.[21] A diferencia de Max, Alfred Weber sufrió mucho en la juventud bajo el yugo de la escuela; con esto estaba sentado el fundamento emocional para su odio contra la burocracia. Su cosmovisión vitalista contribuía al desarrollo intelectual de este afecto: la burocracia se convierte en el aparato frío y sin alma que con su legalidad mecanizada amenaza con ahogar la vida fluida, que tiene sus propias leyes. Esto convergía con el sufrimiento de Max Weber por la «jaula de hierro», que al final de *La ética protestante* aparece sin contexto aparente.

En 1909 Alfred Weber pronunció un discurso ampliamente reconocido en el Congreso de la Asociación para la Política Social en Viena, en el que atacaba aquella tradición de la escuela histórica de la economía nacional que idealizaba al Estado, junto con todo el cuerpo de funcionarios, como portador del bien común. Aunque la burocracia se caracterizara por su eficiencia técnica, su proyección sobre la comunidad completa llevaría al «aburguesamiento y filisteización (*Verphilisterung*) de toda nuestra sociedad» y permitiría—en alusión a una recién publicada caricatura de Olaf Gulbranssons en el *Simplicissimus*—* el surgimiento de un «nuevo tipo de ser humano»: «alemán, fiel y con derecho a la jubilación». «Y lo terriblemente peligroso es que estas existencias de papa-citos y mamacitas se vayan permeando e intoxiquen y contaminen los únicos elementos vastos y prometedores a través de los cuales podemos llegar a nuevas y grandes posibilidades culturales».[22]

El arrebato de Alfred Weber tiene algo de pospúber; parece que se hubiera liberado tardíamente bastante resentimiento acumulado en la juventud. Un funcionario ministerial prusiano contestó tan seca como atinadamente que el Estado ofrecía mucha más libertad que una empresa privada, ya que

ésta lo hubiera despedido tras semejante ataque.[23] Sin embargo, Max Weber se deja contagiar por el chiste polémico de su hermano, tocando la misma melodía, e incluso intentando superarlo:

> Mi hermano seguramente está […] igualmente convencido que yo del incontenible avance de la mecanización burocrática. De hecho, no existe nada en el mundo, ninguna maquinaria en el mundo, que trabaje con tanta precisión como lo hace esta maquinaria humana… y además ¡tan barato! […] La supremacía técnica del mecanismo burocrático es firme como una roca, tanto como la supremacía de las máquinas frente al trabajo manual […] Reconocemos con mucho gusto que arriba, en la punta de nuestro cuerpo de funcionarios, estén personas muy respetables y capaces […] Pero tan horrenda como parece la idea de que el mundo algún día esté lleno de puros profesores […] aún más horrenda es la idea de que el mundo se llene sólo de esas rueditas, o sea puras personas que están fijas a un puestito y aspiran a un puestito mayor […] Esta pasión por la burocratización […] es para desesperarse. Es como si en la política los demonios de la limpieza, con cuyo horizonte de por sí se las sabe arreglar mejor el alemán, llevaran completamente solos el timón, como si nosotros *debiéramos* convertirnos con conocimiento y convicción en seres que requieren el "orden" y nada más que el orden, que nos ponemos nerviosos y cobardes si este orden se tambalea por un momento, y desvalidos si nos arrebatan esta adaptación exclusiva al orden. [*S* 413 y ss.]

Ante esta polémica antiburocrática el lector actual, que sabe de experiencias con burocracias totalitarias, se sorprende ante todo de cuán efectiva considera Weber la burocracia, y sobre todo ¡cuán barata! Aquí no hay nada de la pereza del aparato burocrático ni del despilfarro de los fondos públicos por parte de funcionarios que administran dinero ajeno y no conocen la evaluación de costo-beneficio; para Weber los funcionarios son verdaderamente rueditas bien lubricadas dentro de la gran maquinaria del Estado.[24] En esa medida comparte por entero el enfoque de Schmoller. En el Reich alemán de entonces tiene en verdad ante sus ojos un «aparato» de gobierno comparativamente funcional.

Mientras que Alfred Weber predica abiertamente el vitalismo, los ataques de su hermano contra la burocracia descubren en el fondo un pensamiento también vitalista. Al separar el cargo del ser humano, convirtiendo a este último en el portador intercambiable de una función, amarrándolo en un área de competencia específica y subordinando sus actividades a reglas fijas, la burocracia promueve en el humano una autoalienación como la que Marx le atribuye al

capitalismo. En *Economía y sociedad* Weber observa sobre la burocracia que «su peculiaridad específica, tan bienvenida para el capitalismo, la desarrolla en tanto mayor grado cuanto más se "deshumaniza", cuanto más completamente […] resulta la eliminación del amor, del odio y de todos los elementos sensibles puramente personales, a partir del cumplimiento de las funciones del cargo» (*WuG* II 718; *EyS* 732). Esta «deshumanización» se venga en forma de falta de vitalidad, de manera que a la burocracia, cuando se embarca con la gran industria, le va como al rey Gunther en el poema épico de los Nibelungos, quien es maniatado por Brunilda en el lecho nupcial, un chiste atrevido que le causa tal gracia a Weber que lo presenta repetidas veces. (I/10, 412 n.; *S* 415).

Nada menos que en el periodo revolucionario después de 1918, cuando la continuidad inquebrantable de la burocracia imperial alemana realmente se vuelve un peligro político, Max Weber cambia de rumbo. El principal riesgo para él es entonces el diletantismo administrativo de los novatos políticos, el cual debilita aún más a Alemania ante las potencias triunfadoras y termina de arruinar el crédito de la economía alemana (I/16, 140, 438, 481). Desde antes aún toma distancia frente a los «denuestos estériles contra "san Burocracio"» (I/15, 490). Aun así, su crítica contra la burocracia es una de las partes de suobra que más persistió, entre otros lugares en los Estados Unidos.[25] Weber se hizo famoso, no en último término, como el que anticipó «la ley de Parkinson» sobre el crecimiento incontrolable de la burocracia, en un tiempo en que el burocratismo desde el punto de vista actual todavía parecía inofensivo, y quien previó que el socialismo decepcionaría amargamente su sueño de libertad al caer en la trampa burocrática en el momento de llegar al poder.

Respeto en público y repudio en secreto: Weber y Schmoller

Alrededor de 1909 la posición contraria a la de Weber en el tema de la burocracia se personificaba principalmente en la figura del entonces septuagenario Gustav Schmoller (1838-1919), la cabeza de la nueva escuela histórica de la economía nacional y de la Asociación para la Política Social, quien decidía junto con Althoff sobre la asignación de las cátedras en ciencias económicas. Prototipo del *insider*, le gustaba hacer alarde de sus relaciones de confianza con las personalidades más encumbradas de la burocracia ministerial, y entendía al Estado como el abogado del interés público en la vida económica.[26] «Su sensación de vida y bienestar social dependía de este círculo de hombres de Estado y consejeros cultos e inteligentes; asistía con gusto a sus cenas y apreciaba sus confidencias y pequeñas historias» (Meinecke).[27] De esta forma era un prototipo de las elites imperiales alemanas, y en buena medida de una fidelidad tan flemática como astuta a las autoridades que Weber había aprendido a despreciar.

Este suabo prusificado, quien de por vida gustaba de usar una «máscara de hombre de bien suabo»,[28] personificaba a un mismo tiempo la vieja *Gemütlichkeit* germánica y el alto rendimiento moderno, la síntesis que Weber no lograba. Especialmente en la edad avanzada irradiaba una notable autocomplacencia, junto con una confianza en la sabiduría superior del Estado burocrático prusiano-alemán. Con su benevolencia jovial condescendiente también tenía para sus antagonistas temporales, como los Weber, una actitud protectora, a la cual no era fácil sustraerse, y que por lo tanto enojaba aún más a Max Weber; en vez de contradecir agresivamente, Schmoller integraba también, sin mayores inconvenientes, ideas weberianas en su doctrina económica. En su personalidad general era un hombre del no sólo, sino

del también. Era la muestra viviente de que un científico burgués, por medio de su inteligencia, también podía llegar a adquirir una influencia grande—aunque poco transparente—en la Alemania imperial; pero eso sí, gracias a una complacencia dócil, y no—como le hubiera gustado a Weber—con una actitud desafiante de tribuno del pueblo.

Aunque Schmoller albergaba, al igual que los liberales, la ambición de descubrir leyes cuasi naturales de la vida económica, en el debate con el naturalismo de aquellos economistas liberales radicales para quienes la economía era un organismo autorregulador podía exponer registros duramente antinaturalistas, tachando a los contrarios de ingenuidad infantil: «la organización económica de cada pueblo no es un producto de la naturaleza, como se ha desvariado por tanto tiempo, sino que es principalmente el producto de los respectivos puntos de vista éticos sobre lo que es lo correcto, lo justo en la relación de las diferentes clases sociales entre sí».[29] Pero ésta era una ideología ética que a Max Weber le resultaba aún más difícil seguir.

Al mismo tiempo, pese a su disposición optimista, se observa en Schmoller a lo largo de las décadas el sentimiento de que la naturaleza humana se encontraba en peligro debido al ajetreo industrial, esa «precipitación sofocante del lucro». «Es así que la imagen de la nueva economía por naturaleza nunca es armonía y calma, sino lucha y fricción», declaró en 1903 en un discurso ante la Asociación de Ingenieros Alemanes. Durante algún tiempo incluso creyó en una disminución de la esperanza de vida promedio.[30] Por eso le pareció justificada la intervención del Estado en el movimiento descontrolado de las fuerzas económicas naturales, para la protección de la naturaleza humana.

Públicamente, Weber expresaba ante Schmoller un gran

respeto. En 1908, en la carta de felicitación por su septuagésimo cumpleaños, enlistaba literalmente sus principales méritos, numerándolos; Schmoller habría elevado la «influencia de las universidades en la vida pública» a un nivel nunca alcanzado desde los tiempos del Vormärz.* Y esto en una época nada propicia para el intelecto; Weber no creía en el advenimiento de una «sociedad del conocimiento». Mucho más que otros, él habría sabido convertir el «idealismo político de los académicos» en poder político. «En una época del más árido racionalismo económico […] habría creado un espacio para el pensamiento histórico en nuestra ciencia como el que hasta la fecha no ha tenido en igual consecuencia y medida ninguna otra nación», aunque en la actualidad «probablemente sería el momento» de dar mayor peso al lado teórico […]en el ir y venir de los requerimientos científicos […] entre pensamiento histórico y teórico» (II/5, 594-595).

Sin duda esta carta contenía algo de diplomacia cumpleañera,[31] y la limitación a los elogios al final tenía entonces para Weber un peso especial. Pero sus cumplidos a Schmoller eran muy acertados, y no deben calificarse de pura adulación. Schmoller era un hombre que en realidad había alcanzado todo lo que como científico podía alcanzar; y el inconforme impotente en el que se había convertido Weber, quien ni siquiera podía confiar en su capacidad de trabajo, tenía motivo suficiente para envidiarlo. En la carta se dirige a él como «señor profesor», no como «señor colega» (II/8, 339). Schmoller era un científico con una capacidad de trabajo enorme y un gran sentimiento de responsabilidad política; dominaba en el mundo intelectual igual que en la «política académica» y, si se lo proponía, aun a pesar de la conciencia de su propia valía, podía ser muy cautivador, incluso ante los estudiantes.[32]

A pesar de ser conservador en el fondo, se enfrentó sin mayores prejuicios al movimiento de los trabajadores. Aun cuando nunca llegó a una teoría de grandes alcances, no fue el mero coleccionista de datos, como el cual fue descartado posteriormente por una ciencia de la economía cargada de teorías. Weber, quien criticaba a los creadores de la escuela histórica por su tendencia a las conclusiones deductivas de abstracciones, en su crítica de Schmoller no apuntaba sobre su deficiencia teórica.[33] Schmoller, en otros tiempos incluso, le había abierto los ojos al estudiante Weber para los nexos existentes entre los sistemas económicos (*JB* 75).[34] Weber compartía entonces el escepticismo frente al liberalismo clásico y creía que la «fuerte tendencia burocrática» de los socialistas de cátedra se «moderaría» (*JB* 299). En marzo de 1893 Schmoller recomendó a Weber, quien aún no tenía ni siquiera 29 años, al poderoso Althoff, con la indicación de que estaba «libre de cualquier anglomanía» y «sin dejo socialista».[35] La recomendación de Schmoller muestra que no profesaba ningún clientelismo estrecho, puesto que Weber no era alumno suyo.[36] Tal como lo oyó Weber, Schmoller se había «expresado con mayor amabilidad» sobre él de la que él mismo, aunque «fuera extraordinariamente vanidoso, creía poder esperar».[37] Todavía en 1909 Weber se declara con «orgullo» partidario del «socialismo de cátedra» schmolleriano, tanto más por cuanto éste le pareció estar «pasando de moda en la corte y en el Ministerio de Cultura».[38]

Aun así, internamente, tras los años de su padecimiento se fue enfrascando en una verdadera repugnancia contra este economista. Este repudio revela al menos tanto sobre el mismo Weber como sobre Schmoller. Weber en aquel tiempo debe de haber percibido la economía política como una pesada hipoteca; había sido llamado con grandes expectativas

a dos universidades a cubrir las cátedras de economía política, sin sentirse capaz de desarrollar esta materia de forma creativa. Es probable que esto también contribuyese a su depresión. Cuando nuevamente fue capaz de trabajar, su primera obra científica consistió, como hemos visto, en un tortuoso ajuste de cuentas con Roscher y Knies, dos fundadores de la escuela histórica; indirectamente este ataque también ha de haber estado dirigido contra Schmoller.

El escándalo se hizo público en septiembre de 1905, durante la asamblea de la Asociación para la Política Social, en Mannheim. Se trataba de la relación de los cárteles con el Estado, que previamente había sido el tema de una encuesta de la asociación. Los cárteles—convenios sectoriales que regulaban los precios y la producción en determinadas ramas—eran un elemento característico de la industria alemana desde el decenio de 1890. Lujo Brentano consideraba «abrumador» el «poder de los cárteles sobre la vida económica».[39] Surgía la pregunta sobre cómo se debían considerar y cómo se debía comportar el Estado hacia ellos. Sus defensores los promovían como «protección del trabajo nacional».[40] Evitaban caídas abruptas de los precios, las cuales traerían consigo quiebras de empresas y despidos masivos. Comparados con los *trusts* norteamericanos, correspondían a la tradición alemana de las cooperativas. Se fomentaban a través de aranceles proteccionistas, porque sin la protección aduanal los acuerdos entre los cárteles podían ser desvirtuados por la competencia extranjera. En la Asociación para la Política Social predominaba la idea de que había que verlos positivamente, como elementos estabilizadores en el vaivén de la coyuntura. El tiempo del neoliberalismo, cuando Ludwig Erhard convocó a la lucha contra los cárteles, se encontraba aún muy lejano.

Entonces también se reconoció el peligro de que los cárteles dañaran a la economía general debido a su presión a la alza en los precios. Schmoller quería evitar esto de una forma muy típica para él, proponiendo que el Estado enviara funcionarios calificados a los consejos de las sociedades anónimas. Esto, obviamente, hubiera sido una posibilidad muy lucrativa para la carrera de los estudiantes de Schmoller. Para Weber, en cambio, esta mezcla de burocracia estatal y gran industria, que recordaba al modelo marxista del «capitalismo monopólico del Estado», era una abominación. Los dos pulpos gigantes que amenazaban la libertad humana y que de por sí ya se estaban acercando demasiado, copularían oficialmente con la bendición de la ciencia. La idea de que con la entrada de los funcionarios en los pisos gerenciales de la economía entraría también una moral superior y la garantía de un bien general le parecía ridícula; según él, la experiencia demostraba que las empresas gubernamentales no tenían una mejor conciencia social que las privadas. Sería fatal que el Estado ya no tuviera el papel de controlador frente a la economía sino que fuese incorporado por ella. Tenía razones para temer que dentro de una alianza de este tipo la ambición de ganancias sería la fuerza dominante sobre el *ethos* del funcionario. «Lo digo abiertamente, llevo las cosas al extremo, no puedo de otra manera» (*S* 400). ¡Weber se mostraba en Mannheim en la pose de Lutero en Worms!

No era necesario ser más enfático; Schmoller de por sí estaba relativamente aislado con su propuesta; el fin de la era Schmoller se anunciaba. Friedrich Naumann, en cambio, superaba la réplica de Weber con la fogosidad de su propia retórica; sin mencionar el nombre de Schmoller, ridiculizó su proyecto como derivado de un pensamiento anticuado de la superioridad del Estado, que no tenía idea del poder de la

gran industria ni tampoco de que en ese tiempo la fuerza contraria no estaba en una pequeña delegación de funcionarios sino en el movimiento obrero. La intervención del Estado en la forma que proponía Schmoller era, «desde el punto de vista técnico y económico, un disparate». Naumann, que no era economista, tachó al que encabezaba la economía de aficionado en su propia materia.

Naumann había expresado una inconformidad generalizada frente a Schmoller; el aplauso culminó en ovaciones. Schmoller estaba profundamente ofendido y reaccionó con más irritación que de costumbre. Llamó a Naumann, que ya se había ido, un «demagogo» que apoyaba «con medios probatorios míseros las viejas frases marxistas, sin contar con un verdadero conocimiento en la materia», y amenazó con retirarse de la dirección de la asociación. Posteriormente, mientras que Naumann se contuvo, Max Weber y Lujo Brentano saltaron a la palestra y le reprocharon a Schmoller haber ofendido a Naumann y hacer mal uso de su función de líder para censurar a un orador impopular. Le exigieron a Schmoller una reparación del honor de Naumann, la que éste finalmente dio, aunque, según Weber, en forma «en extremo desleal».[41] El incidente dejó un gustillo amargo.[42]

En esa situación surgió en Weber una repulsión psicofísica hacia Schmoller, la cual sobresale incluso dentro del amplio espectro de irritabilidades weberianas. Aquél había anunciado, después del incidente, su salida de la asociación; Schmoller intentó retenerlo y lo alabó incluso como un «genio». Weber, de hecho, retiró su renuncia a la asociación—en medio de su aislamiento no se podía dar el lujo de semejante salida—pero los cumplidos de Schmoller le parecieron «las lisonjas más repudiables», y la tardía reparación del honor de Naumann un «adefesio», según le

escribe a su hermano Alfred.[43] Cuando posteriormente tuvo además la impresión de que Schmoller obstaculizaba la carrera de Sombart, en otra carta a Alfred lo tildó de «hombre de poca valía» y calificó su conducta de «demasiado repugnante» (II/5 121).[44]

¿Había también diferencias objetivas de peso en su aversión contra Schmoller? En 1908 Weber criticaba frente a Brentano que Schmoller trabajara con «psicología», entre comillas (II/5 579). Pero, ¿no hacía también Weber un uso frecuente de la «psico-lógica»? Lo determinante era seguramente que no podía tolerar el tipo humano que representaba Schmoller. De él incluso los gestos conciliadores le parecían hipócritas y consideraba que, aun con su aparente distinción, por atrás «*siempre* repartía punzadas personales hábilmente encubiertas» (II/6, 290). Es probable que no estuviese del todo errado;[45] pero la misma amabilidad de Weber en su carta de felicitación por el cumpleaños de Schmoller tampoco era precisamente un dechado de sinceridad.

En cambio, entre Schmoller y Naumann había más respeto del que se puede deducir del incidente de 1905. Naumann habló con Weber poco tiempo después de una «enredada comedia de errores»; se esforzaba por minimizar los problemas y enfatizó que «en realidad no está mal que Schmoller quisiera apoyar la iniciativa del gobierno contra los cárteles».[46] Poco después incluso él, el liberal, celebró a los cárteles como «el triunfo del espíritu mercantil sobre el comerciante individual», que respondía a una clara necesidad; «en cuanto se piensa la libre competencia hasta las últimas consecuencias, se convertiría en una angustiosa lucha por la supervivencia de todos los involucrados, y al mismo tiempo la producción en masa se volvería un peligro en detrimento de la calidad».[47] El llamado al trabajo de calidad se convirtió en el

tema favorito de Naumann.

También el enojo de Schmoller con Naumann duró poco. En el verano de 1912, en las montañas del Alto Adigio, escribió un animado ensayo sobre el político liberal, en el cual, aunque le critica una deficiente sensibilidad para la capacidad de los funcionarios alemanes, después de haberlo llamado antes demagogo—¡oh sorpresa!—, lo eleva al rango de profeta, incluso de «importante profeta y líder que conduce a la tierra de promisión de un futuro social mejor». «De un profeta del Evangelio se convirtió en un profeta de la reforma social. Quien se siente profeta debe prometer más de lo que puede traer el crudo destino histórico. ¡Sin ilusiones idealistas no existe la vocación de profeta! ¿Debe desear por eso la humanidad que ya no haya profetas?»[48] Con este rasgo profético Naumann ganó significado para la sociología de la religión y la sociología del dominio de Weber.

Mirada sombría y ojos luminosos: Weber y Naumann

La amistad estable entre Weber y Naumann es un fenómeno sorprendente, porque, por los simples hechos, Naumann hubiera dado muchas más causas de enojo que Schmoller. Si bien la clase inaugural de Weber en Friburgo había motivado a Naumann—quien en el fondo era bonachón—a mantener la religión y en especial el Sermón de la Montaña estrictamente alejados de la política, y a mostrar hacia afuera, con el mayor aplomo posible, una conciencia de poder, esto pronto lo llevó a tal extremo que incluso desde el punto de vista de la *Realpolitik* ya no era racional. Como hemos visto, Naumann llegó al grado de defender «el discurso de los hunos»* del káiser, el cual era considerado hasta vergonzoso por muchos simpatizantes del emperador. Con esto hirió susceptibilidades incluso de su compañero de lucha

Adolf Damaschke, el precursor de la reforma agraria.[49] Como si esto no bastara, pronto provocó gran indignación, en especial en los círculos cristianos cercanos a él, cuando justificó abiertamente la masacre de armenios cristianos por parte de los turcos. La cita reportada por él de un «alfarero alemán que vive desde hace 19 años en Constantinopla» circuló por la prensa: el armenio era el «hombre más vil del mundo» y los turcos tuvieron «razón al matar a los armenios». Karl May retomó esa cita poco después en su novela *Im Reich des silbernen Löwen [En el reino del león de plata];* en el congreso del Partido Nacionalsocial, en cambio, el pachá otomano fue tachado de «asesino en masa coronado».[50] Naumann intentaba justificar la tolerancia alemana frente a estas masacres, en las que, como él mismo admitió, fueron asesinadas alrededor de cien mil personas[51]—era el preludio al genocidio—no sólo maquiavélicamente, sino también desde el punto de vista de la religión; Alemania necesitaba la alianza con el Imperio otomano, de modo que era la voluntad de Dios que siguiera la razón de Estado. Puesto que Naumann, aun en su pretendido maquiavelismo, conservaba una necesidad religiosa-moralista, procuró disimular con visos religiosos hasta la más fría razón de Estado.

Lujo Brentano veía la miseria de Naumann en el hecho de que «el pobre hombre», «en parte por agitación, en parte por su sustento, constantemente tenía que hablar y escribir», en vez de guardar silencio a veces y estudiar las cosas con calma.[52] Desde 1899 tenía estrecho contacto con Naumann y, al igual que Weber, había intentado convertirse en un mentor económico para él.[53] Pero en 1907 se dio la ruptura cuando Naumann defendió a Carl Peters, el fundador de la colonia del África Oriental Alemana, quien fue rehabilitado por

Guillermo II. Diez años antes había sido despedido del servicio colonial alemán, después de que encontró en flagrancia a su amante africana y su criado y los mandó ahorcar a ambos.[54] Al ex sacerdote Naumann le pareció perdonable la forma brutal de actuar de Peters, a su vez hijo de pastor protestante; al fin que para la conquista de colonias imperiales se requerían este tipo de personas.[55] Bastaba recordar a Pizarro y a Drake para entenderlo.

Naumann incluso consideró necesaria una «política antiinglesa», «si no se deseaba que la nación alemana se hundiera en una dependencia de Inglaterra».[56] De esta forma se convirtió en un entusiasta del rearme de la flota, y nuevamente no pudo evitar una referencia a Jesús al respecto. Rodeó su arrebato en favor de la flota de una mística acuática: «¡Qué son todos los salmos sobre el agua contra lo que nos traerá el futuro a través del elemento primario de nuestro ser, cuya actividad creadora, formadora de la tierra, vemos distinta que cualquier otra estirpe anterior! Aquí a la religión le surgen sentimientos de una fuerza y variedad que nos puede hacer sentir envidia de la estirpe de nuestros hijos».[57] Su experto en política exterior era Paul Rohrbach, también teólogo de origen, trotamundos, y constantemente entregado a fantasías hegemónicas alemanas, quien publicaba en la editorial de la revista *Hilfe* de Naumann, a quien indujo a la defensa de Peters.[58] Cuando se lo analiza objetivamente, Naumann fue en cierto sentido una de las figuras más funestas entre los propagandistas alemanes de las últimas décadas antes de la primera Guerra Mundial; pero el encanto de este hombre, que pervive hasta el día de hoy, impidió a sus contemporáneos, al igual que a los historiadores posteriores, enojarse seriamente con él.

Naumann, con sus ojos luminosos y su constante

capacidad de entusiasmo, en ocasiones sin orden ni concierto y sin agudeza analítica, constituía literalmente el contratipo de Weber, aquel científico con mirada sombría e intelecto penetrante. Su escribir y su hablar eran una caótica mezcla de exaltación por la guerra y la paz, por la libertad y la dominación, por el imperio y la democracia, siempre con el mismo entusiasmo y sin hacer caso de las contradicciones. «El rostro debe brillar», anunciaba, también en situaciones de necesidad y peligro.[59] Como seguidores quería a «las personas cuyas almas brillan».[60] Nada que ver con el *lasciate ogni speranza* de Weber; no sin razón, percibía Weber en la forma de hablar de Naumann un «infinito anhelo de felicidad humana» (*L* 144).

Pero la euforia que irradiaba Naumann muchas veces implicaba cierta superación de un cuerpo frágil; probablemente era una razón por la que Weber toleraba este anhelo de felicidad. Naumann sufría desde su juventud de un asma severa y toda la vida, «en las semanas húmedas de la primavera o el otoño, quedaba completamente debilitado».[61] Aun así era un gran excursionista y entusiasta de la naturaleza; a través de la experiencia de su padecimiento y las terapias se convirtió en enérgico promotor de la medicina naturista.[62] Como sacerdote había realizado servicios religiosos en el bosque; su cristianismo tenía rasgos de una religión natural; deseaba reanimar el viejo «gusto cristiano por la naturaleza» con los medios de las ciencias naturales modernas.[63] En 1908 mantuvo una «verdadera guerra» (Theodor Heuss) por la vida de un viejo árbol que debía ser derribado cerca de su departamento en Berlín.[64] «La pedagogía como profesión es lo que no puedo—le confesó a su amiga Gertrud Bäumer, con ambiciones pedagógicas—, porque mi concepto de vida es mucho más naturalista que

metódico».[65] Cuando como joven sacerdote tenía que hablar sobre familia y cristianismo, irritaba a su congregación con su axioma: «el sentido del matrimonio es la procreación y la educación de los hijos»;[66] todos entendían que pensaba más que nada en la procreación.

Naumann creía en el «destino creador de la naturaleza», aunque ésta no se encaminara directamente a su destino sino lo hiciera por medio de intentos siempre nuevos. Como escribe Gertrud Bäumer, tenía «una concepción muy goetheana sobre la diablura sonriente de la naturaleza».[67] Pero al mismo tiempo, si se entusiasmaba con la tecnología moderna—al fin que la congruencia teórica no era su fuerte—, podía incitarla a la lucha contra la naturaleza; «la naturaleza quiere matar al ser humano, pero éste la obliga a mantenerlo con vida».[68] Es probable que con su vida fatigosa tuviese la frecuente sensación de tener que luchar con la naturaleza de su propio cuerpo.

Para él no existía una oposición fundamental entre la naturaleza y la tecnología; como muchos otros, prefería entender la tecnología como ciencia natural aplicada y como un medio para hacer aprovechables las fuerzas de la naturaleza para el hombre. Se entusiasmaba por la tecnología moderna y en general por la «modernidad» con desenfreno tal como ni siquiera solía encontrarse en los ingenieros de esos tiempos. La tecnología es para él como un *deux ex machina;* la profesión de fe en pro de la tecnología moderna debe unir a la burguesía progresista con los trabajadores contra la reacción; la alianza entre oficio y tecnología moderna debe fundar un estilo alemán del trabajo de calidad que conquiste el mercado mundial.[69] En *Demokratie und Kaisertum [Democracia e imperio]* (1900) enfatiza que «*la primera muestra de la política industrial democrática es la*

aprobación gustosa de cualquier tipo de progreso tecnológico».[70] «¡De cualquier tipo!» Incluso ahí sale a relucir el sacerdote; según Weber, llegó a proclamar «Dios quiere la máquina».[71] No se detuvo a pensar en qué grado la política era capaz de impulsar el progreso tecnológico, y si realmente tenía sentido hacer de la tecnología un tema de la política. La combinación de euforia tecnológica e imperialismo marítimo sirve en él muchas veces como sustituto retórico a la falta de un perfil claro en numerosas cuestiones de actualidad del acontecer político.

«La religión no sólo consiste en hablar, sino con frecuencia también en guardar silencio», reconocía ocasionalmente Naumann (*WuZ* 424): ¡Ojalá hubiera practicado más él mismo esta sentencia! Una persona como Max Weber tenía en principio toda la razón de tachar a Naumann de charlatán insoportable. ¡Bastaba con el título sentimental caritativo de la revista de Naumann, *Die Hilfe [La ayuda]*, hasta 1902 con el subtítulo «*Ayuda divina, autoayuda, ayuda del Estado, ayuda fraterna*»![72] Y encima de esto el principio fundamental de Naumann de la *coincidentia oppositorum*, de la idea nacional y social, incluso de la imperial y democrática; ¿no eran dos pasiones radicalmente distintas, donde la pretensión de unirlas presuponía el desconocimiento de fuerzas impulsoras fundamentales? Pero Weber desquitaba su enojo más con los teólogos compañeros de lucha de Naumann que con él mismo. En el Congreso Evangélico-Social de 1893 al que asistió con su madre ambos se divertían «oyendo pelearse a los pastores algo ingenuos pero originales» (*R* 495); en cambio en 1896 tildó públicamente a los seguidores de Naumann de «fantoches políticos» (*L* 234), y para sí gemía que «el parloteo de los clerizontes» era «extremadamente deplorable».[73]

Al Weber sin hijos le irritaba además la despreocupación con la que Naumann celebraba la fertilidad como expresión de la vitalidad y el futuro de un pueblo. Su discrepancia con una serie de escritos de Naumann culminó en la crítica a la ingenuidad de Naumann frente al crecimiento poblacional, en armonía con su confianza generalizada en el futuro, que no tenía mayor fundamento:

> Con este optimismo *a priori* también aborda el *problema de la población*. Este problema, el más antiguo y delicado de la historia social—con quien le niegue este rango no se va a desear iniciar ninguna discusión científica—no existe en la visión de Naumann. El hecho de que considere la situación precaria, consecuencia de una fertilidad elevada, como una «crueldad» del Estado económico *moderno*, es un craso error histórico […] El hecho de que el problema no exista para Naumann también es consecuencia de su fe en un futuro ilimitado del progreso tecnológico. Tampoco compartimos esa confianza. Cuando esta era de la evolución de la tecnología se acerque a su fin, entonces la humanidad se verá nuevamente en la situación de tener que darse organizaciones económicas calculadas para durar. [I/4-1, 359-360.]

Esta cita de Weber documenta que para él la dinámica de la historia del mundo tiene sus raíces en la escasez de recursos naturales, y que ya vislumbraba en el horizonte la necesidad de regresar a un manejo sustentable de los recursos, sólo que, cuando se trataba de las consecuencias, se quedaba estancado en considerar la esencia de la historia como *lucha*. Desde el punto de vista científico, en realidad para Weber los escritos de Naumann no eran dignos de ser discutidos. Sólo pudo aceptar a este hombre basándose en la convicción de que la política responde a otras leyes que la ciencia.

Pero si Naumann fincaba su imperialismo sobre la fertilidad de las mujeres alemanas, éste era un punto en el que no veía el progreso industrial con su acostumbrado optimismo, porque él ya reconocía que la sociedad industrial moderna lleva a la larga a la disminución de la tasa de natalidad. Si esto no se había presentado aún en Alemania en 1907 era porque, según Naumann, era «una consecuencia de siglos que se ha establecido en nuestra religión y moral, en que el sentimiento vital de la naturaleza se impone vencedor a la fría enseñanza de la utilidad, la obligación oscura de todos

los individuos frente a la especie». Es dudoso si Weber, quien evidentemente no sentía esta obligación, tenía la misma concepción de la naturaleza. Naumann en cambio declara: «*Los pueblos malthusianos pierden su fuerza conquistadora tanto política como económica*. Se vuelven temerosos, ahorradores, cansados, nerviosos, delicados hasta la tisis. Falta la gran escuela de la voluntad, la preocupación por la familia. Falta la libertad ante la muerte, la cual le dice a la muerte: "¡toma, nosotros volvemos a crear!"».[74] Estas frases dan una prueba de la fuerza sugestiva de la retórica de Naumann. Reflejan el concepto, difundido en la medicina popular, de que las prácticas de control de la natalidad provocaban neurastenia, y de que sólo la sexualidad «normal», vivida sin limitaciones, mantenía la salud mental.[75]

Pero lo más grave para Weber fue probablemente la declarada debilidad de Naumann por Guillermo II, en el que creía reconocer un espíritu afín al que sólo había que guiar para que se encontrase consigo mismo. El emperador, según Naumann, era «una personificación de las tendencias eléctricas que actúan en todos nosotros».[76] De hecho, en su gusto por hablar y viajar, su inconsistencia y sus fantasías imperiales, Naumann tenía algo muy guillermino. Schmoller pensaba que podía resumir la esperanza de Naumann en el emperador de la siguiente forma: en cuanto la socialdemocracia «mudara» al imperialismo, «el emperador Guillermo II, quien en el fondo de su corazón es afín a los trabajadores, y no quiere a los conservadores, estaría dispuesto a aliarse con la democracia». Schmoller, quien conocía mejor a Guillermo II, sabía que esta imagen que tenía Naumann del káiser en realidad sólo era la proyección de sus deseos.[77]

Naumann declaró incluso en *Democracia e imperio*, con

tipografía destacada, que «*nuestras esperanzas de progreso se fundamentan más en el emperador que en el Reichstag en su composición actual*».[78] En especial le entusiasmaba el emperador promotor de la flota. «Desde que el emperador ha presentado sus planes de ampliar la flota, se ha incrementado notablemente su poder de liderazgo sobre el pensamiento popular alemán.» «El pueblo en su totalidad encontró de la mano de su emperador un nuevo ideal histórico, un ideal envuelto en romanticismo acuático […] pero que en principio es una demanda vital pesada, objetiva y cara del industrialismo neoalemán.»[79] Como se observa, la manía marítima del emperador, tan irracional en retrospectiva, no era sólo un tic de Guillermo II y sus lacayos intelectuales. Ni Schmoller, con toda su racionalidad, ni tampoco el Weber de aquel entonces, eran más sabios que Naumann en este punto. No se da ni siquiera el planteamiento de la idea de que tanto el sentido como los costos y riesgos del armamento de la flota requerían una discusión bien pensada y evaluada; a los ojos de los entusiastas de la flota las dudas de este estilo eran producto de una estrechez de criterio y del desconocimiento histórico. ¿Acaso no había mostrado la historia la estrecha relación entre comercio y flota bélica?

En el viaje a Palestina en 1899, en la iglesia de la Redención en Belén, la cual le causó repugnancia por su suciedad y mal gusto, Naumann había percibido al emperador como redentor, y se había preocupado incluso de que la religiosidad de Guillermo II pudiera mermar su «capacidad política».[80] Desplegó toda la magia de su retórica para lograr que a un público muniqués nada favorable al káiser éste finalmente le pareciera «casi encantador».[81] Durante años Weber intentó —sin éxito—convencer a Naumann que no proyectara sus sueños de futuro sobre el emperador. Finalmente, en 1908, tras la entrevista del *Daily Telegraph* al káiser, en la que éste se

congrató con los ingleses de forma vergonzosa y Weber rabió, Naumann se vio obligado a admitir que Weber «desgraciadamente había tenido razón en su opinión sobre el emperador».[82] A partir de entonces Naumann marcó su distancia frente a Guillermo II y se convirtió sin reservas al principio parlamentario. Con esto desapareció el principal punto de fricción entre él y Weber. Aun así, admitió que le gustaría una conducción estricta por parte de un emperador que fuera realmente un «César» y que tuviera «nervios de alambre de platino».[83] En esto se acercaba al concepto de «dominio carismático» de Weber. Pero no hay duda: Guillermo II no era el indicado.

Tras las elecciones parlamentarias de 1907, en las que Bülow logró el fortalecimiento de la derecha por medio de consignas de política colonial, Weber le escribió a Brentano: «único rayo de esperanza: Naumann» (II/5, 254); éste había entrado al Reichstag como candidato de la Unión Liberal después que el Partido Nacionalsocial no tuvo éxito en las elecciones de 1903. Fue y siguió siendo el principal intermediario entre Weber y la política; temporalmente Weber ha de haber considerado si lograría entrar a la política a través de Naumann. Su correspondencia con éste en los años en los que no apareció públicamente es el testimonio más importante de su posición ante la política del momento (II/5, 7-8).

Weber, desde el principio, consideró que la Unión Nacionalsocial políticamente no tendría «perspectiva de éxito»;[84] como se vería, tenía razón; pero aunque Naumann prácticamente no lograba éxitos políticos perceptibles, siempre fue una figura pública respetada por la burguesía ilustrada. Irradiaba entusiasmo; sus escritos se publicaban edición tras edición, y en su círculo convergían muchos hilos.

En la historia de la opinión pública alemana ocupa un lugar mucho más prominente que en la historia política *per se*. Según Marianne, Weber pensó más adelante que Naumann «hubiera tenido mucho mayor efecto sin partido y fuera de la maquinaria parlamentaria».[85] Los Weber lo apreciaban mucho como persona; hubo un caluroso saludo cuando llegó sorpresivamente de visita en el otoño de 1896.[86] A Weber le impresionó mucho que por convicción política Naumann dejara en 1898 su parroquia, y con eso la seguridad de un puesto de funcionario, y se lanzara a una existencia financieramente insegura, porque no tenía ningún patrimonio y de ahí en adelante tenía que vivir de sus publicaciones. Respecto a la seguridad del funcionario era lo opuesto a Schmoller, lo que para Weber representaba un gran punto a su favor.

La familia Weber apoyaba financieramente la *Hilfe* de Naumann y sus viajes.[87] En la fase electoral para el Reichstag de 1907 Max Weber, que entonces no contaba aún con la herencia de Oerlinghausen, se mostró dispuesto a renunciar de ser necesario a su tan querido viaje de verano para poder aportar dinero a la campaña de Naumann (II/5, 301). El Naumann desinteresado en aspectos materiales inspiraba a Weber a serlo también. El banquero Felix Somary, quien trabajó durante la Guerra Mundial con Naumann y también con Weber, escribió sobre el primero: «Nunca más volví a ver a un hombre de la vida política tan lleno de religiosidad, sinceridad, entrega y el deseo desinteresado de ayudar al prójimo. Su hablar sonaba como canto; cuando describía un paisaje, uno creía oír el murmullo del manantial y el susurro de los árboles».[88] Así lo percibía un sobrio hombre de negocios, y en forma parecida lo debe de haber percibido también Weber. Seguramente fue una de las razones por las que Weber siempre lo apoyó.

Weber sabía que Naumann, aunque le encantara usar un tono soñador, en realidad deseaba llegar a una objetividad racional cuando se trataba de asuntos políticos.[89] En este sentido, él estaba hecho para ser su tutor. Las cartas de Naumann a Weber casi siempre son muy concretas y sin esa retórica pastoral en la que cae constantemente en sus publicaciones. En octubre de 1918 veía la situación bélica incluso con más realismo que Weber. Mientras que éste insistía en la continuación de la guerra y se enfurecía porque, según él, en Berlín habían perdido los nervios al presionar a favor de un armisticio inmediato, Naumann le contestó muy tranquilo que no se trataba de un «colapso nervioso» en el gobierno, sino de que las «cifras de las pérdidas diarias» en el frente habían alcanzado en promedio diez mil soldados.[90] Sincero, aunque suspirando, aceptó que los antiimperialistas habían tenido razón.[91]

August Bebel, Werner Sombart y Friedrich Naumann (de izquierda a derecha), camino a una reunion del partido spd en Breslau, en 1895.

El carisma de Naumann y las mujeres

Otra respuesta a la pregunta de por qué Weber se mantuvo toda la vida leal a Naumann es muy sencilla: ¡las *mujeres*!

Inicialmente no mostraba mucho interés en apoyar el movimiento de Naumann; pero Helene lo apoyaba, y Marianne le escribe en 1895 en tono triunfante a la madre que le «había insistido día y noche» a Max, hasta que éste aceptara «con todo tipo de maldiciones» escribir un artículo sobre los socialcristianos.[92] En 1897 Helene amenazó con darle dinero a Naumann de su propio bolsillo si Max y Alfred no accedían a darle veinte mil marcos de la fortuna familiar. La esposa de Naumann había temido que su marido se enfermaría si tenía que pedir limosnas.[93] Como lo describe Theodor Heuss, Helene Weber rodeaba al político de inspiración religiosa «con cuidado maternal y consejo cariñoso». Su hermana Ida le dejó un legado en su testamento para que pudiera viajar por el mundo.[94] También Else se unió al círculo de sus admiradoras, aunque el corpulento Naumann fuera, en palabras de un admirador, «igual de ancho que de alto».[95] A pesar de que Naumann nunca se quitó por completo el aire de pastor protestante, en los años buenos se formaba a su alrededor un aura de dinamismo juvenil. La joven Elly Knapp, quien posteriormente se casara con Theodor Heuss, presenció encantada cómo en un carnaval nacionalsocial la juventud bailó alrededor de Naumann al terminar su discurso. Marianne, sin embargo, en ocasiones se siente profundamente ofendida cuando Naumann toma tan en serio a las «masas» y su «producción de niños», y lo considera «terriblemente trivial»; «también las "masas" sólo pueden ser fomentadas a través del acercamiento a mis más altos ideales; es un hecho que éstos no les impiden producir niños».[96]

En algún momento Max Weber había presionado a Naumann a mantener la política lejos de la religión. Éste había aceptado la reprimenda y no se había incorporado en la política con la consigna *evangélico-social* sino *nacional-social*.

Aun así, el carisma de Naumann—aquí queda bien el concepto—tenía mucho que ver con su origen religioso. Siempre conservó un aire de pregonero de la redención y predicador de un renacer religioso,[97] por más que presentara un duro realismo como compensación. Con facilidad caía en expresiones bíblicas; a los proteccionistas los llamaba «publicanos».[98] En él se centraban esperanzas derivadas de la historia de la redención; uno de sus seguidores le escribió: «lo consideramos una persona elegida por Dios para superar la división interna de nuestro pueblo».[99]

Tampoco Max Weber ignoraba el secreto de esta magia. De cierta forma Naumann era la prueba viviente de que el carisma solo no logra nada en la política. Pero, ¿no ejercía con su carisma cierta influencia indirecta en el espíritu público, la cual hubiera sido aún mayor en una democracia parlamentaria? Debe de haber fortalecido la convicción de Weber de que en la maquinaria política una gran novedad no se gesta sólo debido a intereses materiales y pragmatismo rutinario, sino con un carisma sobresaliente, con entusiasmo y entrega desinteresada. Esto también explica por qué no abandonó hasta el fin de sus días el tema de la *religión*—no como historia de la institución eclesiástica sino como historia de pasión y búsqueda de la redención—. Él mismo fue considerado por Naumann como «la mayor presencia humana» de los alemanes «desde Goethe».[100] El origen del mito de Weber se debe buscar también en Nau-mann y su círculo.

Weber, Naumann y el socialismo

Naumann, a quien generalmente en la actualidad se lo venera como un gran liberal, se definió a sí mismo no sólo como nacional-social, sino en ocasiones incluso como

nacionalsocialista. Para él, el socialismo y el imperialismo estaban ligados internamente: «porque queremos fortalecer el socialismo, estamos a favor de patria, imperio y flota».[101] Como lo demostraría el futuro—aunque de una forma tan terrible como nunca se lo hubiera esperado—Naumann tenía un buen instinto con su convicción de que imperialismo y socialismo *juntos* podrían desarrollar una dinámica enorme; sólo que esa síntesis no se dio durante su vida, sino después de que la seguridad burguesa del Imperio se colapsó y una nueva generación tomó el poder. Las elecciones parlamentarias de 1912, que trajeron consigo un movimiento arrollador hacia la democracia social, significaron para Naumann la despedida del parlamento.

Desde el cambio de siglo, todos los nuevos movimientos se enfrentaban a la pregunta de cuál era su postura en relación con el socialismo y el movimiento obrero. Dentro del movimiento feminista esta pregunta conllevaba fuertes tensiones; Marianne Weber era de aquellas que insistían en una separación estricta. Naumann inició su *Democracia e imperio* con una exposición detallada sobre la democracia social y August Bebel. Transfirió al líder obrero, a quien conocía bien, algo de su propia forma de ser, y lo convirtió en un predicador del redespertar, un profeta de un «paraíso terrenal comprensivo para el pueblo». «Era un reanimador poderoso de almas dormidas […] al mismo tiempo un visionario con brillo fabuloso para el pobre pueblo que vive ahí en el país oscuro. Lo que trajo era una especie de nueva religión, en lugar de la vieja.» No obstante, a ojos de Naumann Bebel no era un simple soñador; reconocía en él una «voluntad de poder» y al mismo tiempo una fuerza moral: «El discurso anual de Bebel sobre el maltrato a los soldados es una acción patriótica, por muy seguido que pueda equivocarse en los detalles. Este discurso se lo agradecen

millones de madres alemanas».[102] Max Weber, en cambio no estaba impresionado en absoluto por Bebel mientras vivió; «tiene cerebro de gorrión», despotricó cuando Michels le atribuyó al líder laboral «grandes dotes intelectuales» (II/6, 758).[103]

Sobre la asamblea del Partido Socialdemócrata de Alemania (SPD) en Dres-de, en 1903, cuando Bebel denostaba contra los revisionistas y declaraba: «pretendo seguir siendo el enemigo mortal de este gobierno burgués y de este orden de Estado», se manifestó escandalizada Marianne Weber, entre otras razones, porque Bebel también interrumpió despectivamente a Paul Göhre: «¡Bebel se comporta como un animal salvaje!»[104] Naumann, en cambio, personalmente lleno de nostalgia por trascender el orden existente, estaba fascinado por la asamblea tan dramática. Para él Bebel se convertía en héroe, incluso en dios: «Como un torbellino corría por los ánimos el espíritu heroico de los primeros días. Bebel estaba en el centro y lanzaba rayos como Zeus».[105] Pero entre líneas el mensaje: Bebel es el dios de un tiempo pasado; el nuevo tiempo necesita nuevos dioses. De esta forma podía abrigar la esperanza de convertir a algunos de los seguidores del SPD en favor de *sus* dioses. En efecto, Bebel en ocasiones hablaba como representante de los viejos luchadores, a los que los intelectuales jóvenes no podían seguir.

¿Cómo veía Max Weber la situación? ¿Estaba la socialdemocracia completamente entregada a otros dioses, y por lo tanto la esperanza de Naumann de lograr cautivar al menos a un segmento con el imperialismo nacionalsocial era sólo una ilusión? No le faltaba razón cuando decía que no bastaba con leer los programas del SPD sino que había que mirar a los líderes socialdemócratas a la cara para saber cómo estaba la situación. El 26 de septiembre de 1906 presenció el

debate por la huelga colectiva en la asamblea del SPD en Mannheim. Como le escribió a Michels, la impresión fue deplorable: «añádase la actitud extremadamente pequeñoburguesa, las caras de hostelero, la falta de ímpetu, *sin* la decisión de llevar las consecuencias "hacia la derecha" si el camino "hacia la izquierda" estaba bloqueado […] estos hombres ya no espantan a nadie» (II/5, 172-173).

En 1908 se molestó porque el *Vorwärts* se mantuvo ajeno al entusiasmo por el dirigible Zeppelin, el cual tenía rasgos de un delirio colectivo, y hablaba críticamente de un posible «instrumento de guerra»; Weber, en cambió, insultó al periódico del SPD (II/5, 640). Evidentemente esperaba que la socialdemocracia se incorporara al coro nacional de exaltación al ver la aeronave, y estaba tanto más ofendido cuando esto no se dio. En 1912 se produjo la ruptura entre él y Brentano, cuando este último propuso que entre los economistas se formara un frente común de liberales librecambistas y socialdemócratas contra los proteccionistas y terratenientes conservadores, y Weber se rehusó a esta iniciativa, ya que no se consideraba por principio un librecambista y tampoco se quería unir abiertamente a los socialdemócratas. Es probable que percibiese en Brentano un reproche de cobardía. De cualquier forma, se sintió ofendido en su honor por Brentano, a quien «no quería volver a ver en su vida» (II/7-2, 712), y ante Sombart lo definió como un «fanático».[106]

A inicios de 1919, en un discurso electoral para el Partido Democrático, Weber supuestamente dijo: «estoy tan cerca de los socialistas independientes, que no hay distinción» (I/16, 379). Ante esto, una interrupción desde el público: «¿Entonces por qué no te afilias, alimaña falsa?». Weber responde muy animado que con gusto se lo dirá: si se

encontrara en privado con un líder socialista, éste «cierra con cuidado la puerta con llave y dice: "señor Weber, usted tiene razón, Marx—va al ropero y revisa que nadie esté oyendo—coincidiría con usted acerca de que la teoría de la depauperación no procede, que también la concentración del capital—(se asoma con cuidado debajo de la cam…)—señor, ¿me entiende? *A este juego* yo no le entro». De un lado se escuchan carcajada aprobatorias, del otro un furioso alboroto. Eduard Baumgarten comenta que eso fue «pura demagogia»; Weber no estaba en absoluto «cercano hasta la indiferenciación» de los socialistas de izquierda, y quien lo interpeló lo había percibido claramente (*B* 706 n.).

Aparentemente es cierto que Weber en ocasiones consideraba el socialismo radical como una «iglesia», una comunidad de credo que absorbía a la persona por completo. Y este punto de vista, entonces, no era ajeno a la realidad. Se podía deducir que una creencia no se superaría con argumentos, sino, a lo mucho, sustituyéndola por otra creencia. Naumann era capaz de aparecer como el profeta de un nuevo mensaje de redención. Probablemente esta característica, que lo distanciaba más que ninguna otra de la ciencia weberiana, era la razón por la que Weber cifraba en él ciertas esperanzas políticas. Karl Barth, sin embargo, apuntó en 1919 que Naumann había transmitido a sus oyentes la sensación de que «algo muy poderoso, grande, nuevo está en camino. *Pero no llegaba*».[107]

Libertad a traves de la expansión: imperialismo liberal

A Weber y a Naumann los unía la convicción de la ecología de la libertad: las posibilidades de libertad crecen con los márgenes de acción; por lo tanto, el avance hacia nuevos espacios contiene la promesa de libertad. Weber cree que el

«origen histórico de la "libertad" moderna» de Inglaterra tuvo como primer antecedente la «expansión de ultramar» (I/10, 270); y el hecho de que existiera una correlación interna entre la libertad estadunidense y los grandes espacios americanos era claro tanto para él como para muchos otros. Al igual que numerosos «profesores pro flota», también Weber valoraba entonces el armamentismo como medio para entusiasmar a los liberales opositores y a la fuerza laboral por la política hegemónica alemana. Ya en 1897, antes de la euforia naval generalizada, estaba fuera de duda para él que el armamentismo naval era absolutamente necesario para «pueblos civilizados de organización burguesa». Ni siquiera tiene la idea de que su posición pudiera ser susceptible de una valoración crítica, sino que regaña a todos los escépticos del armamentismo:

> Sólo una malformación política total y un optimismo ingenuo niegan que la aspiración de expansión político-comercial de todos los pueblos civilizados de organización burguesa, tras un periodo intermedio de competencia sumamente pacífica, se acerca ahora con absoluta seguridad al momento en el que sólo el *poder* definirá la proporción de la fracción del individuo en el dominio económico del mundo y, así, el margen de ganancia para su población. [I/4-2, 671.]

Aun así, sorprende que precisamente él, quien estaba muy lejos del entonces tan popular odio a los ingleses, no reconociera que el imperio alemán caía, con el armamentismo naval, en una ruta antibritánica, lo que en vista de las enemistades francesas y rusas era sumamente arriesgado. La cita muestra que Weber era entonces tan incapaz de un cálculo racional sobre este punto como Guillermo II; tanto en él como en muchos contemporáneos el imperialismo marino estaba ligado a pasiones irracionales. Todavía en 1916, cuando quedó claro que la flota alemana no podía llegar a los mares del mundo contra la resistencia inglesa, despacha Weber como «disparate» la pregunta «¿Entonces, para qué necesitamos nuestra flota?». (I/15, 166).

Ganas de matar: Weber y Guillermo II

Aun así, la principal diferencia entre Weber y Naumann no se debía a nadie más que al emperador. Weber tuvo una sensación de cierto malestar ya poco después del ascenso al trono, en 1888. Entonces era todavía una incomodidad conservadora sobre el estilo rápido, espontáneo y populista del joven emperador, el «estilo boulangista-bonapartista de sus declaraciones». «Da la sensación de estar en un tren de alta velocidad, pero con la duda de si el siguiente cambio de vía está bien colocado» (*JB* 323-324). Y nuevamente repite la metáfora del ferrocarril (*JB* 330); hay que recordar que el accidente de ferrocarril era un trauma de la niñez de Weber. Guillermo II representaba para él, al igual que para Naumann, el ritmo acelerado de la tecnología moderna, aunque para Weber esta impresión tenía un carácter angustiante.

Al mismo tiempo Weber divulgaba las habladurías de que el emperador habría «arruinado […] sus fuerzas mentales», rumores como los que posteriormente circularían sobre Weber mismo. Esto equivalía al patrón de ciertas quejas sobre el nerviosismo moderno, que entonces crecieron torrencialmente. Pronto Guillermo II era considerado el neurasténico máximo del imperio, donde «nerviosismo» a veces se usaba como eufemismo de una enfermedad mental peor.[108] Según Weber, «todo el mundo sabía […] lo que significaba un comandante "nervioso" para el espíritu de un cuerpo de oficiales» (I/15, 379). Había que temer que un káiser neurasténico debilitaría los nervios de toda la nación. En 1904, en uno de sus primeros escritos después de su colapso, Weber mencionaba que «desde 1888» el «nerviosismo» (también aquí entre comillas) había sido «epidémico» (I/8, 181): desde el año de la coronación de Guillermo II. Si su rechazo contra el emperador subsecuentemente se convierte en odio, se vislumbra en el fondo un motivo muy personal, una sensación de que el

emperador sea corresponsable del sufrimiento de Weber. Hay algunos indicios para esta interpretación psicológica; el emperador se convirtió para Weber—y no sólo para él—en la proyección de un lado no deseado del propio yo, el cual de esta forma podía escindir de sí mismo.[109] El fanfarroneo del emperador, detrás del cual no había ninguna fuerza, recordaba el chauvinismo igualmente inerme de Weber en su conferencia inaugural en Friburgo. Además, Guillermo II personalizaba en gran medida—en eso coincidían los contemporáneos—una parte de la mentalidad alemana de entonces. Weber odiaba, en la figura del káiser, un lado aborrecido de su nación.

Está documentado un primer ataque de ira de Weber contra Guillermo II cuando, en diciembre de 1900, el emperador se negó a recibir al presidente bóer Krüger, vencido por los ingleses. La guerra de los bóer había desatado en Alemania una primera ola de violenta enemistad hacia Inglaterra, a la que reaccionaron los ingleses con una ola antialemana. La discreción del káiser, que fue muy impopular en Alemania, daba testimonio de sensatez y temporalmente parecía estar allanando el camino para un entendimiento entre alemanes e ingleses. El Weber enfermo, en cambio, no mostraba más prudencia que muchos especuladores de tertulia: «Max se enojó terriblemente sobre el proceder de "Siegmund Mayer" contra Krüger», comenta Marianne a Helene (a quien Krüger le causa la impresión de un viejo cacique indio) desde Ajaccio; «de vez en cuando le dan ganas de interferir».[110] «Siegmund Mayer», «S. M.», era una clave irónica para «Su Majestad». Apenas después, en la guerra, cuando reconoce toda la desgracia de la enemistad con Inglaterra, condena la «insensata política sentimental en el asunto bóer», y reconoce atinadamente que la culpa en este caso no estuvo en la diplomacia sino en la nación (I/15, 164).

De sí mismo no habla en este contexto.

La explosión más fuerte se da en la carta de Weber a Naumann del 14 de diciembre de 1906. El momento es curioso; el día anterior Bülow había disuelto el parlamento con una orden imperial mantenida en secreto hasta entonces, cuando parecía que la mayoría formada por los diputados de centro, liberales de izquierda y socialdemócratas no autorizaría un crédito adicional para las tropas coloniales requeridas por la guerra de los hotentotes. La disolución del Reichstag planeada con antelación fue una obra maestra de la política del poder, ya que, con consignas colonialistas, en las elecciones siguientes los partidos progubernamentales lograron un gran triunfo, mientras que el SPD sufrió una severa derrota. Fue entonces que Naumann entró al Reichstag. Bülow jugó las cartas de manera arriesgada pero eficaz como jefe de un gobierno parlamentario, que debe mantener su mayoría en el parlamento. Theodor Heuss llamó a Bülow el «padre ilegítimo del parlamentarismo alemán». Pero Weber temía sobre todo que Naumann pudiera lanzarse a la campaña con una consigna imperialista. Seguía amargado porque Guillermo II no había logrado obtener más para Alemania, mediante una política más dura, durante la previa crisis de Marruecos. Apenas más tarde acepta que el gobierno nunca debió involucrar al pueblo en una guerra por Marruecos (I/15, 63 y 78). Pero en 1906 se desató en improperios:

> El grado de desprecio al que realmente nos enfrentamos como nación en el extranjero (Italia, los Estados Unidos, ¡en todos lados!)—¡y con razón!, eso es determinante—*porque* «toleramos» *régimen de este* hombre, se ha convertido poco a poco en un factor de «política mundial» de primer orden. Ningún hombre ni ningún partido que cultive en cualquier sentido ideales «democráticos» *y* al mismo tiempo «de política nacional» puede cargar con la responsabilidad de este régimen, cuya continuidad arriesga nuestra posición mundial más que todos los problemas coloniales de cualquier tipo. [I/5, 202.]

En una observación a su primera frase menciona que cualquiera que lea durante un par de meses la prensa extranjera debería reconocerlo. «Nos "aíslan", *porque* este

hombre nos gobierna de esta forma *y nosotros lo permitimos y lo encubrimos*.» Esto fue un fuerte ataque contra Naumann y las esperanzas que éste albergaba con respecto a la persona del emperador. Y esto en una situación que contenía para Naumann la posibilidad de convertirse en una figura clave en la coalición gobernante. Ninguna situación podía ser políticamente más inadecuada que ésta para dirigirse de manera pública contra el emperador, especialmente cuando en ese momento tenía poco que reprocharle.

Durante años Weber expresó su ira contra el emperador sólo en círculos privados. Sin embargo, en 1908, después de la entrevista para el *Daily Telegraph*, cuando la indignación de los círculos «nacionales» contra el káiser era generalizada, por primera vez dio rienda suelta a su irritación en una asamblea pública (*L* 411). Ahí enfatizó varias veces que no se trataba de la persona sino del sistema (II/5, 695, 697). ¿De verdad? ¿El Weber de entonces es un partidario convencido del parlamentarismo? Simultáneamente criticaba que el emperador se conformara «con la *apariencia* del poder» (II/5, 695). Historiadores posteriores solían señalar a Weber como testigo principal contra el «régimen personal» de Guillermo II; pero al parecer lo que más le irritaba del emperador no era su ambición de poder, sino que en realidad no fuera un auténtico hombre de poder. El líder carismático, según el sentir de Weber, no tenía por qué presentarle cuentas al parlamento por cada una de sus acciones; lo que constantemente causaba la ira de Weber era el hecho de que Guillermo II, cual actor de segunda, aparentaba ser un gobernador carismático sin poseer carisma alguno. El emperador alemán, monarca muy hambriento de publicidad, estimulaba constantemente el anhelo de un gobierno carismático sin satisfacerlo. Para Weber esto significaba una frustración constante de su libido política.

Dado que como académico de las ciencias sociales en principio debía enfocar sus críticas a las estructuras sociales y el sistema político, llama particularmente la atención su odio fervoroso contra la persona del emperador. Troeltsch escribió en 1917 a Honigsheim que la vida de Weber «en el fondo era un constante duelo […] sobre todo con la persona del emperador, al que responsabiliza por la mayoría de las cosas» (*B* 489). De manera parecida, Theodor Heuss creía reconocer durante la guerra: «Weber se sintió presionado por su conocimiento y su conciencia para actuar como *el* antagonista del hombre Guillermo II» (*B* 499). En el duelo imaginario adquirió la estatura de un emperador antagónico; así se explica que esta lucha fantasiosa le gustara. «No tolero el pesimismo», había amenazado el emperador. «Quien no sea apto para el trabajo, retírese y búsquese un mejor país» (*L* 402). Weber, incapacitado para el trabajo, era desde hacía mucho tiempo el pesimista por antonomasia, y le era fácil referir semejante ataque imperial a su misma persona.

El 21 de junio de 1911 Weber escribió una extensa carta al conde Keyserling, debido a que éste lo provocó a la réplica con algunas de sus afirmaciones sobre la relación entre el carácter popular y las religiones. Subrayó que la diferencia entre ingleses y alemanes radicaba en la religión, no en un carácter nacional que precediese a la religión. Los luteranos —«y esto significa la masa de los *alemanes*»—tendrían «la religiosidad *pasiva* del *conformarse* con el mundo (especialmente con la "profesión" y con los poderes históricos)». Y luego critica el trato despectivo del conde hacia los principios de la Revolución francesa. Por más que pueda tomarse a risa su «ingenuidad», a los mismos se debían «cosas sin las cuales la vida ya no sería tolerable».

> Y un pueblo (como nosotros los alemanes) que *nunca* ha tenido los nervios para cortar la cabeza a los poderes *tradicionales, jamás* adquirirá el aplomo que hace a los anglosajones y los latinos del mundo tan superiores a nosotros, a pesar de todos nuestros «triunfos» (obtenidos con *disciplina*) en la guerra y

en la tecnología. [II/7-1, 236 y ss.]

Unas líneas después dice que el mandamiento «Amarás a Dios por sobre todas las cosas» es «el verdadero elemento *creativo* del desarrollo de las culturas occidentales», señal de que Weber no era en absoluto irreligioso, sino que cierto tipo de creencia en Dios era para él la raíz de una autonomía individual. Pero esta cita demuestra, sobre todo, cómo Weber, en sus fantasías, llevaba a Guillermo II a la guillotina, y percibía esto como signo de recuperación de su salud nerviosa. También frente a otros se desahogaba con estos deseos de matar (*WzG* 172).

Cabe dudar de que la autoestima británica y francesa realmente se fundamente en la decapitación de Carlos I y Luis XVI; desde una perspectiva posterior, se trata más bien de asesinatos judiciales que de páginas de gloria de la historia respectiva, y comparados con Cromwell y Napoleón estos monarcas parecen incluso clementes y honrados. Pero Weber no le reprochaba al emperador la aparente brutalidad del «discurso de los hunos», el belicismo verbal, sino más bien el hecho de que detrás de esas palabras marciales no se percibía ninguna fuerza real, ninguna auténtica firmeza bélica. Por eso su indignación llegó al extremo cuando Guillermo II pretendía congraciarse con los ingleses en la entrevista para el *Daily Telegraph*. Después de que Alemania, en la segunda crisis de Marruecos, en 1911, nuevamente no lograra ninguna penetración colonial, Weber señaló en la circular a los colegas en la que rechazó el ofensivo reproche de «eunucos» aplicado a los pacifistas:

> Yo también deseo […] un armamento reforzado, combinado con una política exterior simultáneamente objetiva y decidida, sin miramientos. Pero soy de la opinión de que ni con el mejor armamento *podemos arriesgarnos de forma escrupulosa* a una guerra europea mientras tengamos que aceptar que, dadas las circunstancias, en el mando de nuestras tropas se inmiscuya un diletante coronado, quien, como ya lo ha demostrado varias veces en la diplomacia, arruinaría todo en el sangriento campo del honor. [II/7, 341.][111]

Pero «militares de máximo nivel» le habían asegurado «en

privado y confidencialmente» que en «dado caso» no debería preocuparse por semejantes intromisiones: «S. M. no puede oler la pólvora y nos delega el asunto» (*L* 415). Como se comprobó en la guerra, tenían razón. Pero Weber no estaba convencido, y además esta opinión de los militares servía para acrecentar aún más su desprecio por el emperador, aunque el reproche de diletante no venía al caso; al jefe de Estado no le corresponde ser especialista, ya que éste, como enseñaría Weber más tarde, en circunstancias modernas siempre sería un especialista con anteojeras.

En retrospectiva, las preocupaciones de Weber parecen ridículas. La desgracia consiste en que el alboroto belicista del emperador *no* eran amenazas vacuas, sino que Guillermo II realmente era muy capaz de desencadenar una gran guerra. Pero muchos contemporáneos—especialmente los que conocían al emperador de cerca—lo veían diferente. A sus ojos, el gran problema radicaba en que Guillermo II, en el fondo, era «cobarde» y no estaría dispuesto a iniciar las hostilidades en el momento decisivo, y que los enemigos de Alemania precisamente contaban con eso.[112] Antes de 1914 los principales ataques contra el emperador venían tanto de las filas de los chauvinistas como de la izquierda; en la furia de Weber se mezclaban motivos de ambos bandos. Mientras tanto, nada menos que el pacifista Ludwig Quidde, quien con su *Calígula* (1894) había escrito la sátira más exitosa contra Guillermo II, y arruinado con eso su carrera de historiador, iba haciéndose cada vez más conciliador hacia el emperador, y finalmente pensaba que éste había estado «muy lejos» de «querer empuñar la espada», y que incluso podía «enorgullecerse de haber sido un príncipe de la paz».[113]

Aun desde la perspectiva actual este enfoque tiene un granito de verdad: hasta Fritz Fischer piensa, en contra de la

tendencia general de su tesis, que el emperador se «arredraba ante las consecuencias de una guerra desencadenada por parte de Alemania».[114] También en retrospectiva, desde ahora, la fatalidad, hasta donde se puede asociar con la persona de Guillermo II, no consistía en una decisión bélica ya existente desde hacía tiempo, sino más bien en un juego fatal de interacciones; Guillermo II dudaba internamente sobre su disposición a la guerra, pero se fue enterando cada vez más de que círculos de poder internos y en el extranjero lo consideraban «nervioso» y «cobarde». Precisamente por eso se sintió obligado a no ceder por ninguna razón en la crisis de julio de 1914. Si los enemigos de Alemania hubiesen reconocido a tiempo que el Reich alemán realmente era capaz de sobrellevar una terrible guerra a lo largo de años, es probable que hubiesen tratado a los alemanes como socios con los mismos derechos en la repartición del mundo. Pero esta firmeza *no* la proyectaban Guillermo II y sus paladines antes de 1914; y por esta razón el enojo de Weber desde su punto de vista no era tan absurdo como lo parece actualmente. Lo sorprendente es que este enojo continuó aún en la guerra, cuando el emperador casi no desempeñaba ya ningún papel.

Cuando Mina Tobler, en junio de 1912, se regodeaba con la idea de ver a Max Weber como canciller del Reich, éste comenta «en tono ligero» ante esta eventualidad: «Antes que nada habría que matar al emperador, naturalmente».[115] ¡Naturalmente! Ernst Toller reporta que en una de las conferencias en Lauenstein, en 1917, Weber designaba al emperador como «el mal principal» y lo llamaba un «mentecato diletante»; nuevamente el reproche del diletantismo. «Cuando se acabe la guerra—decía—voy a insultar al káiser hasta que me instruya juicio.» Probablemente creía que impresionaría a sus jóvenes oyentes;

pero—según Toller—éstos entendieron con sus palabras lo que los diferenciaba de Weber.[116] Para esta nueva juventud socialista y anarquista, marcada por la guerra, el tema ya no era Guillermo II sino el orden existente en su totalidad.

En el fondo también Weber sabía que se había acabado la era del «régimen personal». «Ahora sufro menos que esos 25 años en los que vi cómo la vanidad histérica de este monarca arruinaba todo lo que para mí era sagrado y valioso», le escribe en febrero de 1917 a Karl Loewenstein.[117] ¡Tanto sufrió bajo el emperador que incluso la guerra, con sus sufrimientos espantosos, le parece un alivio, ya que Guillermo II había dejado de interpretar su papel teatral! Al mismo tiempo, esta declaración muestra que en cuanto a las cosas que le eran «sagradas y valiosas»—y él conoce el valor de semejante dignidad—Weber se sabe cercano a los ideales que el emperador trataba de personificar, pero que arruinó al convertirlos en caricatura. Loewenstein oyó en repetidas ocasiones las palabras de Weber: «A este mentecato yo mismo le torcería el pescuezo y lo ahorcaría, si me dejaran llegar hasta él».[118]

Naturaleza, nación, raza

Schmoller, Naumann, Guillermo II, eran todos típicos representantes de las elites alemanas en las ciencias y la política de entonces; y en la relación de Weber hacia ellos se refleja la relación hacia la Alemania de su tiempo, hacia lo que él consideraba típicamente alemán. ¿Pero cómo definía él la nación y lo que lo unía con la suya propia? Sentía un nacionalismo apasionado, pero le resultaba cada vez más difícil fundamentar este sentimiento en términos teóricos. Puede que en buena medida fuese este dilema el que lo impulsó a la filosofía de separar estrictamente los juicios de

valor de la ciencia.

La primera experiencia que le provocó a Weber confusión en torno al concepto de nación fue el encuentro con los alsacianos en el servicio militar. Se trata de un ejemplo que retoma reiteradas veces al hablar del tema de *nación*.[119] Esto era una llaga en la conciencia de todos los alemanes nacionalistas, porque cuando en 1871 Alsacia fue integrada forzosamente al nuevo Imperio alemán se puso en evidencia que los alsacianos, a pesar de ser una tribu de claro origen alemán, de la cual nacieron un Godofredo de Estrasburgo y un Reinmar von Hagenau, se consideraban orgullosamente franceses, aunque también conservaran cierta conciencia de identidad regional. Y eso que entonces, a diferencia de ahora, el dialecto alemán estaba en boca de todos los alsacianos; esta región dio muestras de que el idioma y la ascendencia por sí solos no crean un sentimiento de identidad nacional. ¿Pero entonces qué es lo que define una nación?; ¿en qué consiste la cualidad definitiva? Weber tampoco encontró una respuesta clara con la cual hubiera superado la definición meramente tautológica de que una nación surge de que un grupo de personas *desea* ser una nación. Semejante deseo no es una razón última satisfactoria para un estudioso de las ciencias sociales.

Durante los años de su depresión diversos factores, tanto racionales como sentimentales, le hicieron perder a Weber el gusto por el nacionalismo. El Weber de *La ética protestante* encontraba el núcleo de lo típicamente alemán en el luteranismo; pero esto se convirtió primero en algo odiado. El camino especial alemán frente al mundo occidental que creía reconocer entonces no era nada de lo que pudieran enorgullecerse los alemanes. En lo sucesivo Weber se especializaría en sacudir el bullicioso aplomo del nuevo

nacionalismo alemán y en demostrar lo indefinible de la nación.[120]

El Congreso de Sociología de Berlín, en 1912, giraba alrededor del tema de la nación y la nacionalidad. El preludio del mismo fue una ponencia de Paul Barth, quien quería disolver la unión entre sentimiento de nacionalidad y aspiración de poder, y allanar el camino a una «reconciliación de nacionalidad e internacionalidad». Pero apenas empezaba a acercarse a esta meta cuando fue interrumpido bruscamente por Max Weber, quien entonces era tesorero de la Sociedad de Sociología; los juicios de valor eran contrarios a los estatutos de la sociedad, y él exigía que se respetara rigurosamente este punto.[121] Cuando en cambio otro ponente hizo mofa de «los palos de ciego y las intrigas» de la política exterior alemana,[122] Weber no intervino; esto por lo visto era para él la constatación de un hecho, y no un juicio de valor.

Por otra parte, repetidas veces bromeaba en la discusión con Robert Michels sobre la conexión entre nación y erotismo. Son los poemas de amor los que, según Weber, muy temprano convierten a la nación en una comunidad cultural. Esto era mérito sobre todo de las mujeres. «Una lírica erótica, que se dirige a las mujeres, no puede ser en una lengua extraña.» Michels: «En contra de Max Weber quiero advertir contra una sobrestimación de la relación entre nacionalidad y erotismo». Petrarca habría dirigido sus sonetos italianos a la provenzal Laura. Weber: pero «las elegías romanas de Goethe fueron escandidas sobre la espalda de la Vulpius». Ignoraba que Michels «valorara el favor de las mujeres en menos de lo que yo lo aprecio». De vuelta a la seriedad, explica que el sentimiento de nación ya es comprobable desde la Edad Media, mucho antes de la existencia del Estado nacional.[123]

El hecho de que no se pueda definir a la nación no quiere

decir que ésta no *exista;* por el contrario, este dilema de la definición puede reflejar precisamente la *realidad* de la nación. Una de las características principales de la nación consiste, a ojos de Weber, en que muchas personas están dispuestas a morir por ella, señal clara de que no es poca cosa. La «extracotidianeidad de la fraternidad y la muerte en la guerra», según Weber, sólo se compara «con el santo carisma y la experiencia de la comunión con Dios» (I/19, 493). Naumann lo formula de manera más explícita: «la comunidad popular nunca es más grande y más activa que cuando hay que morir juntos».[124] Para Weber la nación es portadora del honor, uno de los valores humanos más elevados, al cual, en la tradición caballeresca, lo rodea además un aura de erotismo (I/19, 505).[125]

Especialmente famosos son en la actualidad los ataques de Weber contra la *teoría de la raza*, con motivo de los Congresos de Sociología de 1910 y 1912, en una época en la que aún era concebible que el paradigma de la raza le marcaría el rumbo a la naciente sociología. Después de 1945 estos ataques no aportaron poco a la fama creciente de Weber, aunque—como los muestra Hans Walter Schmuhl—[126] no contienen un rechazo tan fundamental del racismo como lo sugiere, en un comienzo, el tono fuerte. Weber, en un principio, consideró posible que características de linaje y raza marcaran al ser humano, sobre todo en el aspecto patológico; pero ya en la *Psicofísica* deja asentado que la «importancia de condiciones puramente sociales» ha demostrado ser «inesperadamente fuerte» y en algunas ocasiones ha resultado más plausible como explicación en casos en que antes se había supuesto la herencia (*S* 247). Como ejemplos menciona «la mayor tendencia a la violencia de los internos de manicomios bávaros, la ansiedad de los palatinos, la propensión al suicidio de los sajones,[127] mientras

que la tendencia específica de los latinos y eslavos a la histeria […] a juzgar por la historia religiosa probablemente pueda considerarse como una verdadera "cualidad de linaje" heredada». Cuando se descarta la religión como explicación de fenómenos patológicos, la herencia adquiere probabilidad.

Durante algún tiempo Weber debe de haber esperado que hubiese hallazgos revolucionarios en la investigación de las razas (*Rasseforschung*) para la explicación de conductas humanas; pero estos avances no llegaban. Aun así, al amparo de la tendencia de la época, algunos investigadores de las razas se comportaban con una pretensión que no se apoyaba en ningún logro científico. No había manera de ver cómo la sociología, aún muy insegura en sus fundamentos, pudiera encontrar aquí bases sólidas en un futuro previsible. Esta situación exasperaba a Weber. En el Congreso de Sociología de Fráncfort, en 1910, arremetió—por cierto, después de expresarle un gran cumplido—contra Alfred Ploetz (1860-1940), fundador de la Sociedad de Higiene Racial (Rassenhygienischen Gesellschaft) y del Archivo para la Biología Racial y de las Sociedades (Archiv für Rasse- und Gesellschaftsbiologie):

> Señores, han surgido teorías extremadamente ingeniosas e interesantes. La revista que dirige el doctor Ploetz es realmente un arsenal de innumerables hipótesis, planteadas con una abundancia—en parte envidiable—de ingenio, sobre el efecto selectivo de todas los instituciones y procedimientos posibles, y nadie más agradecido que yo por estas iniciativas. Pero niego que en la actualidad exista un solo hecho que sea relevante para la sociología, un solo hecho concreto que pudiera explicar convincente y definitivamente, precisa e irrecusablemente, el origen de ciertos tipos de procesos sociológicos mediante cualidades congénitas y heredables que posee una raza y otra definitivamente—que quede claro: definitivamente—no. Y lo seguiré negando hasta que se me demuestre este hecho con toda precisión. [*S* 459.]

Se podría replicar preguntando si en la sociología *no* racista existe cualquier causalidad que esté demostrada «exacta» y «definitivamente». Weber contestaría que sus hipótesis de causalidad siempre se han entendido como ideal-típicas, mientras que los investigadores de la raza sostienen *sus* causalidades como *reales*. La lucha de Weber contra los

teóricos de la raza era sobre todo contra una ingenuidad epistemológica y una injustificada pretensión de conocimiento. En este sentido, la doctrina de la raza era para él un «crimen científico»,[128] todavía no en el sentido en que relacionamos racismo con crimen desde los tiempos del nacionalsocialismo. En el Congreso de Sociología de Berlín, en 1912, fue aún más agresivo contra los «fanáticos de la raza» (*S* 485). Con teorías de la raza se «podría comprobar y refutar lo que se quisiera». «Las hipótesis de raza» serían una competencia fraudulenta a los análisis sociológicos (*S* 489).

De sus experiencias en los Estados Unidos Weber sabía muy bien cuán cargado de ideología era el racismo y cuán ridícula la aseveración de una repugnancia física de la raza blanca hacia la negra, cuando las relaciones sexuales con las esclavas negras generalmente eran el placer principal de los dueños de esclavos. En la Alemania de entonces la ciencia de la raza no tenía nada que ver con un radicalismo de derecha ni con proyectos de discriminación, mucho menos de erradicación de grupos enteros de la población. Alfred Ploetz, a pesar de ser hijo de un fabricante, provenía del socialismo y había trabajado en una comuna rural estadunidense.[129] No obstante, ya en 1910 dejó entrever una tendencia inhumana, cuando combinaba ideas racistas con eugenésicas y criticaba que el cristianismo, con su amor institucionalizado al prójimo, su preocupación por los pordioseros y los lisiados, hubiera contribuido a la reproducción de personas de menor valía y, con eso, al deterioro de la raza. Weber, quien no hubiera calificado bien bajo criterios eugenésicos, y que por ese entonces estaba descubriendo el amor, se expresó con sarcasmo sobre esta difamación del amor al prójimo y sobre la idea de que el mundo moderno pudiese estar en riesgo precisamente debido a un exceso de amor al prójimo (*S* 456-457).

Para Weber se sobrentendía que la idea de hacer de los alemanes una raza, más aún superior, era un disparate ideológico; de todas maneras, eso no era difícil de reconocer entonces. Los estudiantes y parroquianos abotagados por la cerveza que, pasados de copas, asumían aires de raza germánica superior, ya eran el blanco de las revistas humorísticas. Weber sabía que también él en algún momento había caído en la tentación vulgar de este ambiente masculino. En su circular a los colegas de Friburgo, el 15 de noviembre de 1911, declaró que «un nacionalismo zoológico huero y completamente vacuo» como el que se extendía entre los estudiantes colegiados, llevaba necesariamente a «una falta de convicciones ante todos los grandes problemas culturales» (II/7-1, 356). Lo repugnante de la ciencia de la raza radicaba para Weber más que nada en la tendencia hacia el lado meramente animal del hombre. Sobre *esta* naturaleza no se podía fundar una nación; eso estaba fuera de duda.

Una nación alemana para la que valiera la pena vivir no podía fundarse sobre la raza germánica sino sobre la cultura alemana; en esto probablemente incluso Treitschke hubiera estado de acuerdo. Pero la cultura alemana había culminado en los pequeños Estados; también florecía en Suiza: ¿realmente necesitaba un gran imperio? Por más vueltas que se le diera, la nación como Estado hegemónico no encontraba un buen lugar en los pensamientos de Weber. A diferencia de muchos nacionalistas de entonces, para él no tenía nada de sagrado. No encontraba en el nacionalismo características de religión; y si en su sentir el carácter nacional alemán era un producto secundario del luteranismo, eso no lo hacía nada atractivo. Pero la nación tampoco era una sociedad primitiva o una hermandad que pudiera ser inspirada por el «comunismo de amor». No obstante, aun así ya antes de 1914 fue para él expresión de un «grandioso espíritu

comunitario».[130] Y con la guerra la nación definitivamente adquirió cualidades emocionales de una comunidad primigenia.

Como hemos visto, antes de 1914 Weber coqueteaba con la idea de dejar Alemania y mudarse definitivamente a tierras meridionales. Pero durante la contienda se indignó cuando Michels, quien ya vivía en Italia, asumió apasionadamente el partido de los italianos. A la hora de la verdad, para Weber—al menos en la vida práctica—la nación no era algo sobre lo que se pudiera decidir libremente. En 1916 hablaba del «renacimiento interno de Alemania al inicio de esta guerra» (I/15, 181) como si se tratara de un asunto muy conocido y vivido; para su pluma definitivamente no era una simple frase o el reflejo de un entusiasmo pasajero, porque para esas fechas ya se había vuelto muy realista. Sentía respeto, sí, ante un nacionalismo alemán que no brotara de los vasos, sino que derivara de una disposición colectiva a la muerte.

Eduard Baumgarten, sobrino y después administrador de la herencia de Weber, reporta en sus recuerdos su visita a Max Weber en Heidelberg durante la Pascua de 1916, cuando había terminado el bachillerato y con sus 18 años era apto para enrolarse en el ejército. Cuando expuso su intención de alistarse como voluntario en un cuerpo de infantería, Weber replicó «muy animada e inesperadamente» que sin duda debería incorporarse en un cuerpo de caballería. Así no lo retendrían tanto tiempo en el cuartel y en el campo de entrenamiento. «Conozco a un coronel. A más tardar en tres meses estás en el frente.» «Hacía girar sus oscuros ojos brillantes de manera amenazadora en sus grandes cuencas», mientras que el sobrino «no sentía en absoluto el ímpetu por el caballo». Porque «Imaginarme en el lomo de un caballo quintuplicaba las probabilidades de morir en 1916. Metrallas

a la altura de la cabeza. Francotiradores alrededor». Además salió a la luz que Weber ya estaba convencido «con certeza» de que Alemania perdería la guerra. Eduard, de por sí, habría hecho el ridículo entre los soldados como voluntario en 1916; se mantuvo en su decisión de enrolarse en la infantería.[131] Pero más tarde contaba a menudo esa escena tan grotesca con el «tío Max».

En una nota al pie de *Psychophysik [Psicofísica]* Weber escribió: «Cuanto más se mecanice el acontecer bélico, tanto más recurrirá a especialistas con años de capacitación» (*S* 254). En tal caso, los voluntarios con una capacitación breve serán sólo carne de cañón. ¿Por qué estaba obsesionado con mandar a su sobrino a una muerte tan segura como absurda? ¿Dónde estaba el raciocinio weberiano? Es difícil descartar la idea de que Hellpach haya reconocido algo cierto cuando detectó una división de la personalidad en Weber, aunque ésta no fuera inconsciente, como en los esquizofrénicos, sino muy consciente. El sobrino debía poner en práctica un sueño del propio Weber: ¡él mismo hubiera querido galopar como caballero a la guerra! En 1915 le escribió a Frieda Gross: «odio esta guerra que debió llegar 20 años antes y encontrarme montado a caballo» (*B* 491).

En parte de su interior, la nación era de hecho un ente superior, algo como un gran organismo del que el individuo sólo era un miembro. La nación vive un renacimiento a través de la experiencia de la guerra; y para lograr una conciencia plena de la existencia el individuo debe vivir la guerra tan intensamente como pueda, aunque al final se pierda. En estos términos se logra reconstruir la lógica de la conducta de Weber con su sobrino.[132] Baumgarten enfatizó más adelante que para Weber la nación era un «valor» que «afirmaba su propia naturaleza con impulsos y sentimientos elementales»

(*B* 419). Y aun así habla del «odio nacional a sí mismo» de Weber.[133] Una vez más un amor-odio, nuevamente en estrecha relación con su amor-odio hacia la naturaleza; porque la nación, al ser racionalmente tan poco tangible, tenía algo de fenómeno natural indefinible.

En 1916 Weber escribió en la revista *Hilfe* de Naumann, en forma despectiva, sobre el alemán, afirmando que éste creía en frases «con el fervor total de un—digamos—sentimiento femenino» (I/15, 181). El alemán personifica, así como lo veía Weber, aquel lado emocional, «femenino», del ser humano, el cual él no fue capaz de aceptar en sí mismo por mucho tiempo, aunque finalmente llegara a aprender a admitirlo. Es probable que ésta fuese una razón más por la cual sentía un amor a regañadientes por su nación. En ocasiones muestra incluso sentimientos cálidos frente a un tipo de cultura alemana que se desarrolló, por entero ajena a cualquier pretensión hegemónica, en Suiza, y que él consideraba al menos tan originalmente alemana como la mayoría de la cultura alemana del Reich (I/15, 95 y 191). Pero definitivamente no le agradaba en absoluto que la guerra hubiera «elevado de modo considerable el prestigio del *Estado*». «*El Estado, y no la Nación*», era la consigna. Esto a Weber le pareció por entero erróneo; aquí resurge su aversión contra el aparato, la burocracia. La guerra habría demostrado «que si bien el Estado puede mucho, no tiene el poder de forzar la *libre entrega del individuo*» (I/15, 181). Poco antes del inicio de la guerra, ante la pretensión del jurista suizo Fritz Fleiner de que uno debía amar al Estado, había replicado «*¿Cómo? ¡Ahora también hay que amar a ese monstruo!*».[134] En cambio, amar a la nación es otra cosa. Ella sí posee esa capacidad de generar un eros colectivo.

¿Pero por qué necesita la nación alemana ese Estado?; ¿no

se habían desarrollado la cultura y forma de vida nacional en la Alemania de los pequeños Estados de tiempos de Goethe mejor que en la Alemania guillermina? Weber, durante la Guerra Mundial, evoca repetidas veces el «simple deber ante la historia» (I/15, 96). ¿Mas cómo puede haber en la lógica de Weber una obligación hacia la historia? ¿Dónde hay un lugar en su Olimpo para una diosa Historia? Si la historia para él es una corriente oscura sin sentido ni destino, ¿cómo puede convertirse en autoridad obligatoria? En 1916 menciona él mismo en un discurso público: «una mujer, cuyo marido se encuentra en el campo de batalla, y que con grandes penurias logra salir adelante», seguramente se reiría de la «responsabilidad ante la historia… y a su manera tendría mucha razón» (I/15, 686). En *Economía y sociedad* la historia tampoco tiene lugar como autoridad suprema. En cambio, ahí dice con especial desapego: «La fidelidad al prestigio político» de una nación puede—no «debe»—«vincularse con una creencia específica en cierta responsabilidad—propia de las grandes potencias en cuanto tales—ante la posteridad» (*WuG* II 674; *EyS* 678). ¡«Responsabilidad ante la posteridad»! Aquí transfiere a la nación un impulso de acción que originalmente está ligado a la familia campesina que vive en la granja heredada. En una época en que las redes de relaciones humanas habían superado hacía mucho las comunidades naturales «primitivas», la nación se vuelve la segunda naturaleza que garantiza la persistencia de la cultura humana. Pero Weber no expresa todo esto tan explícitamente. Hasta después de iniciada la guerra tanto la naturaleza de la nación como la naturaleza propia eran para él un poder demasiado complejo e imponente como para poder llegar a un pensamiento claro y consecuente a este respecto.

[1] En febrero de 1923 Harnack pronunció el discurso ante el féretro de Troeltsch y su manuscrito constituye seguramente el documento más conmovedor de las 770 páginas del volumen editado en memoria de Troeltsch. F. W. Graf, *Ernst Troeltsch in Nachrufen*, pp. 231-243.

[2] Marianne a Helene Weber, 4 de octubre de 1913.

[3] Arthur Shadwell, *England, Deutschland und Amerika. Eine vergleichende Studie ihrer industriellen Leistungsfähigkeit* (título original *Industrial Efficiency*), pp. 11-12: «Los alemanes son lentos, resueltos, cuidadosos, metódicos y meticulosos en su trabajo. Algunas personas lo llaman "ser demasiado aplicado", con un dejo de desprecio, pero Alemania se puede dar el lujo de sonreír burlona ante ello. [Los alemanes] tienen una capacidad incomparable para encontrar el camino correcto y para seguirlo de manera impertérrita […] En Alemania no se ve a nadie corriendo, y un peatón apresurado es un espectáculo poco común, pero llegan a la meta».

[4] *K* 239.

[5] F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, p. 31.

[6] Jules Huret, *Berlin um Neunzehnhundert*, pp. 62-63, 40-41.

[7] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, p. 164.

[8] Günther Roth tiende a esta interpretación (comunicación personal).

[9] *Cf.* Meinecke en *WuZ* 144; H. Glockner, *op. cit*., pp. 101-102.

[10] J. Radkau, «Nationalismus und Nervosität», pp. 308, 313.

[11] G. Schmoller, «Die wirtschaftliche Zukunft Deutschlands und die Flottenvorlage» (ponencia del 28 de noviembre de 1911 en Berlín, en G. von Schmoller, *Zwanzig Jahre Deutscher Politik*, pp. 2 y ss., 9.

[12] L. Brentano, *Elsässer Erinnerungen*, pp. 88 y ss.

[13] En este sentido resulta ejemplar la descripción en Volker Hentschel, *Geschichte der deutschen Sozialpolitik 1880-1980*.

[14] Werner Abelshauser reconoce ya en la era de Bismarck el surgimiento de un exitoso «régimen alemán de producción» con un balance de competencia y cártel, y los primeros esbozos para la cogestión obrera; Schmoller habría advertido de manera más clara sus ventajas antes que Max Weber (y, como consecuencia, que Hans-Ulrich Wehler). Como una crítica a la tradición de Weber y Wehler, Abelshauser observa que prácticamente ningún otro proceso de tal importancia en la reciente historia de la economía alemana fue «tan completamente malinterpretado» como ese «cambio radical del régimen alemán de producción», que se dio al mismo tiempo que el alejamiento de Bismarck de los liberales. Werner Abelshauser, «Umbruch und Persistenz: Das deutsche Produktionsregime in historischer Perspektive», *Geschichte und Gesellschaft*, p. 512.

[15] J. Huret, *op. cit*., pp. 41, 186, pp. 241 y ss; respecto a este relato: Cécile Chombard-Gaudin, «Frankreich blickt auf Berlin 1900-1939», en Gerhard Brunn y Jürgen Reulecke (comps.), *Metropolis Berlin*, pp. 367 y ss.

[16] Al respecto Horst Baier, «"Vater Sozialstaat." Max Webers Widerspruch zur Wolfahrtspatronage», en Christian Gneuss y Jürgen Kocka, *Max Weber. Ein Symposion*, pp. 47 y ss.

[17] H. Heffter, *op. cit*., p. 84.

[18] En Alemania el especialista en derecho público Robert von Mohl parece haber sido el primero en usar la palabra «burocracia» en su ensayo *Über Bürokratie [Sobre la burocracia]* (1846) con la acepción moderna del término. Entonces todavía se preguntaba si no sería quizás una palabra «de moda» de corto aliento. H. Heffter, *op. cit*., p. 257.

[19] H.-U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1894-1914*, p. 861; Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866-1918*, vol. 2, p. 114. Aunque Wehler alaba el diagnóstico de Weber sobre la burocracia, sólo le dedica siete páginas de su obra (0.5% del total) a la burocracia.

[20] Richard Pipes («Max Weber und Russland», p. 636) cree que la fijación de Weber con la idea hostil que se había hecho de la burocracia lo condujo a un pronóstico equivocado sobre Rusia: «La historia rusa muestra que de 1906 a 1917 el poder de la monarquía no se vio reducido, mientras que el de la burocracia disminuyó de manera alarmante; precisamente lo contrario de lo que Weber había previsto».

[21] E. Demm, *Ein Liberaler in Kaiserreich und Republik*, pp. 47 y ss., 115-116; Reiner Stach, *Kafka. Die Jahre der Entscheidungen*, p. 330.

[*] *Simplicissimus:* Famosa revista satírica alemana de principios del siglo xx. [T.]

[22] *Ibid*., pp. 112-113.

[23] *Ibid.*, pp. 113.

[24] Incluso ya en las burocracias de la temprana edad moderna Weber puso demasiado énfasis en su supuesta racionalidad. Como observa Stefan Breuer (*Bürokratie und Charisma. Zur politischen Soziologie Max Webers*, p. 44), la realidad de la época era totalmente diferente: «Los príncipes vivían con una mano adelante y otra atrás, hacían constantemente equilibrios para evitar caer en la bancarrota y se veían siempre obligados a tomar medidas desesperadas, como delegar la recaudación de impuestos a terceros, reducir la ley de las monedas».

[25] R. Maynz, «Max Webers Idealtypus der Bürokratie und die Organisationssoziologie», en R. Maynz, *Bürokratische Organisation*, pp. 27 y ss.

[26] Desde la perspectiva crítica de L. Brentano (*Mein Leben…*, p. 134) Schmoller convertía a la economía en un coro de alabanzas para quienes dirigían al Estado. Es cierto que, sobre todo en años posteriores, le importaba no poner en peligro sus relaciones con las esferas más altas. Pero sin embargo siempre conservó su independencia interior, incluso frente a Bismarck.

[27] F. Meinecke, «Drei Generationen deutscher Gelehrtenpolitik», p. 152.

[28] M. J. Bonn, *So macht man Geschichte*, p. 53.

[29] Florian Tennstedt, *Sozialgeschichte der Sozialpolitik in Deutschland*, p. 142.

[30] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, p. 58; Gustav Schmoller, *Über das Maschinenzeitalter in seinem Zusammenhang mit dem Volkswohlstand und der sozialen Verfassung der Volkswirtschaft*, p. 23.

[*] *Vormärz*: Periodo comprendido entre el Congreso de Viena de 1815 y la Revolución de marzo de 1848. [T.]

[31] Al respecto M. Schön, *op. cit.*, en *WuZ* 84 y ss.

[32] *Cf.* al respecto Georg Siemens, *Erziehendes Leben*, pp. 43-44.

[33] *Cf.* Paul Honigsheim (*WuZ* 211-212) sobre la crítica corriente de Weber a la escuela de Schmoller.

[34] Alfred Weber todavía en 1905 trataba de conseguir uno de los cuadernos con los apuntes de las clases de Schmoller como base para una cátedra suya sobre economía nacional; *AWG*, vol. 10, p. 156.

[35] M. Schön, *op. cit.*, en *WuZ* 90.

[36] W. Hennis, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, p. 122.

[37] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, a Karl Oldenberg, 28 de enero de 1895. Ya entonces creía, sin embargo, que no le simpatizaba a Schmoller como persona, porque tenía un temperamento demasiado impetuoso para su gusto y le parecía «poco diplomático».

[38] En la reseña de Adolf Weber: «Die Aufgaben der Volkswirtschaftslehre als Wissenschaft», *Archiv für Sozialwissenschaft*, pp. 615 y ss.

[39] L. Brentano, *Mein Leben...*, p. 234.

[40] Otto Ballerstedt (síndico en la Federación Central de los Industriales Alemanes), «Schutz der nationalen Arbeit und Kartellwesen», en *Deuschland als Weltmacht*, pp. 238 y ss., 239: «Los cárteles experimentaron en Alemania una expansión como en casi ningún otro Estado».

[41] Marianne a Helene Weber, 22 de octubre de 1905.

[42] T. Heuss, *Friedrich Naumann*, pp. 239-240; L. Brentano, *Mein Leben…*, pp. 254 y ss.; M. Schön, *op. cit.*, en *WuZ*, pp. 90 y ss.

[43] Marianne a Helene Weber, 9 de noviembre de 1905; GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, Max a Alfred Weber, s. f. (1905) y 2 de noviembre de 1905.

[44] *Cf.* también II/5, 253, a L. Brentano, 6 de febrero de 1907; Schmoller se hacía «el ofendido ante *cualquier* crítica proveniente de un discípulo». Alfred Weber, por el contrario, mantuvo una actitud amigable frente a Schmoller e incluso le confesó que sólo gracias a él había entendido completamente la cuestión de los cárteles (*AWG*, vol. 10, p. 159).

[45] *Cf.*, por ejemplo, Schmoller a Althoff, 31 de marzo de 1897 (GStA Nl. Althoff A I, núm. 64) acerca del economista político Julius Wolf; Schmoller había «reconocido siempre» sus capacidades y «tampoco sobre su carácter [se permitía hacer] un juicio definitivo». No obstante, tiempo después dijo que ese «judío moravo sin estudios secundarios era el ser humano con menos tacto y con la mayor ambición ciega en el mundo». Sin embargo, también Weber mencionó a Wolf de manera despectiva frente a Schmoller (II/7-2, 621).

[46] Friedrich Naumann a Max Weber, 2 de octubre de 1905 (Nachlass Naumann) [Legado Naumann].

[47] F. Naumann, *Neudeutsche Wirtschaftspolitik*, pp. 303, 293.

[48] G. Schmoller, *Charakterbilder*, p. 302. *Ibid*., p. 300: «Ciertamente tiene razón al decir que en nuestros actuales Estados culturales tenía que presentarse una fuerte tendencia a la democratización». Esto contradice la afirmación de Pauline R. Anderson (*Gustav von Schmoller*, p. 68), de que éste habría despreciado las «intenciones democráticas» de Nauman; por otro lado, en general presenta a Schmoller como más reaccionario de lo que era.

[*] Discurso de Guillermo II con el cual arengaba a las tropas alemanas enviadas a China para combatir la rebelión de los bóxer, incitándolas a emular la bravura de los hunos bajo el rey Atila. [T.]

[49] D. Düding, *op. cit*., pp. 74-75.

[50] F. Naumann, *Asia*, pp. 24, 31-32, 135 y ss.; Hans-Walter Schmuhl, «Friedrich Naumann und die Armenische Frage», enwww.hist.net/kieser/aghet/Essays/EssaySchmuhl.html. En el Congreso Evangélico-Social de 1900 Naumann fue fuertemente atacado por Johannes Lepsius, otro ex sacerdote, quien se convertiría en el motor de la Acción de Ayuda para Armenia y después en testigo del genocidio. Al respecto véase el trabajo de su sobrino nieto M. Rainer Lepsius, «Johannes Lepsius—Biographische Skizze», en Johannes Lepsius, *Deutschland und Armenien 1914-1918*, pp. 543 y ss.

[51] Friedrich Naumann, *Asia*, p. 137.

[52] L. Brentano, *Mein Leben…*, p. 276.

[53] D. Düding, *op. cit*., pp. 116 y ss., 159 y ss.

[54] L. Brentano, *Mein Leben…*, pp. 276 y ss.; Wilfried Westphal, *Geschichte der deutschen Kolonien*, pp. 244 y ss.; Holger Schacht y Elmar Wagener, «Carl Peters—Nur ein Kind seiner Zeit?», *Praxis Geschichte*, p. 26. En las cartas que se conservan de Max Weber no se menciona en ninguna parte el caso Peters.

[55] A esto hay que añadir que también según opiniones independientes algunas de las acusaciones contra Peters resultaron ser meras difamaciones; George W. F. Hallgarten, *Imperialismus vor 1914*, vol. 1, p. 395.

[56] F. Naumann, *Asia*, p. 144.

[57] F. Naumann, *Briefe über Religion*, p. 28.

[58] T. Heuss, *Friedrich Naumann*, pp. 151-152, 159, 256; Paul Rohrbach, *Deutschland unter den Weltvölkern*.

[59] T. Heuss, *Friedrich Naumann*, p. 277.

[60] Texto confesional sin paginación y en una tipografía más grande, al final de Friedrich Naumann, *Das Blaue Buch von Vaterland und Freiheit*.

[61] T. Heuss, *Friedrich Naumann*, pp. 277, 20, 66.

[62] *Ibid*., p. 67.

[63] F. Naumann, *Briefe über Religion*, pp. 27-28.

[64] T. Heuss, *Friedrich Naumann*, p. 205.

[65] G. Bäumer, *Lebensweg durch die Zeitenwende*, p. 308.

[66] Hellmuth von Gerlach, «Erinnerungen eines "Junkers", Teil XII: Friedrich Naumann», *Die Weltbühne* 20 (1924), II, p. 13.

[67] G. Bäumer, *Lebensweg*, p. 252.

[68] F. Naumann, *Neudeutsche Wirtschaftspolitik*, p. 213.

[69] Joan Campbell, *Der Deutsche Werkbund 1907-1934*, pp. 23 y ss. (p. 25); Naumann incluso comparaba el *Werkbund* [asociación mixta de arquitectos, artistas e industriales] con la Flottenverein [Asociación a Favor de la Escuadra Naval], puesto que también demandaba una posición más relevante de Alemania en el mundo; Melanie Mörchen, *«Unser ganzes Zeitalter unter dem Einfluss der werktätigen surrenden Räder…» Der Einfluss des technischen Fortschritts auf die politischen Konzepte von Friedrich Nauman*, manuscrito.

[70] F. Naumann, *Demokratie und Kaisertum*, p. 26.

[71] I/4-1, 351; F. Naumann, «Der Christ im Zeitalter der Maschine», en F. Naumann, *Werke*, vol. 1, p. 316.

[72] T. Heuss, *Friedrich Naumann*, p. 89.

[73] Max a Marianne Weber, GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1; esto lo convierte Marianne en «habladurías de los pastores» (*L* 234).

[74] F. Naumann, *Neudeutsche Wirtschaftspolitik*, pp. 32, 16.

[75] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, pp. 160 y ss.

[76] F. Naumann, *Demokratie und Kaisertum*, p. 172.

[77] G. Schmoller, *Friedrich Naumann*, p. 295-296.

[78] F. Naumann, *Demokratie und Kaisertum*, pp. 295-296.

[79] *Ibid*., pp. 218, 189.

[80] F. Naumann, *Asia*, pp. 71-72. Paul Göhre estaba asqueado de que «el grueso de los nacionalsociales» manifestaran «un vanidoso entusiasmo» por el viaje a Oriente de Guillermo II. P. Göhre, *op. cit*., vol. 22, p. 293 (13 de mayo de 1899).

[81] L. Curtius, *op. cit*., pp. 109-110.

[82] Naumann a Max Weber, 30 de octubre de 1908, Nachlass Naumann; fragmentos en T. Heuss, *Friedrich Naumann*, p. 258.

[83] F. Naumann, *Das Blaue Buch von Vaterland und Freiheit*, p. 23.

[84] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 3, Max Weber a Adolf Hausrath, 15 de octubre de 1896; en ese entonces Weber todavía estaba indeciso sobre si debía esforzarse por obtener una cátedra en Heidelberg o comprometerse más a fondo en la política.

[85] Marianne a Helene Weber, 19 de enero de 1912.

[86] Ana 446 Escrito 14, Marianne a Helene Weber, 12 de septiembre de 1896. En esa época Naumann era «tan voluminoso» que Max parece delicado junto a él. ¡Y es mucho decir!

[87] *Ibid*., Marianne a Helene Weber, 29 de enero de 1896.

[88] Felix Somary, *Erinnerungen aus meinem Leben*, p. 143.

[89] T. Heuss, *Erinnerungen 1905-1933*, p. 231. En 1896 Marianne Weber incluso admiraba la «increíble objetividad de Naumann, su sobriedad» (*L* 233).

[90] Naumann a Weber, 15 de octubre de 1918, Nachlass Naumann.

[91] Naumann a Gertrud Bäumer, 6 de octubre de 1918 (G. Bäumer, *Lebensweg*, p. 320): «Todo se funde de una sola vez: Turquía, Bulgaria, los Estados del este, Europa central, imperialismo. Esto significa para nosotros, la generación más vieja, un ocaso de los dioses. Por todos lados sacan la cabeza aquellos que han especulado de antemano *à la baisse*, pacifistas e internacionalistas banales. Pero quizás haya que concederles la razón; necesitamos ahora una especie de banalidad común y corriente para poder vivir, y debemos hacer de ese defecto una virtud».

[92] Ana 446 Escrito 15, Marianne a Helene Weber, 19 de mayo de 1895.

[93] Alfred a Max Weber, 18 de noviembre de 1897.

[94] T. Heuss, *Friedrich Naumann*, pp. 206, 160.

[95] L. Curtius, *op. cit*., p. 106.

[96] Ursula Krey, *Der Naumann-Kreis im Kaiserreich*, p. 140; Marianne a Helene Weber, s. f. (¿verano de 1907?).

[97] Con ligera ironía von Bülow, *op. cit*., p. 202, «En los discursos de Naumann siguió hablando siempre el orador de púlpito, con una bonita ponencia pero en un tono demasiado pastoral, salpicado de tanto en tanto con un tono no del todo auténtico».

[98] F. Naumann, *Neudeutsche Wirtschaftspolitik*, pp. 407, 430.

[99] P. Theiner, *op. cit*., p. 54 (14 de agosto de 1896).

[100] T. Heuss, *Friedrich Naumann*, p. 102.

[101] F. Naumann, «Warum nennen wir uns Sozialisten?», en F. Naumann, *Werke*, vol. 5, *Schriften zur Tagespolitik*, p. 269.

[102] F. Naumann, *Demokratie und Kaisertum*, pp. 1, 80, 211. P. Theiner, *op cit*., p. 31: en el Congreso Evangélico-Social de 1893 Naumann incluso sostuvo la tesis de que la socialdemocracia debería considerarse, por así decirlo, como una herejía del protestantismo, pero se topó con la viva resistencia de Harnack.

[103] Ya en II/5, 619.1919, en «La política como profesión», reconoció Weber, aunque fuese de manera póstuma, las cualidades como político de Bebels: «Bebels, por ejemplo, era todavía un líder por su temperamento y por su integridad de carácter, por muy modesto que haya sido su intelecto. El hecho de que fuera un mártir, de que nunca defraudara la confianza de las masas (a ojos de las masas), tuvo como consecuencia que éstas siempre lo apoyaran sin reservas».

[104] Marianne a Helene Weber, 16 de septiembre de 1903. Por otro lado, apreciaba en Bebel que, totalmente de acuerdo con ella, abogara por el régimen conyugal de separación de bienes, a pesar de que esto les era indiferente a las mujeres proletarias y sin fortuna; ella creía que, en ese punto, lo que operaba en él era «una noción de justicia simplemente humana y un idealismo moral» (*EM* 479). H. Wachenheim, *op. cit*., p. 377.

[105] Friedrich Naumann, *Demokratie und Kaisertum*, p. 4.

[106] II/7-2, 606, 711 y ss.; al respecto, W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, pp. 128-129.

[107] Citado en U. Krey, *op. cit*., p. 117.

[108] John C. G. Röhl, *Wilhelm II*, vol. 2, pp. 1162 y ss.

[109] Nicolaus Sombart le dijo al autor durante una conversación (15 de julio de 2000) que Weber se identificaba de manera inconsciente con Guillermo II, y que su odio por él era en realidad odio a sí mismo.

[110] Marianne a Helene Weber, 17 de diciembre de 1900; Helene a Marianne Weber, 31 de diciembre de 1902.

[111] Retomado casi literalmente en 1913 en un pasaje, tachado por insistencia de Schmoller, en la toma de posición de Weber frente a la lucha contra los juicios de valor en la ciencia: II/8, 340-341.

[112] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, pp. 407 y ss., 416 y ss.

[113] Ludwig Quidde, *Caligula. Schriften über Militarismus und Pazifismus*, p. 56.

[114] F. Fischer, *Krieg der Illusionen*, p. 100.

[115] Mina Tobler a su madre, 15 de junio de 1912 (propiedad particular).

[116] Ernst Toller, *Eine Jugend in Deutschland*, p. 58.

[117] Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, p. 467.

[118] K. Loewenstein, *op. cit*., p. 33.

[119] Así, por ejemplo, en el Congreso de Sociología, realizado en 1912 en Berlín (*S* 484) y en *Economía y sociedad* (I/ 314).

[120] Karl-Ludwig Ay, «Weber's Theory of Nation», en Athena S. Leoussi (comp.), *Encyclopaedia of Nationalism*, pp. 294, 298.

[121] *Verhandlungen des zweiten deutschen Soziologentages*, pp. 48, 73.

[122] *Ibid*., pp. 9697.

[123] *Ibid*., pp. 51, 54, 75, 190.

[124] F. Naumann, *Das Blaue Buch von Vaterland und Freiheit*, p. 103.

[125] K.-L. Ay, *The Meaning of Honour in Weber's Concept of Nation*, manuscrito.

[126] Hans-Walter Schmuhl, «Max Weber und das Rassenproblem», en Manfred Hettling *et al.* (comps.), *Was ist Gesellschaftsgeschichte?* (edición conmemorativa para Hans-Ulrich Wehler), p. 337. Con mayor énfasis en el distanciamiento de Weber frente a la teoría de las razas: K.-L. Ay, «Max Weber und der Begriff der Rasse», *Aschkenas*, pp. 189-218.

[127] Al respecto, Karl-Ludwig Ay, él mismo un sajón bavarizado, al autor el 4 de agosto de 2003: si se transfiere la sociología de la religión «también a este campo, entonces la tasa de suicidios sajona [propensión a la depresión] se podría relacionar fácilmente con el luteranismo quietista sajón, y la violencia bávara con el éxtasis religioso de la Contrarreforma».

[128] *Verhandlungen des zweiten deutschen Soziologentages*, p. 188.

[129] Alfons Labisch y Florian Tennstedt, *Der Weg zum «Gesetz über die Vereinheitlichung des Gesundheitswesens» vom 2. Juli 1934*, segunda parte, pp. 467 y ss.

[130] S. Breuer, *Bürokratie und Charisma*, p. 134.

[131] E. Baumgarten, *Spielräume unter Hitlers Herrschaft*, pp. 53 y ss.

[132] También M. Rainer Lepsius enfatizó durante una charla con el autor (24 de marzo de 2004), conociendo la existencia de las cartas de Weber escritas durante los años de guerra y todavía no publicadas, que a pesar de su teoría de las ciencias Weber le había atribuido a la nación en guerra una sustancia ontológica. Esta idea le resultaba extremadamente antipática a Lepsius.

[133] E. Baumgarten, en *Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des 15. deutschen Soziologentages*, p. 147.

[134] K. Jaspers, *Lebensfragen der deutschen Politik*, p. 205.

III. Redención e iluminación

Aunque todo el mundo coincide en que una tensión erótica elevada no sólo alimenta subjetivamente el optimismo, la iniciativa, la valentía, etc., sino que también mejora objetivamente numerosas capacidades, no es común dedicarle un capítulo en las biografías a estas condiciones erótico-sexuales […] No hay razón para suprimir esta esfera erótica en la descripción del individuo. Cualquier historiador puede exponer las principales consideraciones eróticas de su héroe sin perder postura. Desde este enfoque muchas veces se vierte una clara luz sobre el ser y la forma de vida del héroe.

HANS W. GRUHLE, *Geschichtsschreibung und Psychologie*
[Historiografía y psicología] (1953).

Es cierto, el cristianismo es la religión de la redención; pero el término es muy delicado y nunca puede alejarse de la esfera de la experiencia personal y del cambio interno.

ADOLF HARNACK, *Das Wesen des Christentums*
[La esencia del cristianismo] (1900).

Esa aristocrática nostalgia de salvación, que procede de las clases privilegiadas, representa la disposición general del misticismo «iluminado» […] que está vinculado a un matiz de redención específicamente intelectual […] La salvación que busca el intelectual es siempre una salvación de la «indigencia interior» […] El intelectual busca, por caminos cuya casuística llega al infinito, dar un «sentido» único a su vida; busca «unidad» consigo mismo, con los hombres, con el cosmos. Él es quien inventa la concepción del «mundo» como un problema de «sentido».

MAX WEBER, *Economía y sociedad* (I, 395-396; *EyS* 403)

En 1909 Weber se siente nuevamente capaz de un compromiso a largo plazo y se encarga de la redacción del manual *Grundriss der Sozialökonomik [Compendio de economía social*]. En la asamblea de la Asociación para la Política Social en Viena, en septiembre de 1909, argumenta en términos belicosos contra la idea de un control de la economía por parte del Estado. En los años subsiguientes se destaca por su lucha contra los juicios de valor en la ciencia. En el otoño de 1909 se enamora de Else Jaffé; pero ya en enero de 1910 se da la ruptura y se produce una enemistad de siete años, cuando Else empieza un romance con Alfred Weber. Max Weber inicia en el verano de 1912 una relación amorosa con la pianista Mina Tobler. A partir de esa época se acaban las recaídas en su padecimiento. En primavera, en 1913 y 1914, vacaciona en Ascona, y entra en contacto ahí con «hombres naturales», reformadores de la vida. Allí se encuentra a menudo con Frieda Gross, la ex esposa de quien fuera amante de Else, Otto Gross, y le da apoyo jurídico en el pleito por la custodia de su hijo.

Los años previos a 1914 se caracterizan por fuertes controversias, pero también por fases de extraordinaria productividad científica. Weber inicia el estudio de las religiones orientales; en 1915 aparece su ensayo sobre *Confucianismo y taoísmo*, en 1916-1917 el todavía más detallado sobre *Hinduismo y budismo*. Cuando se ve abandonado por colaboradores del proyecto del *Compendio de economía social*, en quienes confiaba, empieza personalmente el voluminoso manuscrito, el cual es publicado tras su muerte como fragmento bajo el título de *Wirtschaft und Gesellschaft* [*Economía y sociedad*] y que frecuentemente se considera su principal obra.

Cuando estalla la primera Guerra Mundial, en 1914, se

vuelve oficial disciplinario en la comisión del hospital militar de Heidelberg. En el mes de septiembre de 1915 se da de baja de este puesto y busca inútilmente un cargo en el gobierno. En marzo de 1916, en un memorándum interno, se opone vehementemente a la intensificación de la guerra submarina, la cual lleva a la entrada de los Estados Unidos a la guerra en abril de 1917. A partir de 1917 sobresale como publicista político y lucha a favor de la parlamentarización del Reich. En la primavera de 1918 asume temporalmente, en calidad de prueba, la cátedra de economía en Viena. En 1919 acepta un nombramiento como catedrático en Múnich. En esa época inicia una nueva relación con Else Jaffé. Al mismo tiempo participa en la lucha contra la tesis de la responsabilidad alemana por la guerra y, en mayo de 1919, acompaña a la delegación de paz alemana a Versalles. Muere el 14 de junio de 1920 como consecuencia de una neumonía.

Redención como gracia: sociología de la religión y experiencia de sí mismo

El término más atractivo de Max Weber, «carisma», proveniente de la religión y transferido a otras esferas—casi ha caído en el olvido el significado de «don de gracia»—, refleja una experiencia muy personal de gracia inesperada y probablemente deriva de ésta su fuerza sugestiva. En un hombre cerebral como Weber no es la vivencia la que se sitúa al principio, sino el desarrollo intelectual que abre el espíritu para esta experiencia de gracia. Si en *La ética protestante* había visto primero el núcleo de la religión como superación de la corrompida naturaleza humana con métodos de vida ascéticos, más tarde fue desarrollando otra idea, que el sentido y el alma de la religión radican en la *redención*, y que ésta es un proceso del cuerpo y del alma. Esto se aplica en especial a las religiones «superiores», que a diferencia de las «religiones naturales» reflejan las necesidades de los hombres civilizados que se han desprendido del ciclo orgánico del ser natural. La palabra «redención» aparece 482 veces en la obra de Weber, de éstas sólo cuatro en *La ética protestante.*

Apenas con esta comprensión llegó a tomar cuerpo la experiencia depresiva de Weber. Mientras consideraba el ascetismo como fuente de energía, había renegado de parte de su experiencia de sí mismo. Quien cae en una situación de oscurecimiento tiene una necesidad interminable de redención; pero tiene que admitirlo, en vez de convertir la depresión en parte de su propio ser. Justo a este punto llegó Weber a lo largo de los años. La redención, aún ajena a *La*

ética protestante, se convierte para él en un tema inagotable, no sólo en sus escritos sobre sociología de la religión sino también en *Economía y sociedad*.[1] Edith Hanke hace referencia a que ahí Weber, «en contra de su afán acostumbrado de nitidez conceptual […] no se compromete con un término específico de redención».[2] Aquí no es el concepto el que marca el inicio, sino la experiencia y el fenómeno asegurado en su poder efectivo a través de la propia vivencia. A fines de 1913 Weber definía su sociología de la religión en proceso ante su editor Siebeck, como «sociología de las doctrinas de la redención y de las éticas religiosas» (II/8, 449-450); antes que nada, es la aspiración a la redención la que crea una comunidad religiosa. Weber había vivido en carne propia cómo la soledad y la desesperación van de la mano.

Por lógica debería de haber una gran variedad de salvaciones, dependiendo *de qué* desea uno ser salvado. También para Weber esta parte negativa de la redención es la más importante; antes de todas las aspiraciones de redención está la necesidad. Pero, ¿de qué quieren ser redimidas todas las personas que confluyen en comunidades religiosas? «Aparentemente en todas partes de lo mismo», le comenta Weber a Keyserling a finales de 1912; pero aun así existían «pequeños matices» con grandes efectos (II/7-2, 802). Caso contrario, no podría haber religiones diferentes, que luchan unas contra otras. En la introducción a la *Wirtschaftsethik der Weltreligionen [Ética económica de las religiones mundiales]* presenta una larga lista de posibles males de los que quieren ser redimidos los hombres: esclavitud, «profanación por lo ritualmente impuro o del carácter impuro del encierro en el cuerpo como tal»; la lista se vuelve más y más larga. Termina con una añoranza muy propia de Weber: «o del sinsentido de la cavilación y del acontecer para dormir sin sueños» (I/19,

101-102).

Y aun así Weber creía ver un denominador común positivo, el anhelo de *sentido*, y con ello el motivo básico de un «racionalismo religioso», «sustentado en estratos intelectuales». «El intelectual busca, por caminos cuya casuística llega al infinito, darle un "sentido" único a su vida; busca "unidad" consigo mismo, con los hombres, con el cosmos» (*WuG* I 396; *EyS* 403) Al final la redención no es un proceso esencialmente negativo, sino positivo y envolvente de reconciliación tanto con uno mismo como con el mundo, un acto de regeneración, en ocasiones incluso un «"renacimiento" […] súbito» (*WuG* I 413; *EyS* 419), o sea, no una liberación de la naturaleza, sino un proceso con rasgos naturales, una reconciliación con la naturaleza cósmica.

La redención no se puede forzar con un método de vida bien planeado, aunque Weber le dedique a los «caminos de redención» un largo capítulo (10) de la sociología de la religión en *Economía y sociedad*. Pero incluso ahí queda claro que lo grandioso de la redención consiste en lo que se sustrae al actuar planificado. Weber cree poder establecer leyes cuasi naturales de la redención, mientras lo mantiene ocupado la pregunta de cuál redención sólo es temporal y cuál es duradera. Una redención alcanzada por «actos culturales y ceremonias de tipo ritual» por naturaleza sería «pasajera» (*WuG* I 414; *EyS* 421). «Pero estos éxtasis agudos son de carácter transitorio, de acuerdo con la naturaleza del asunto y también con su intención. Dejan pocas huellas positivas en el *habitus* cotidiano. Y carecen del contenido "significativo" […] Las formas más suaves de una euforia que, con carácter de sueño (mística), se siente como "iluminación" o, con carácter activo (ético), como conversión, parecen garantizar con mayor seguridad la posesión permanente del estado carismático; dan por resultado una "relación con sentido"

respecto al "mundo"» (*WuG* I 418; *EyS* 424). Allí convergen redención, inspiración y carisma. Seguramente no es erróneo suponer que aquí Weber plantea su propio ideal.

En tiempos de Weber fue sobre todo Troeltsch quien trató de convertir la *religión de la redención* en un término teológico con sustancia propia; pero precisamente en la comparación con el amigo teólogo se reconoce la característica intensidad especial de los pensamientos de redención de Weber. Para Troeltsch «redención» significa en esencia la liberación del hombre del mundo de los sentidos, «de la completa realidad encontrada, también de su propia naturaleza espiritual para enfrentarlo a ella nuevamente poseído de fuerzas divinas».[3] Weber relaciona definitivamente otras ideas con la redención. Él, que no es teólogo, escribe sobre este tema con mucha más experiencia y claridad que el teólogo Troeltsch. En el *Interludio* relaciona la redención con el éxtasis y con el amor «acosmístico»; la redención fundamenta un heroísmo de estilo propio y no conoce ninguna ruptura frente a la naturaleza humana. «Por ello la profunda y tranquila dicha de todos los héroes de bondad acosmística se fundió en las religiones de redención con el saber misericordioso de la imperfección natural del propio ser como de todo ser humano» (I/19, 487). En vez de «héroe», Weber escribió en un principio «virtuoso», pero después llegó a un nuevo concepto de heroísmo, y en su «profunda y tranquila dicha» se percibe un anhelo weberiano. Se ha distanciado mucho de *La ética protestante*, aunque nunca se retracte. Pero enfatiza que el puritanismo, con su desamor y su condenación del cuerpo físico de las creaturas, en realidad no ha sido una religión de redención, aunque se considere como tal:

> la paradoja de la ética profesional puritana, la cual […] prescinde de la universalidad del amor, objetiviza racionalmente toda actuación en el mundo […] como prueba del estado de gracia, y con esto también asume como deseado por Dios y como material del cumplimiento de las obligaciones la

objetivación del cosmos económico desvalorizado y corrompido por el carácter de creatura. Esto fue en última instancia la renuncia, por principio, a la redención como meta alcanzable por el hombre, en aras de una gracia sin motivo pero siempre sólo particular. Este criterio de falta de fraternidad en realidad no puede considerarse una «religión de la redención» en sentido verdadero. [I /19, 490.]

Se percibe una repulsión de Weber ante una fase de su propia vida en la que, al menos en etapas y a manera de ensayo, se había identificado con el puritanismo y no había encontrado con esto ni amor ni redención. Aún más claro se muestra su distanciamiento del ideal ascético cuando enfrenta el confucianismo con el puritanismo. Ahí contrasta con admiración perceptible la serenidad inquebrantable de los asiáticos, «la visible ausencia de "nervios", en el sentido específico de la palabra que relaciona actualmente el europeo con este término, la infinita paciencia y cortesía contenida», con el «ascetismo histerizante» (I/19, 456-457). Menciona la correlación entre ascetismo e histeria de paso, como un hecho conocido y evidente, ¡tanto se ha distanciado del exabrupto contra Harnack sobre la falta de ascetismo de los alemanes! Cuando caracteriza «las orgías soteriológicas de tipo metodista, como las que lleva a cabo el Ejército de Salvación», como «sucedáneos de la santificación mágico-orgiástica» (*WuG* I 381; *EyS* 389), se percibe un matiz de antipatía. Para él, a partir de ahora, el verdadero lugar de origen de las religiones de redención es el Oriente. *Luz del Oriente*, el título del libro de Adolf Deissmann (1908), adquirió un sentido más profundo para Weber. La dedicación a las religiones orientales le otorgó paz dichosa y una sabiduría del mundo bajo cuya luz *La ética protestante* se convertía en un contraste negativo.

Ya en 1910 pretende ser el experto en redención ante Dora Jellinek, cuando cree reconocer que el mensaje de redención proclamado constantemente por George y su círculo no es real, porque en él nunca se percibe un grito de profunda necesidad ni un anhelo apasionado (II/6, 561). Aquí habla

Weber con el sentimiento de quien conoce tanto la desesperación como la pasión, y quien entiende en el ufano[4] culto a la belleza sin amor carnal, practicado por el Círculo de George, una forma de ascetismo, el cual disuelve a tal grado cualquier forma de pasión que ni siquiera deja un verdadero anhelo de redención.

Debido a que el anhelo de redención es el más poderoso impulso de la religión, en el que se combinan necesidades intelectuales y físicas, se sobrentiende para Weber que la religión no se puede tachar simplemente de superestructura de intereses materiales, como creen los marxistas. Hay otra deducción—y en esto se diferencia de los principales teólogos de su tiempo—:[5] que definitivamente no todo en la historia de la religión puede entenderse como una evolución ascendente, sino que también hay un elemento de lo eternamente igual que surge de las propensiones naturales del hombre. Muchas de sus aseveraciones sobre la religión no tendrían sentido sin esta suposición; ¿de qué otro modo se podrían establecer reglas generales para ascetismo y éxtasis, carisma y redención?

Weber, quien antes había rechazado tan enérgicamente la teoría de los grados de desarrollo en la historia de la economía nacional, tampoco cree en un desarrollo ascendente en la religión; sí reconoce ciertos desarrollos típicos, casi regulares. Pero no se trata tanto de un avance hacia la espiritualización sino más bien del despliegue de una *tensión* basada en la naturaleza humana. En el *Interludio* escribe—y como tantas veces su argumentación se entiende apenas tras omitir partes del texto—que en una mayoría de los casos «especialmente importantes del desarrollo histórico […] las religiones proféticas y de redentores» viven «en constante relación de tensión con el mundo y sus órdenes». Y

esto tanto más «cuanto más fueron religiones de la redención en sentido estricto». Porque la aspiración racionalizada a recursos de redención ha llevado por un lado a la acumulación de bienes terrenales, pero por el otro ha incrementado el desprecio hacia éstos, y por lo tanto empujado las esferas religiosas y terrenales a un ambiente de tensiones, «las cuales quedaron ocultas para la naturalidad original de las relaciones con el mundo exterior» (I/19, 485). Y una tensión similar producían las religiones de redención también en relación con el amor. «La ética fraternal de las religiones de redención», según Weber, se encontraba «en una relación de profunda tensión frente al poder más importante de la vida: el amor carnal. Y también en este caso una tensión tanto más intensa cuanto más sublimada esté la sexualidad, por un lado, y más radical y consecuente sea la ética de redención de la fraternidad, por el otro. La relación original también aquí era muy íntima» (I/19, 502).

No se pueden separar por completo el amor «fraternal» y el carnal, porque en la naturaleza humana uno está ligado al otro. Las religiones de redención nunca pueden elevarse por completo a alturas sublimes sin su peso terrenal. «Las relaciones entre religiosidad y sexualidad, en parte conscientes, en parte inconscientes, a veces directas, otras indirectas, son siempre extraordinariamente íntimas», subraya Weber en *Economía y sociedad* (*WuG* I 464; *EyS* 469); que quede claro: «*son*», no «*fueron*» en los viejos tiempos, en las «religiones naturales» de los primitivos o en las orgías dedicadas a Baal del antiguo Israel. Con los altos vuelos del amor espiritual que todo lo abarca, también se vuelve más impetuosa la necesidad erótica, porque el hombre no consiste únicamente de espíritu. A más tardar a partir de 1910 ya no existe para Weber una redención absoluta del mundo sensible; incluso es dudoso que semejante tipo de redención

realmente sea deseable. En ese entonces él no se acerca al tema «redención» sólo a través de la teología, sino también de la experiencia de vida y de amor; y se reconoce que ambos se inspiran recíprocamente y que la experiencia sensual lo aleja de una idea de redención por entero trascendental.

En el camino de la naturalización del amor sensual

El rasgo principal de la experiencia propia de Weber en todos los años desde su colapso hasta 1911-1912 sigue siendo la sensación de inestabilidad psíquico-nerviosa, la cual nace de las repetidas «catástrofes» nocturnas, con el consiguiente insomnio, irritabilidad depresiva e incapacidad para el trabajo. Quien sólo ve su lista de publicaciones puede considerar el fin de su tiempo de sufrimiento a más tardar en 1904. Pero en realidad no es así. Y también la pregunta de cuál camino lo acercó a la curación queda sin respuesta por largos años. Temporalmente ha de haber buscado un alivio a su existencia en un camino puramente «espiritual», tratando de considerar sus molestias físicas como insignificantes y construyendo su persona por completo en el plano intelectual; pero esto no le deparó un éxito permanente.

La carta de Weber a Else del 13 de septiembre de 1907 es esclarecedora; por un lado se encoleriza porque Otto Gross hace de la necesidad por la sexualidad una *norma*, lo que para él constituye entonces un juego de confusiones y un «naturalismo» del peor tipo. Aun así, se puede leer entre líneas que Weber considera posible que la satisfacción sexual realmente impulse la salud mental. Frente a Else asume entonces el papel del moralista heroico: ¿qué me importa mi salud mental cuando se trata de valores éticos? Pero una experiencia básica de Weber lo llevaba cada vez más a la conclusión de que el reino de la ética de convicción no es de

este mundo. En lo sucesivo incluso desarrolla la ambición de llevar al absurdo, desde un punto de vista pragmático, cualquier ética de las convicciones, y para hacerlo desde el interior de su condición de vida tenía que pensar no sólo en el rigor pacifista, sino también en el de la ética sexual.

En realidad, para Weber la salud mental no era una bagatela, sino un sueño anhelado con fervor, equiparable directamente con la redención. Por algo su lista de sueños de redención culmina con «dormir libre de sueños», lo que para él tenía mucho de satisfacción sexual. Aunque en los primeros años de casado pudo haber esperado encontrar esta satisfacción con Marianne, después de más de 10 años de matrimonio y cinco de enfermedad debió enterrar esta esperanza, sobre todo porque no era su estilo hacerse ilusiones. Para Marianne era lo mismo. El movimiento erótico, que anunciaba el derecho al amor sin consideraciones maritales, era tan estremecedor para los Weber porque les afectaba directamente de modo más doloroso que a muchas otras parejas. ¿Dónde se podía defender más el derecho natural a una sexualidad extramarital que donde era imposible vivir las necesidades sexuales en el matrimonio y la frustración sexual provocaba un sufrimiento atroz? Esta lógica era muy sencilla y flotaba entre los Weber, sin ser mencionada, cuando cavilaban sobre naturalismo, derecho natural y el derecho propio de lo hermoso. Esto debe de haber estado muy claro para Max y Marianne, aunque ninguno de los dos enunciara abiertamente estas simples consecuencias. Incluso aquellos médicos que en principio no consideraban importantes las relaciones sexuales para la salud tendían a la opinión de que los neurasténicos las necesitaban para sanar.

Cuando se trataba de Alfred y Else, Max Weber podía criticar molesto la trampa argumentativa que consistía en derivar un *derecho* de la pasión propia; si no se podía de otra

forma, mejor había que ceder al impulso y aceptar las consecuencias como destino, en vez de tratar de construir una legitimación (*L* 393). Alfred y Else también hubieran sido capaces de encontrar satisfacción sexual sin caer en el adulterio, pero para Max Weber eso ya no era posible; y al mismo tiempo también era evidente, desde hacía mucho, que para él no se trataba de un simple entretenimiento, sino de su existencia y de su fuerza creadora intelectual. Su carta de septiembre de 1907 muestra cuánto se resistía a reconocer un derecho natural de erotismo extramarital; pero esta vehemencia pone en evidencia cuánto lo atormentaba la cuestión.

En un manuscrito que data de alrededor de 1912 Weber da a entender que su lucha iracunda contra los juicios de valor en la ciencia no sólo se refería a un concepto como el de la productividad, en el que creía reconocer una valoración furtiva, sino también a la sexualidad y el matrimonio:

> De forma insoportable se muestra la consecuencia del intento de discutir conflictos de valor materiales exclusivamente con medios formales, al tratar problemas de sexualidad. Para poder lograr algo en este aspecto, es necesario […] llevar el problema a la esfera de lo formal-jurídico […] trivializar la creencia en el valor eterno y la consiguiente paradoja de la esperanza del amor infinito al nivel de una promesa contractual de duración, y finalmente resignificar la responsabilidad del amante y del amado por el alma del otro en un tipo de «responsabilidad jurídica por daños». No puede haber una crítica más demoledora del formalismo ético que semejantes trivialidades inevitables para él. [*B* 401.]

Como jurista y sociólogo Weber pudo haber argumentado algo muy distinto; precisamente porque el amor a menudo es tan efímero, el Estado y la sociedad requieren más el matrimonio como institución legal; el amor por sí solo no es una base estable para el matrimonio. Pero Weber no argumenta desde la necesidad del sistema social sino desde la experiencia de la magia del amor. Tampoco el amor crea un espacio libre de toda responsabilidad, pero esta responsabilidad se sustrae a la formalización, de la cual el método científico no puede prescindir.

Cuando Weber vive con fuerza la seducción del amor

extramarital, entiende el matrimonio—para muchas feministas producto del patriarcado—como una institución en favor de la esposa, que se mantiene en pie por la creciente influencia de las mujeres: «Un retorno a la libertad contractual en materia sexual es ahora más difícil que nunca.[6] La gran masa de las mujeres protestaría contra la libertad de competencia sexual en torno al hombre […] Los poderes éticos tradicionales, especialmente la Iglesia, se opondrían también a ello» (*WuG* I 529; *EyS* 552). El hecho de que la libre competencia sexual incrementaría «inmensamente las oportunidades económicas de las mujeres más atractivas contra las demás» lo fundamenta Weber remitiéndose al antiguo Egipto, aunque existían referencias mucho más cercanas. El ejemplo egipcio de libertad contractual del matrimonio lo extrae de la gran obra de Marianne sobre la historia jurídica de la mujer, donde narra, basándose en una novela de tiempos de Tolomeo, cómo una mujer fascinante, «en ropajes transparentes», baila ante el hijo de Ramsés, quien la pretende, y así le saca una concesión tras otra (*EM* 98). Pero Marianne describe la libertad contractual más bien como una oportunidad mayor para la mujer que para el hombre.

En 1909, durante un viaje en barco por el lago Maggiore, Max y Marianne Weber tuvieron un pleito tan fuerte sobre la moral sexual de Else que llevó a Marianne a las lágrimas. ¿Eran la tristeza por el rechazo en ese entonces todavía tajante de la sensualidad por parte del marido, y el amor a la sensual Else, la causa de las lágrimas de Marianne? En esa oportunidad el matrimonio llegó a un consenso, como luego escribió Marianne; pero Max inmediatamente planteó su reserva con respecto al consenso apenas logrado:

> Acordamos que el erotismo irresponsable de la alegría sensual es capaz de incrementar fuerzas vitales *valiosas*, pero él comparó el efecto con el de una grave enfermedad, como un tifus, la cual, una vez superada, también puede traer un crecimiento de la fuerza. Pero esta comparación nunca me

satisfizo […] Para mí era más evidente la comparación de la universalidad ética con la ley de la música, la cual, aunque no se pueda captar en fórmulas y ni definir, reina en toda composición.[7]

Debió agregar: «la cual el compositor creador nunca aplica de forma rígida ni esquemática, sino con fantasía y tocándola con muchas variaciones». La música se convierte para los Weber en la metáfora de la vida. Probablemente la filosofía de la vida de Max Weber no era tan oscura como la percibió Marianne entonces en el lago Maggiore, porque Weber ya sentía en ese tiempo que los «demonios» al fin lo estaban dejando en paz.

A pesar de que Marianne de vez en vez asumía el papel de rígida predicadora moralista cuando se trataba de temas sexuales, en verdad se sentía cada vez más insegura en su moral sexual. Ya hemos visto cómo la querida Else vivía ante sus ojos una despreocupación erótica y un descanso envidiablemente bueno. También Else tenía sus crisis; pero para Marianne esta amiga era el claro contraste con su propia existencia, el cual mostraba cómo la armonía con el propio cuerpo otorga una serenidad inquebrantable. Marianne escribió en su diario en noviembre de 1911: «estas preguntas de ética sexual en algún tiempo fueron tan candentes e importantes para mí; ya no lo son, tal vez porque ya se han procesado intelectualmente, tal vez también porque todo lo vivido con Else me ha robado la naturalidad del *ethos*».[8]

Cuando Alfred Weber aceptó el nombramiento en Heidelberg en 1908, también él—antes un manojo de nervios peor que su hermano mayor—se convirtió para Max y Marianne en el ejemplo viviente de una combinación de naturalismo científico, amor libre y salud mental. Al igual que Sombart y Michels, cultivaba la imagen de un hombre erótico y se declaraba abiertamente «amoral»,[9] aunque él también fuera un ratón de biblioteca, el cual—según Else—seguía el ejemplo del «afán de trabajo» de su hermano.[10] En 1912,

cuando su madre ya estaba enterada de su relación con Else, el hijo trató de hacerle entender (lo que Helene ya sabía hacía tiempo) con cuidado (¿o riendo en su interior?) que la vida, para él, incluía necesariamente la actividad sexual. «Yo sé que te parece doloroso, tú lo *debes* sentir doloroso, que la forma que ha tomado mi vida, la necesidad de introducir tanto como sea posible en un camino angosto y difícil a otro ser humano, me aleja aparentemente de ti.»[11] Pero Alfred, con su franqueza, era una de esas personas con las que ni Helene ni Marianne podían enojarse en serio, a pesar de que probablemente Marianne tenía una idea exagerada de su frivolidad.[12] Ya con antelación se alegraba de la mudanza de Alfred a Heidelberg, aunque presentía que los diferentes conceptos de vida de los hermanos estaban cargados de «mucho material inflamable» y cada discusión sobre esto sería muy fatigosa para los nervios.[13]

En temas de ética sexual Marianne era entonces menos rígida que Max,[14] y hubiera querido recuperar con Alfred la relación despreocupada de la juventud.[15] Trataba de tranquilizar a la madre: «No necesitas preocuparte sobre sus teorías naturalistas, etc.; a fin de cuentas, lo más importante es cómo *actúa*».[16] Y eso que Alfred no siempre le hace fácil ser «amable» hacia él. En una ocasión se enteró de que él explotó diciendo que «necesitaba personas libres de moralina», y que él no «era tan moralista como su cuñada». En 1908, en un viaje de ida y vuelta a Eisenach, donde asistieron juntos a una «asamblea de política social», Max y Alfred discutieron «siete horas en cada trayecto», no sólo sobre las preguntas de política social, sino—como escribe Marianne—«naturalmente sobre ética sexual, etc.». Según un comentario de Marianne a Helene, Alfred habría adquirido en Praga conceptos «raros» tanto sobre sexualidad como sobre las mujeres alemanas. Los

hermanos habían discutido «muy intensamente» al respecto, sin agarrarse de los pelos.[17] Por lo visto, en otras ocasiones eso había sido distinto al tratar ese tema. No sólo en la *Psicofísica* se pone de manifiesto cómo se dejaba influenciar entonces Max Weber por su hermano Alfred.

Un triángulo amoroso fallido: el segundo acto del drama de Else

Con todos esos antecedentes, ¡qué provocación cuando Alfred y Else se juntaron en 1910! Aquí se encontraban unidas dos personas, cada una de las cuales, por separado, ponía de cabeza la visión del mundo de los Weber. Y para agudizar el dramatismo, justo antes de esto Max se había enamorado de Else, para gran confusión y perplejidad de Marianne, cuya preocupación principal antes había sido convencer a su estricto marido de ser más condescendiente con la despreocupada Else. Por el «deseo de ver a Max y a Else más unidos», había tenido la «idea chistosa» de que Max fuera el padrino del pequeño «Peterle» de Else, cuyo padre era—como lo sabían los Weber—Otto Gross. «Y ocurrió que Else le preguntó y él lo aceptó, sin hacer bromas sobre mi loca idea.»[18] A partir de entonces Else era parte de la parentela en sentido ampliado y él hubiera podido tutearla sin ningún problema, después de haberla tratado como «Querida Señora Doctora» en su carta agresiva del 13 de septiembre de 1907 (aunque irónicamente, ya que ella le había escrito «Estimado Señor Profesor») (II/5, 393 n.). Pero incluso en 1910, en la única carta a esta mujer que se conserva, queda en «Else» y «usted» (II/6, 567 y ss.)

Mas al inicio de la nueva era de Max Weber, hasta donde sabemos, no se encuentra una experiencia amorosa, sino un auge intelectual, acompañado de una nueva sensación de

bienestar físico. Weber está en plena forma durante la asamblea general de la Asociación para la Política Social en Viena, a finales de septiembre de 1909. Mientras que en sus años jóvenes se consideraba un viejo oso, ahora actúa como representante de los «jóvenes» contra la vieja guardia de la sociedad. Con el mejor de los humores y con ingenio mordaz, junto con Alfred ataca el burocratismo de la escuela de Schmoller y lanza al mismo tiempo el primer ataque contra los juicios de valor en las ciencias sociales.

Muy a diferencia de su anterior crítica al «naturalismo» de Roscher y Knies, su lucha contra los juicios de valor no nace de un talante torturado sino de un excelente estado de ánimo. «La gran experiencia de las últimas semanas fue Max, una y otra vez Max», le escribe Marianne en octubre, llena de alegría, a Helene. «Era como se si se hubiera deshecho de sus cadenas y se extendiera cual titán hacia el cielo, maravilloso.»[19] La nueva creatividad de Weber tiene un efecto fenomenal sobre la mujer: «era como una corriente de espíritu acumulada, que no puede parar de correr y jalar»; al mismo tiempo, la preocupación de que tuviera que pagar su euforia con un colapso subsiguiente. Knapp, quien ya 15 años antes había considerado una revelación el estudio sobre los trabajadores agrícolas de Weber, le susurra a Marianne: «¡Qué hermoso se ve! ¡Nos regocijamos de su fuego, pero se va a consumir en él!» (*L* 419). Las líneas en sus anotaciones no las publica Marianne en la *Biografía:* «Pero no, no lo consumió en esos días, sino que alumbraba con mayor luz […] yo lo *amaba*, más dichosa que en mucho tiempo. Y la admiración de su genialidad y vigor le dio al amor una veneración que venció al deseo».[20] Sobre todo en este tiempo ve Marianne en Weber al genio, y muestra al mismo tiempo que con esta adoración al genio desplaza todo deseo sensual.

Efectivamente, el colapso no se produce; el círculo vicioso está roto. En esta ocasión la hiperactividad creativa no es seguida por insomnio; Weber duerme «casi sin ayuda». ¡«Casi»! «Era realmente *el milagro*, un verdadero éxtasis vital, de fuentes de energía, de esperanzas enterradas hace mucho tiempo», recuerda Marianne más tarde.

> Estos diez días en Viena se convirtieron en un tiempo verdaderamente grande, en una fiesta sin parangón del espíritu y del corazón […] La capacidad y la productividad se presentaban en todo su esplendor. Por primera vez desde su enfermedad (o sea desde hace 11 años) vivió por encima de todas las inhibiciones; contaba desde la mañana hasta tarde en la noche con la misma intensidad y vitalidad; podía *todo* en esos días […] su capacidad retórica brotó como una fuerza retenida por mucho tiempo, que casi aplasta a los demás conferencistas.

«El hecho de que toda su productividad intelectual estaba aún presente me mostraba su estado a una luz completamente nueva»;[21] entre líneas se percibe que Marianne había temido antes que el intelecto de su marido estuviera dañado irremediablemente. Se nota cómo Max Weber, a quien Marianne antes muchas veces no había considerado atractivo desde el punto de vista físico, ahora se vuelve atractivo intelectual y físicamente; ¿no ha de abrigar en secreto la esperanza de que con las inhibiciones intelectuales también se superarían las inhibiciones físicas en su matrimonio? Pero al parecer no se atreve a tomar la iniciativa sino que cree entender «que en estos días todas las demandas personales, incluso las más íntimas, debían suspenderse, y había que regalarle la libertad de olvidar a la compañera de juegos acostumbrada».[22] No es en la esposa en quien la nueva alegría de vivir de Max Weber encuentra una meta, un cuerpo.

Else propuso algún tiempo antes de la asamblea en Viena que Max Weber las acompañara a ella y a Edgar, después de Viena, a Ragusa; a Marianne ni la mencionó. Weber «tuvo ganas» de aceptar la invitación, aunque ante Marianne aparentara estar indeciso, «por más seductora que hubiera sido la invitación de la hermosa pecadora». Él sintió que se trataba de una propuesta erótica encubierta; eso se reconoce

en la atrevida pregunta con la que responde a Else: «¿Usted seguramente se refiere a Alfred?». Debe de haberse dado cuenta de que se estaba gestando algo entre ella y su hermano; pero tanto entonces como después ella vacilaba entre los dos. A la pregunta indiscreta de Max Weber se puso «toda roja y enojada» y aseguró que realmente se refería a *él*.[23] Así que Weber viajó a Viena con la conciencia de ser eróticamente atractivo para Else. No es necesario ser freudiano para ver una conexión con su euforia en Viena.

Else y Edgar Jaffé esperan a los Weber en Graz. El viaje en barco a Ragusa, el actual Dubrovnik, ya no es tema de conversación. En lugar de ello, Else pensó en otra cosa, menos irritante para Marianne: invita a ambos a acompañarlos a ella y a Edgar a la costa adriática. Ante Marianne, Max habla en forma despectiva de Else: «ya no ha de haber nada que arruinar en ella» (II/6, 285); pero la mujer tiene un «sentimiento secreto» de que su marido «en el fondo prefiere pasar el tiempo solo con la pareja, con Else»; este presentimiento la induce a «un ir y venir febril». Siente la «obligación» de dejar a Max solo con Else, pero desea seguir con ellos. En esta lucha kantiana entre deber y «deseo» se decide, con no muy buena conciencia, por lo último. Los dos matrimonios viajan juntos a Trieste y se hospedan una semana en Grignano, un balneario en el mar Adriático.

Max había «esperado firmemente» que allí podría estar al fin a solas con Else; pero ni Edgar ni Marianne piensan en partir. Max está furioso por esta «pegajosidad»; se enoja con Else, que no logra mandar simplemente a su marido a casa, pero desquita su enojo con Marianne. Entre tanto las dos mujeres se asocian y se ríen de sus maridos. Muy en contra de su costumbre, Max en Trieste varias veces se levanta muy temprano para estar a solas con Else, quien también está

afuera temprano, para Marianne una señal de que en su marido se ha dado un cambio radical. Para ella este cambio es a la vez encantador e inquietante. De sus recuerdos anota más tarde que Max, en el Adriático, habría encontrado «una imagen maravillosa»… ¿una imagen para qué? Primero anota que «en la relación entre hombre y mujer se entremezcla una gota de erotismo». Después encierra este pasaje entre paréntesis y corrige: «que la sexualidad permanezca inconsciente y controlada muestra la nobleza del carácter humano». Y luego la imagen de Max Weber, que podría servir de modelo para una pintura de Max Klinger:

> Hombre y mujer están en el alboreante valle de la vida y miran juntos a las estrellas eternas y ninguno se da cuenta de la desnudez del otro, ¿hasta que el gran sol del único amor sale sobre ellos? Él hablaba como un poeta y profeta inspirado por Dios para llenar el sentido de Else con nueva veneración hacia los viejos ideales.

Sólo que Else no participa bien a bien en esta escena solemne, sino que pregunta impertinente, «¿Entonces hay que regresar a la virtud?».[24] Ella tiene otras ideas en mente. Tras esto, Marianne regresa sola a Heidelberg mientras que Max continúa el viaje por tres días a Venecia, lo cual Marianne se lo permite a su marido, como le escribió a Helene, «con todo el dolor de mi corazón, por *Else*».[25]

El 10 de octubre de 1909: «revolución» en Venecia

En Venecia, la ciudad de las lunas de miel, la legendaria metrópolis del placer, Max y Else finalmente logran estar un par de horas a solas, aunque en dos días sería el viaje de regreso. En la ciudad de la laguna por lo visto se produce un acercamiento físico y la apertura del alma. En unos apuntes autobiográficos posteriores, aunque desgraciadamente muy esquemáticos, anota Else sobre este *intermezzo* veneciano: «Él aún no ve mi vida concluida, habla de la posibilidad y admisibilidad de “aventuras” ocasionales, pero, “sólo uno no

está permitido, mi hermano". Yo pienso: ¡Se dice fácil!»[26] Max Weber habla como una pareja de Else, que puede poner condiciones para la relación, y que al mismo tiempo está consciente de que existe algo entre Else y Alfred. A diferencia de Max, el hermano menor tiene experiencia sexual, y Else, quien con mucho trabajo se liberó de la servidumbre sexual del cirujano, no es una mujer de simple camaradería o que se da por servida con delicadas insinuaciones. Poco después Max Weber tiene que reconocer que entre Else y su hermano efectivamente se ha desarrollado una relación carnal; y percibe esto como profunda agresión y abuso de confianza, señal de que en Venecia tiene que haberse dado entre él y Else un acercamiento que para él tenía un sentido de compromiso.

Eduard Baumgarten escribe con conocimiento de las posteriores cartas de amor de Max Weber a Else: «En Venecia […] se dio en él una revolución, que en sus dimensiones se parece a la de Alberto Durero. "Pero lo importante que se llevó Durero de Venecia fue la convicción de que el arte está fuertemente anclado en la naturaleza; en verdad, así escribió después, el arte se encuentra en la naturaleza. Quien pueda arrancarlo de ahí, lo tiene"» (*B* 667). Elocuentemente reconoce que el «primer origen» del *Interludio* sobre erotismo y redención y sobre el amor fraternal y el amor carnal es esta experiencia veneciana del 10 de octubre de 1909.[27] «Naturaleza», en este contexto, es una clave para amor carnal; «que el arte está fuertemente anclado en la naturaleza» significa en concreto que la creatividad espiritual nace de la conciencia plena de los sentidos.

Martin Green y Nicolaus Sombart dedujeron de estas insinuaciones que en Venecia Else se convirtió en la «amante» de Weber. Baumgarten intentó frenar las especulaciones que él mismo desató; ambos habrían «hecho sólo un breve paseo

matutino en góndola». (Sea lo que fuere, a consecuencia de esto Weber perdió su tren, y su equipaje, ya documentado, viajó solo.)[28] «La conversación por su parte era confesión y consejo, ida y vuelta. Desde luego, la conversación ha de haber estado parcialmente impregnada de la gran belleza de Venecia.»[29] No, Baumgarten tenía que saberlo mejor; no cabe duda de que en Weber surgió un amor apasionado por Else, el cual ella alentaba, aunque no lo correspondiera. Marianne, quien hubiera querido engañarse, lo sintió muy claro, para su gran dolor. Y las dimensiones de la indignación de Weber sobre la relación de Alfred y Else serían inexplicables si Weber no hubiera visto en esto una suerte de traición por parte de Else.

¿Cómo habrá sido todo esto desde el punto de vista de Else? Debido a la larga y cercana amistad con Marianne seguramente estaba enterada de muchas intimidades del matrimonio de los Weber. No se requieren especulaciones psicológicas muy atrevidas para imaginar que las cosas, para una mujer como Else, se presentaban muy simples. Max Weber necesitaba satisfacción sexual para liberarse de su depresión; y ya no existía posibilidad alguna de que la encontrara en su matrimonio. Amor afectivo y amor carnal no siempre van juntos; a veces el ser humano sólo puede vivir en una relación de tres. Todo esto ha de haber sido lo más evidente del mundo para Else. Así como Marianne consideraba su «obligación» dejar a Max solo con Else, ésta ha de haber tenido la impresión de que Marianne le concedía absoluta libertad con Max, e incluso consideraba el contacto corporal como positivo para la curación de éste. Como no tenía la menor intención de separar a Max de Marianne, no existía razón alguna para tener remordimientos frente a ella. Por el otro lado, seguramente tampoco vio razón para tener cargos de conciencia frente a Max cuando inició una relación

con Alfred; porque en Max no encontraba la satisfacción sexual que necesitaba y exigía.

Al parecer Max cambia poco después frente a ella al lenguaje del amor *fraternal*, a lo que Else responde fríamente que la «fraternidad» es para ella un «país lejano» (II/6, 367). Esto no significa que el encuentro con Max no la hubiera afectado. En enero de 1910 le cuenta a Alfred Weber sobre una visita del hermano mayor que le había leído del «Réquiem» de Rilke; Max había sido «como la encarnación del amor divino, que dice: ve, hija mía, vive, sufre, alégrate; es con dolor que te dejo ir, pero sé que perteneces a tu Madre Tierra y a aquellos que son tus hermanos. Pero no olvides que siempre estoy aquí para ti, siempre cerca de ti, entre nosotros no se interpone destino alguno». Ya entonces parece que Else se convirtió en la imaginación de Max Weber, en la personificación de la Madre Tierra, pero en un papel en el que él mismo aún se siente muy por encima de la tierra. A Else, quien también siente el anhelo de algo superior, no le parece ridículo este amor celestial, en el que Otto Gross sólo hubiera visto represión y autoengaño, sino que incluso le añade a Alfred: «¡él tiene más amor verdadero para mí que tú! Sí. Porque tú amas en primer lugar a la vida, y a mí porque la amo contigo. Y él tiene tan poco» (II/6, 367). Así provocaba al hermano.

Pero a Max, a la larga, no le parecía suficiente ser la «encarnación del amor divino». En cambio debe de haberse atormentado por muchos años con la sensación de no haber sido lo suficientemente atrevido como para aprovechar la oportunidad de la suprema felicidad en Trieste y Venecia. El presentimiento de placer erótico que debe de haber sentido Weber en aquellos días de otoño seguramente fue aplastante tras las décadas de bloqueo de una fuerte disposición sexual en una dimensión que una persona «normal» difícilmente se

puede imaginar. Pues por la represión constante y tortuosa el erotismo se acrecienta hasta convertirse en un poder que todo lo domina: es la dialéctica que Weber describe en el *Interludio*.

Los celos

En una carta a Helene el 28 de noviembre de 1909 Marianne menciona, como de paso, que Else «ahora tiene una relación muy cercana con Max». Un mes después se vuelve más detallada sobre este punto y le escribe sobre Max a la madre: «Desde Viena está tan expansivo, se ha dado cuenta de que puede tolerar más los "gustos mundanos" de lo que él pensaba, incluso que puede *caminar* si tiene *ganas*. Es así que visitó a Else Jaffé varias veces allá arriba en su casa de la montaña». En una ocasión incluso se habría quedado hasta la medianoche. «Naturalmente tuvo que pagar la factura con Trienal», el somnífero que no es precisamente inofensivo. Como es obvio, trabajaba poco, según le parecía a ella, y se quedaba en cambio «en las mañanas mucho tiempo en la cama». Y luego la conclusión displicente: «pero debe uno concederle la vida mundana un poco más colorida, de tal forma que se debe dejar pasar todo».[30]

¿Realmente todo? En realidad Marianne estaba desesperada de que Else pudiera encantar a su marido de una forma en la que ella era incapaz de hacerlo. Ante sus ojos Max se convertía en un amante encantador, como no lo había conocido ni en su tiempo de novios… pero no para ella. En Trieste llegó con los brazos llenos de flores; para Marianne «cualquier ramo de colores», mientras que para Else «había seleccionado con mucha dedicación un ramito de rosas y guisantes de olor de un color violeta extraño que, según él, combinaba con el color de su vestido», y se presentaba ante

esta mujer «en una nueva gentileza del servicio caballeresco». Marianne se cuestionó: «¿Alguna vez me trajo flores en esta actitud a mí? Ay, él nunca tuvo la necesidad de "cortejarme"». Este pensamiento la «atravesaba […] por primera vez con un delicado dolor».[31]

Al año siguiente, cuando fue ofendida en su honor de mujer por un artículo aparecido en la prensa, Max se dedicó como fiera a ofrecerle «servicios caballerescos» a Marianne, de manera que hasta le pareció demasiado a su mujer; esto probablemente fue un intento de compensar ese tipo de escenas. Aún hoy se observa por los restos conservados de los diarios de Marianne—las páginas arrancadas y las muchas tachaduras y enmendaduras—cómo esta nueva situación la confundió por completo y le hizo sentir que perdía piso, sin duda tanto más porque justo entonces ella estaba sintiendo un nuevo enamoramiento por su esposo. Detalles en apariencia insignificantes la sacaban de quicio; por Else, Max rompía con viejas costumbres, se levantaba temprano y superó su pereza para caminar. Ya en Trieste la asaltó un «gran sentimiento de tristeza» ante la conciencia de que «¡Él la ama!» «No la ama sólo con el alma de la amistad, sino distinto […] [tacha: «más apasionado. La palabra erotismo u otra»] me parecería demasiado burda para su sensibilidad. Ellos eran tan hermosos, tan libres de deseo, tan desinteresados, y yo entendía tan bien que Else debía desatar en él nuevos y fuertes sentimientos (como yo misma los conocí por mucho tiempo)».[32] No se engaña sobre el hecho de que también ella misma sentía más que simple amistad por Else.

Es probable que lo hubiese tolerado mejor si la relación se hubiera restringido a un jugueteo sexual entre los dos, en la conciencia de que esto era benéfico para la salud mental del

marido. Pero lo que se presentaba ante sus ojos era un amor apasionado entre dos almas, y ella no se sentía en una posición ética desde la cual pudiera condenarlo. Al contrario, «éticamente sólo podía aprobarlo»… pero aún así no tolerarlo. Un año después, cuando la crisis había pasado, aceptó: «perdí entonces toda alegría en mí misma y encontré una terrible claridad de que en el jardín de mi alma crecía demasiada mala hierba debajo del trigo».[33] En resumen, unos celos muy comunes y el deseo de tener exclusividad sobre el propio marido. Porque entonces no se trataba de que Else, quien a su vez mantenía su propio matrimonio, pretendiera quitarle el marido. Lo que más inquietaba a Marianne era la sensación de que una naturaleza muy primitiva y nada espiritual se llevaba la victoria sobre sus ideales éticos:

> ¡Oh, terrible lucha interna que no podía dominar! Temblor, soledad, desprecio de mí misma… humillación de la propia alma por la vergüenza de no poder sentir distinto. Abandono de todos los buenos espíritus, de la razón y la libertad moral. No existe ningún estado más tormentoso y humillante. Tristeza por la causa objetiva […] pero una tristeza aún mayor y vergüenza por el sentimiento propio. Y de esta forma expuesta a él como a la fuerza de la naturaleza más elemental, que traspasa toda cultura como si fuese una delgada envoltura.[34]

Cuando posteriormente lee *Madame Bovary*—esta historia de un adulterio, que en su situación no es precisamente consoladora—, al final lo que más la afecta no es el suicidio de la mujer, sino la muerte del esposo engañado, aquel hombre desgraciado que tras la muerte de su esposa se entera de su infidelidad y que sucumbe a causa de este conocimiento, porque «*todo* lo que hacía para él la vida digna de vivirla, lo último, el recuerdo, está envenenado». El poeta pone terriblemente en claro que *ninguna* posesión está segura hasta el fin de los días; «si mi amado o mi novio me engaña hoy, todo lo que tuvimos alguna vez juntos, cualquier regalo del amor, en el recuerdo deja de ser oro y se convierte en basura».[35] Ella siente el peligro de que su propia vida se vea desvalorizada de esta forma. También cuando su marido muere, 10 años más tarde, Marianne sabía—por más que

algunas cosas le quedaran ocultas—que él encontró con Else una felicidad que ella misma no fue capaz de darle; esto explica la tristeza que la domina a partir de ahí en su vida, aunque superara por mucho en energía vital al esposo de Madame Bovary.

Cuando Marianne describe más tarde en *Las mujeres y el amor*, llena de compasión, el dolor de Minna Planer, la primera esposa de Richard Wagner, a la que éste le es infiel «en la cima de la vida», se percibe nuevamente el propio dolor. «Pero para el artista sensible estas escapatorias de la cotidianeidad marital iniciada demasiado temprano eran un destino inevitable […] Era de gran sensualidad, y su musa derivaba sus éxtasis creativos precisamente de la esfera del erotismo.» Justo en los años después de 1910 tuvo que admitir que con la naturaleza de Max Weber no pasaba algo muy distinto. Minna Planer, sin hijos y cada vez eróticamente más frustrada, «no reconoció, como después Cosima Wagner, que "es una gracia ser tocada por los rayos de un genio"»; ésa es la conclusión de Marianne.[36] No hay duda; ella misma, amenazada temporalmente por el destino de Minna Planer, quiere hacer las cosas mejor. De hecho, su política del recuerdo fue más efectiva que la de Cosima con la herencia de Richard Wagner; para la investigación weberiana Marianne es más imprescindible que la viuda de Wagner para la investigación sobre este compositor.

Else y no hay fin

Pero a principios de 1910 queda claro que la relación apasionada no se da entre Else y Max sino entre Else y Alfred. Para Marianne fue un alivio infinito; a diferencia de Max, no podía estar molesta con esta pareja amorosa ilegítima. El enredo amoroso entre Else y Alfred se convierte en un tema

permanente para Max y Marianne, que crea una renovada comunión entre los esposos, sobre todo porque los enamorados aportan constantemente nuevo material de conversación. Marianne le escribe en mayo de 1910 a Helene:

> Hasta ahora estamos ocupados por completo con estas cosas, que casi a diario […] presentan una nueva cara; espero que paulatinamente venga el tiempo en el que tengamos interés y fuerza para otras cosas. Esto ya lleva cuatro meses. En especial también para Max quisiera yo esperar pronto un *poco* de «distancia» interior, ya que con su temperamento siempre toma todo de manera muy intensa y queda completamente «poseído» por eso».[37]

Obviamente Marianne sabía que Max tenía sus razones particulares para obsesionarse con esta historia de amor. La esperanza de Marianne de tener pronto la mente despejada para otras cosas, si de verdad lo esperaba, no se cumplió en mucho tiempo. En agosto de 1911 Marianne, por lo general muy considerada hacia la amiga, le había hecho reproches a Else; Alfred se enfurece por esto y Else reacciona con un «grito» escrito. Cuando Max lee la carta regresa «el terrible sufrimiento del no ser comprendido en sus deseos y sentimientos»; «por días se involucra en esto». Es probable que lo atormente el pensamiento de que Else simplemente lo considera celoso, ¡y aún más la conciencia de que en principio tenía razón! «Con frecuencia, cuando su cara tiene una expresión tensa y triste, pensamos los dos al mismo tiempo lo mismo: Else», confiesa Marianne en su diario.[38] Pero es de dudar que ambos esposos piensen en Else en los mismos términos. Marianne descubre en sí misma que se le muere «el sentimiento del derecho a la crítica» frente a la conducta de Else y que acepta hechos consumados. «¡Los hechos deben ser una fuerza tan horrenda!» Teme que Else se sienta confirmada por su silencio. «Sólo por la necesidad de verdad» se anima «de vez en cuando» a hacerle reclamaciones a Else, pero «con la sensación de total impotencia ante estos sentimientos de un mundo totalmente desviado».[39]

Como es natural, también se incluye a la madre Helene en

este tema permanente de la comunicación marital; ¿cómo no iba a ser así? Su hijo mayor, con casi 50 años de edad, tiene una última oportunidad de ser el bien portado frente al hermano malo. En un principio la versión es que entre Alfred y Else hay una «amistad»; en octubre de 1910 le revela Marianne a la madre (quien probablemente ya sospechaba la verdad desde hace tiempo), que en realidad se trata de más que eso. Marianne asegura que los «viejos ideales»—ha de referirse a la santidad del matrimonio—siguen vigentes para Max y para ella, «aunque *realmente me han sido arrebatadas* la valentía y la alegría de proyectarlos».[40] En esa época se oían con frecuencia suspiros similares de Marianne.

El inicio del amor-odio de siete años

Por entonces es a veces de nuevo el Max frustrado quien pregona con estruendo los «viejos ideales» y se enoja cuando Else se burla de su «moralismo», mientras al mismo tiempo pelea contra los juicios de valor en la ciencia. En mayo de 1910, una vez más todo un marido formal, que «abraza mil veces» a su mujer, le escribe a Marianne sobre la Else pecadora, a quien denuesta al final como «rana tonta»:

> ¿Así que se quejó *otra vez* de nuestro «moralizar»? Que nos imagine *fuera* de H[eidel]b[erg] y se pregunte si *entonces* «funcionaría» la cosa (¡ *sin* divorcio NB!). Podemos «cubrir el asunto»—hablando en términos de Alfred—si se trata de un arrebato amoroso que se mantiene oculto, pero *nadie* aquí *puede*, lo quiera o no, encubrir un «cicisbeato» *permanente* e indigno para todos, en el que la pareja simultáneamente juega a la «mamá». ¿Pero nosotros no vamos […] a crear "dificultades" internas o externas? ¿Con qué derecho se cree esto la rana tonta? [II/6, 544-545.]

Con el *cicisbeo*, el amante de una mujer casada, hace referencia a una exquisita tradición renacentista italiana. La relación entre Alfred y Else, que duraría más de 48 años, hasta la muerte de Alfred, es más estable que muchos matrimonios; pero precisamente esta solidez que supera el arrebato es lo que escandaliza a Max. Es raro el comentario de que la pareja al mismo tiempo fungiera de madre; en este contexto habla

Max Weber de falta de dignidad. ¿Reconoce que Else es para Alfred una matriarca a la que el hermano se subordina lujuriosamente; una *dominatrix* a la que Max también anhela en secreto, una personificación del carisma erótico de la dominación? Al mismo tiempo le escribe Alfred a Else: «mi amada abadesa noble, siempre me perdonas mis pecados».[41]

Es de asombrarse con qué naturalidad se inmiscuye Max en la vida privada de Alfred, como si en asuntos de amor existiera todavía en la edad avanzada una responsabilidad del hermano mayor con el menor. Marianne ve en esta intromisión, también en relación con Else, una obligación, incluso una «misión», aunque sus esfuerzos están orientados a garantizarle a Else toda la libertad.[42] Querría que Else viviese separada de su marido, y seguramente le queda muy claro que Alfred le conviene más a esta mujer que Edgar. Pero sí preferiría que esta pareja se contentara con una amistad asexual. En marzo de 1909, durante un viaje en tren, mantiene de nueva cuenta una conversación con Alfred sobre «pureza sexual y similares». Alfred le sigue la corriente hasta cierto punto, sin burlarse de Marianne: «también él consideraría las relaciones sexuales irresponsables como *culpa*». Sólo que «no se debería imponer a otros la posición propia, basada en la "naturaleza" propia, si aquéllos tienen una "naturaleza" distinta» (II/6, 79). Alfred sabe que desarma a Marianne al hacer referencia a la «naturaleza». Max, en cambio, dotado de fuerte espíritu de contradicción, se enfurece cuando observa en otros la tendencia a legitimar sus acciones, que en realidad tienen un origen completamente emocional. Al mismo tiempo, es lo bastante honesto como para mostrar comprensión si alguien simplemente sigue una pasión que se ha convertido en su destino, sobre todo si se trata de una mujer como Else:

Lo que a mí *no* me gusta es que, si el *destino* lo vence a uno, uno se crea el «*derecho*» de actuar de una

u otra manera, en vez de limitarse a aceptar lo *humano*, precisamente como «destino», el cual uno debe resolver y a menudo, precisamente porque sólo se es humano, *no* se *puede* resolver. Por eso la necesidad de tener siempre la «*razón*»... cuando no es posible tenerla. Sólo este tener la «razón» es lo que no puedo tolerar; todo lo demás se debe «entender». [II/6, 575.]

De todos modos, Alfred y Else estaban dispuestos hasta cierto grado a discutir su relación amorosa con Max y Marianne Weber, en vez de prohibirles radicalmente toda intromisión, como se esperaría desde el punto de vista actual. Sin duda Alfred era consciente de que el hermano mayor, en el fondo, estaba celosos de él; pero también sabía que Max se hubiese ofendido a muerte y hubiera cortado cualquier relación si le hubiera recordado la fábula del zorro y las uvas.[43] Hay que considerar que Alfred y Else necesitaban que Max y Marianne los encubrieran frente al profesorado de Heidelberg; una ruptura manifiesta hubiera afectado su posición en la sociedad incluso en esa ciudad liberal. Apenas mucho después, cuando había caído el Imperio, Edgar había muerto y Alfred y Else estaban en edad avanzada, pudieron darse el lujo de vivir juntos (para ser preciso, pared con pared) públicamente.

En mayo de 1910 Max Weber creía saber que Else, en general tan voluble en sus posturas, «ahora tiene, para un futuro previsible, una posición interna muy clara: se considera como la "mujer" de A[lfred]». Pero precisamente eso pronto ya no estaba tan claro. Max aparentaba ante Marianne que consideraba despreciable la variabilidad de los estados de ánimo de Else: «Su alma no tiene ni tenía antes las alas para poder volar sobre los intereses y ánimos más *próximos*». Else, en cambio se habría quejado con él: «la vida sería tan triste al hablar *conmigo*» (II/6, 493). En lo sucesivo, Alfred, Edgar y Else llegan a un acuerdo; el matrimonio se conserva en público, pero Else tiene la libertad para estar con el amado. Entonces Max Weber le escribe una carta enigmática, que parece una despedida; a partir de ahí no se

conserva una sola carta de Weber a esta mujer durante siete años. En realidad esta carta del 20 de junio de 1910 no es menos conmovedora que aquella del 13 de septiembre de 1907; pero por sus palabras enigmáticas no parece haber sido tomada en cuenta hasta ahora. Ahí menciona al final:

> Y ahora, querida Else, cuando usted está muy cerca de la realización de sus deseos, permítame todavía un par de franquezas. Desde luego he tenido que desautorizar la ilusión de Marianne de que nosotros (o yo) *no* «podíamos» ciertas cosas. No, usted *siempre* podrá decir «¿acaso no me has ayudado tú mismo?». Y yo *jamás* seré tan cobarde de responder otra cosa que «sí», y esto *sin* que yo, como usted, me encuentre bajo la presión de la pasión… ¡y cuando usted ordene *da capo*! Pero mientras que a *usted* «humanamente» le puede estar permitido ver las cosas como está íntimamente *interesada* en verlas, esto *no* se aplica a mí. Usted sabe que el pobre diablo de E[dgar], a pesar de que, o más bien, justo porque yo no tengo ni debo tener ilusiones, encuentra «comprensión» conmigo, o llámelo «compasión».
>
> Naturalmente he sabido desde un principio que mi existencia aquí, y más aún mi injerencia en este asunto *ahora*, les será *muy* molesta a ustedes dos, o pronto a ustedes tres […] Esto es propio del asunto y no afecta mi humor […] Que esto luego en su mente se traduce en un «no saber entender» o algo similar (¡porque yo sí la «entiendo»!) lo sé desde noviembre del año pasado. Pero por mucho que lo «*entienda*» no me da gusto. Porque así como están las cosas, su alma busca una *razón* que le dé el «*derecho*» a aborrecerme; esto es un cuerpo extraño en su naturaleza generosa que ha ido creciendo paulatinamente. Al igual que usted siempre necesita un «derecho—se trata de un *derecho* formal *ficticio*, ¿no lo ve usted?—para poder hacer lo que simplemente unas fuerzas poderosas le reclaman irremediablemente. [II/6, 569-570.]

En su diálogo imaginario Else le sigue hablando de tú, mientras que él regresa al usted. Max Weber frecuentemente mantenía conversaciones con un interlocutor imaginario. Si Else le reprocha «¿No me ayudaste tú mismo?», significa probablemente «¿No contribuiste tú mismo entonces—en Trieste, en Venecia y después—a romper aquel tabú que sentía hasta entonces la familia Weber contra mi necesidad de amor carnal?». Con la «ilusión» ha de referirse a la idea de Marianne de que Max Weber no era capaz ni psíquica ni físicamente de semejante fuga del matrimonio. Pero él deja entrever que siempre actuaría así, no por pasión propia, sino en cuanto Else lo ordene. ¿Qué tiene que reprocharle a Else? Probablemente ante todo la hipocresía de mantener en público su matrimonio con Edgar, en vez de aclarar las cosas.

Puede parecer curioso cómo Weber incluye en todo su doctrina de la ciencia y asume el papel del científico obligado a la objetividad, libre de ilusiones e intereses. La

«comprensión», término central de la ciencia de la historia, se convierte en la pelota del juego en la comunicación imaginaria: Else relaciona la comprensión con el perdón; Max, en cambio, la relaciona con una comprensión crítica. ¡Y encima el razonamiento sobre el derecho! «Fuerzas poderosas», ante las cuales el humano está indefenso, aún no establecen un derecho; Max Weber en este sentido no es un positivista del derecho. La fuente del derecho es ajena al poder. ¿Pero no sigue Else simplemente el derecho natural del amor? Tal vez Max está convencido desde entonces de que, por naturaleza, Else en realidad le pertenece a él, no a Alfred, y que precisamente por eso, para desplazar este destino, debe construir razones de derecho para despreciar a Max. Y es posible que no estuviese tan equivocado en esto. No sólo era incapaz de liberarse internamente de Else; también los pensamientos de Else seguían girando alrededor de él.

En marzo de 1911 Max Weber critica por última vez verbalmente a Else, pero ella rechaza su intromisión. Marianne anota en su diario: «Para Max, esta experiencia tiene un significado *particularmente fuerte;* ¡ha de ser la sensación de haber fracasado en algo de lo más hermoso y puro que él consideraba posible! Que ningún amor delicado alcanzaba para hacer aceptable su liderazgo a E[lse] y A[lfred]».[44] Aún en 1919 Max recordaba la «mirada terriblemente enojada» que Else le lanzó de despedida.[45]

Por algún tiempo Max Weber creía que Else, a la larga, sucumbiría en la relación de tres. En julio de 1911 le escribe a Michels que aquélla se encontraba al borde del «colapso psíquico nervioso». «Sentimientos de culpa, miedo al futuro, responsabilidad por mi hermano locamente apasionado, responsabilidad por el "buen nombre" del marido, de los hijos, todo junto» (II/7-1, 254). Entonces Else vivía separada

de Edgar, pero tenía que temer que el hombre se divorciaría de ella y que le asignarían a él la custodia de los niños. Max Weber estaba lleno de desprecio por la manera en que Edgar se aferraba a una ilusión: «Él le concedería mil amantes *mientras aparentase* ser su mujer y *viviese* con él […] Ella […] está tan alterada por su conducta que el médico ha declarado que está *gravemente* enferma» (II/7-1, 260).

Los niños eran para Else una razón para quedarse con Edgar y no divorciarse. Pero parece que también le importaba conservar un refugio para retirarse ante Alfred. Aun después de la muerte de Edgar, nunca compartió una vivienda con este hombre, quien se había acostumbrado a su estilo caótico de soltero. Alfred sentía que la necesidad de Else hacia él no era tan apremiante como la de él hacia ella, y tenía siempre un «miedo terrible de que de alguna manera seríamos separados».[46] A veces se sentía presionado en esa relación; en una ocasión le exigió a Else que ella debía amarlo también si no hacía ni decía nada, y percibir «así su valía».[47] Ya en los primeros tiempos de su amor se percibe una tensión llena de miedo cuando Alfred escribe: «ven, ven, seamos fuertes; constantemente siento que es algo *muy* grande lo que nos es regalado, nos es impuesto. Oh, no queramos ser demasiado pequeños ni débiles para eso ¡no!».[48]

En los inicios de su amor Alfred le envía a Else la *Lucinde* de Friedrich Schlegel, esa confesión novelada a favor del amor libre de dudosa fama en su tiempo. Else le escribe: «Me mandaste la Lucinde para que sepa lo que es elamor; ¡no soy más tonta que la Lucinde! ¡Pero ustedes los hombres!».[49] Seguramente con esta expresión no sólo se refería a Alfred, sino también a Max. Esto no significa que para ella las mujeres fueran mejores personas. En 1911 observó en una ocasión, fascinada, cómo un pavo real desplegaba ante una

hembra una «maravillosa cola», «la cual temblaba de un lado a otro, hasta que el aire reverberaba con su excitación». Ella distinguía en esto la expresión del «éxtasis productivo»; ¿percibió también la incipiente ola de creatividad de Max Weber como una magia multicolor que debía excitar a la mujer? Porque el pavo real, que parecía desplegar su éxtasis, siempre buscaba el aprecio de la hembra. Pero la hembra, «naturalmente toda *matter of fact*, pronto se volteó aburrida y se puso a comer […] Así, pensé, puede ser la mujer».[50] Y así también podía ser ella misma; no es de sorprender que Alfred no se sintiera seguro de ella. Más adelante escribiría Else que no sólo la «postura defensiva contra Edgar» sino también el «temeroso y violento deseo de posesión de Alfred» le habrían provocado «tensiones». Por eso en 1914 siente «alivio cuando la guerra distrae un poco la intensidad de Alfred».[51]

Entre Max y Else comienza en 1910 una era de amor-odio que dura siete años. Era una situación que para Weber—como después le confesó a Else—tenía en sí un atractivo propio, aunque en aquel tiempo intentara convencerse, igual que ella, de que sólo sentía odio. En la primavera de 1919 le aseguraba a su amada: «siete años de rechazo no lograron sacarte de mi vida o restarte importancia, porque—para decir verdad, si […] hubieras pronunciado *una* sola palabra amorosa—"ven, sé bueno"—no hubiera habido freno ni dominio».[52] Pero también Else tenía su orgullo y su enojo justificado contra Max; no le volvió a abrir los brazos tan pronto, sino que acaso hizo ciertas concesiones a su testarudez, las cuales la irritaban aún más. Sí, Max tenía razón al decir que ella tenía consideraciones con su propia comodidad anímica y con los sentimientos de Alfred; entonces Marianne pensaba que su marido y Else al fin habían hecho las paces. No, corrige Max a su mujer, «tanto así *no* es». En la conducta de Else y Alfred hacia él percibía

«fealdades» (II/7-1, 145); ya no quería otorgarle a Else el derecho superior de la belleza.

A partir de entonces Max Weber evadió también cualquier encuentro privado con Alfred (II/7-1, 444). En ocasiones se daban asimismo situaciones en que su enojo se concentraba por entero en Alfred o en Edgar y que sentía lástima por Else. «La relación entre los hermanos es cada vez más complicada», se lamentaba Marianne a finales de 1911. «Max no tolera que el abismo de la falta de sinceridad y del rechazo interno se disimule con conversaciones sobre temas banales.» A veces Alfred intenta esto. «Pero estos intentos sólo acentúan en Max la amargura por lo sucedido.»[53] En principio, como muy tarde a partir de 1912, por su relación amorosa con Mina Tobler, Max Weber debió de haber entendido que él mismo se encontraba en una situación expuesta, y no sobre un pedestal moral desde el cual podía hacer reclamos a Alfred y a Else; pero entre tanto ya amaba demasiado su odio.

Cuando Else y Edgar eran esperados de paso en Ascona, donde Max asesoraba a la buena amiga de Else, Frieda Gross, en su lucha por su hijo, Max quiso viajar dos días al lago Orta para evitar un encuentro (II/8, 186). Pero los Jaffé finalmente tomaron otra ruta. En la primavera de 1914 se repitió la situación en Ascona; en esta ocasión Else realmente vino, «después de que estuvieron von Jaffé y la amante de éste […] en Nápoles»—los romances de Edgar relajaban entre tanto la convivencia marital—; Max se oculta en su habitación hasta la partida de Else y le pide a Frieda que niegue su presencia. Obsesionado aún por legitimar su propia conducta con valores nobles, frente a Marianne se muestra ofendido por la «falta de caballerosidad fea y cobarde» de Alfred y Else hacia él (II/8, 594, 597). La pareja no disimula que interpreta el enojo de Max Weber de forma muy distinta; semejantes

comentarios llegaban a sus oídos e incrementaban su rabia.

«Ver a *Else*... eso no lo *podía* permitir», le escribe a Marianne. «Eso no está bien. Razones básicas de caballerosidad la obligaban desde hace años a venir a verme y a decir "¿es (o *fue*) así?" Debido a que no lo hizo por "la comodidad de su alma", que disfrute ahora de esa comodidad. No volveré a molestarla con esto, pero tampoco a respetarla» (II/8, 608). No sólo le gusta pretender ser el caballero, sino que también espera de la mujer una «conducta caballerosa». Una vez más lo enfurece que Else evite el conflicto con el amante y simplemente desee disfrutar, que busque la «comodidad» de su alma. De sus posteriores cartas a Else sabemos que él en realidad anhelaba lo mismo. Como le confesó en mayo de 1914 a Frieda Gross, siempre supo en el fondo de su corazón que Else, como «mujer erótica» no podía hacer otra cosa que comportarse según su «naturaleza», interpretar sus declaraciones de amor como invitaciones sexuales, y apartarse decepcionada de él para orientarse hacia su hermano arrojado cuando no logró avanzar con él, Max.[54] El que así escribe ya es el Weber del *Interludio*, a quien intriga la cercanía llena de tensión entre amor fraternal y sexual. A partir de sus reflexiones teóricas, a estas alturas ya debía tener motivos para la reconciliación con Else.

Sus cartas posteriores a «la amada soberana» muestran la poca seriedad que debe atribuirse a los comentarios peyorativos sobre Else en esos tiempos. Él sabe que nunca podrá poseerla; pero ella lo posee a él. Incluso encuentra natural que ella nunca pudiera decirle «Soy tuya», pero: «nuevamente: "tú eres *mío*, eso lo puedes decir *tú* en cualquier sentido a *mí* y *de* mí, adorada soberana […] Porque sé, de años oscuros, que tú y sólo tú tienes el poder de condenarme a deshonra y sufrimiento, *cuando* tú quieres […]

Por esto, aunque no fueras tan infinitamente superior a mí en todo, yo estaría a tu merced […] Créeme, yo *sé* que todo esto que me empujó a la oscuridad proviene de lo mejor de ti, que me es sagrado, del sentimiento de responsabilidad y caballerosidad de tu amor, tú, hermosa hija de los dioses».[55] Una confesión al estilo de un aria de Wagner. Ahora le parece a Weber grande en ella, incluso «caballeroso», que entonces, entre 1909 y 1910, no participara en el «amor fraternal» y no alimentara el autoengaño de Weber. No sólo en el amor, sino también en la honestidad y el conocimiento de sí misma, ella era «infinitamente superior» a él; eso es seguramente lo que él quería decir.

¿Y Else? Para ella ese periodo, que a Max en retrospectiva le parecieron «siete años de rechazo», fue «el tiempo de distanciamiento en el que con frecuencia realmente lo odié, odié, pero sabía que en un mundo sin Max Weber no quiero amar». Y precisamente esto fue lo que tuvo que hacer cuando escribió estas líneas, tres semanas después de la muerte de Weber, y con esto le confesó a Alfred que en un rincón muy profundo de su alma siempre había amado a su hermano más que a él mismo (o así lo creía al menos en su duelo).[56] Ahora era el recuerdo compartido de Max el que la unía de manera muy estrecha a Alfred, mientras que éste quería salir de la sombra de su hermano. Ya antes, nueve días después de la muerte de Max Weber, Else cavilaba en una carta a Alfred sobre

> si mi peor injusticia hacia ti no fue entonces, hace 10 años, cuando te apoyé y presioné tanto en tu rechazo contra Max. De haber encontrado entonces el camino correcto, para hacerle justicia también *enteramente* a él, ¿quién sabe si no nos hubiéramos ahorrado todos mucha amargura? Y a ti ese sentimiento desgarrado, que yo siento igual, ese deseo de poder llorar al muerto de forma pura, cosa que no puedes hacer ahora.[57]

El sueño de Else por lo visto era un triángulo amoroso con ambos hermanos, en el que se mezclaran sin presiones el amor espiritual y el carnal y en el cual la superioridad

intelectual de uno se complementara con la sexual del otro: el sueño que Thomas Mann modeló en *Vertauschte Köpfe [Cabezas intercambiadas]*. Creía percibir que también Alfred sufría por la relación perturbada entre los hermanos y que el odio fraternal opacaba su carácter humano.

Música y amor; liberación de los demonios

Es sorprendente; Max Weber parece tolerar bastante bien la enemistad con Else en 1910. Hasta donde se puede apreciar, las recaídas en las depresiones se acaban desde el otoño de 1909, aunque tras la euforia de las semanas en Viena y en el mar Adriático siga un tiempo de decepción y enojo.[58] Pero el enojo no se intensifica al grado de caer en desesperación. Weber, ya avanzado en su quinta década de vida, debe de haber tenido la grandiosa experiencia de que, tras haber perdido toda esperanza, el mundo de los placeres sensuales no le estaba negado, y que su propia naturaleza no estaba arruinada sin posibilidad de recuperación. A partir de entonces está como transformado; parece que ya no vive su sexualidad como una fuerza totalmente ajena al anhelo del espíritu. Se puede imaginar cómo la experimentada Else lo anima a no constreñir tanto su fantasía, aunque esta nueva sensación de vida aún era insegura.

Su sensualidad vuelta más atrevida busca una nueva meta; su amistad con la pianista Mina Tobler, quien fue introducida al círculo de Weber por Emil Lask el 13 de junio de 1909, adquiere en el verano de 1912 un carácter íntimo. En abril de 1919, cuando termina su relación con Mina, a Else le da la impresión de que Mina, para él, sólo fue un sustituto de ella misma, así como Isolde Weisshand lo fue para la Isolda real en el caso del Tristán de Godofredo de Estrasburgo.[59] En cierta medida probablemente así lo sintió él mismo; también

la idea del enojo de Else tenía algo excitante, que lo unía a ésta. Lepsius cree reconocer que la experiencia amorosa con Mina, por más fascinante que hubiese sido para Weber, no implicaba para él un «compromiso existencial». «La fuerza amorosa espontánea de Mina Tobler no logró sacarlo de su forma de vida».[60] Mina, quien nunca logró conservar de modo estable a un hombre que amara, y que probablemente tampoco quiso hacerlo, no era el tipo de mujer que dominara y absorbiera a Weber. Pero precisamente la ligereza de este amor libre de compromiso, sin la carga de los pleitos con Alfred y Edgar, debe de haberle generado un placer despreocupado como no lo había conocido hasta entonces.

¿Y Marianne? Según sabemos la esposa esta vez no sufrió ninguna crisis, aunque es poco probable que no se enterara de que entre Max y Mina se estaba desarrollando más que una simple amistad. Pero, a diferencia de Else, «Tobelchen»—como llamaban a Mina en la casa de los Weber—no era dominadora, sino una discípula y mujer-niña,[61] aunque en 1912 ya tenía 32 años y en la prensa se la alababa, si no como gran artista, sí como «acompañante genial»;[62] probablemente ése también era su papel con Max Weber. Marianne debe de haber sentido que esta mujer no era ningún peligro para su matrimonio, que incluso deparaba relajación, y su instinto de mujer no se equivocaba. Sólo Bertha, el ama de llaves mojigata y caprichosa de los Weber, quien se enteraba de todo, trataba a Mina con tal grosería que Weber amenazó al «alma de la casa» con despedirla si seguía comportándose tan «tontamente» y no trataba en el futuro a su amiga «con amabilidad ejemplar» (II/7-2, 665; II/8, 224-225).

Inicialmente Marianne parece estar un poco irritada por Mina. Tal es el caso cuando ésta con su entonces amante, el filósofo Emil Lask, a quien también apreciaba Marianne, se

entretiene en juegos de palabras que desembocan en que «cama y relación casi siempre van juntos», y que «Tobelchen» incluso se siente «orgullosa» de esa alusión.[63] Sin embargo, el 21 de enero de 1911 Marianne escribe en su diario que Mina Tobler «por primera vez se había acercado mucho» cuando Mina reconoció que el amor de Lask por ella se había «apagado» y desahogó su dolor con Marianne. Ésta se sintió «profundamente *conmovida* al percibir como centro de su ser el profundo anhelo de un amor superior, la realización de su destino de mujer, y no poder ayudarla. El significado del erotismo volvió a ser tan enorme que también a mí me pareció vacua cualquier otra posesión». ¡Una vez más Marianne se siente conmovida por el movimiento erótico a su alrededor!

Mina Tobler.

La Mina abandonada es un caso distinto que la Else aventajada, quien despacha ella misma a sus hombres. Para Mina, Tristán se convirtió en el símbolo de la «tragedia de lo

finito que es el amor»; aparentemente fue esta ópera de Wagner la que les dio el marco a Mina y a Max, en el verano de 1912, para legitimar su propio amor y elevarlo a rangos mitológicos. El 13 de agosto de 1912 Max, Marianne y Mina asistieron juntos en Múnich a una función de *Tristán e Isolda*. Como Marianne le menciona antes a Helene, Mina esperaba ya desde hacía un año «con enorme ilusión» esta función; «ella nos presentó la música del *Tristán*». Ya a inicios de 1911 anota Marianne sobre la pianista que, «paralela a su vida real, siempre lleva una vida en sus sueños».

El desencantador y el «hechicero»: Max Weber y Richard Wagner

Según Marianne, al día siguiente de la función los tres estaban aún «completamente impresionados por el *Tristán*... es posiblemente la mayor y más intensa transfiguración de lo "terrenal" = *erótico* que puede haber […] una bebida embriagante. La señorita Tobler, quien creo que ya lo escuchó por decimosegunda vez y conoce cada nota y cada palabra, estaba tan emocionada que se podía temer que ella misma moriría la muerte de amor de Isolda». Esto aunque acababa de ver la puesta en escena del *Parsifal* en Bayreuth con mirada más bien crítica.[64] El «festival sagrado» del Wagner anciano, que transfigura místicamente la renuncia al amor sensual, no concuerda en ese entonces con el ánimo de Mina y Max. Ni ellos ni Marianne «se sumergieron un instante en la devoción de un acto litúrgico» (*L* 509). Al ver al casto Parsifal, Weber repite, en una malinterpretación consciente de Wagner, el trivial naturalismo sexual del botánico Klebs: «si uno nace eunuco, no es un milagro que no le pase nada» (*WzG* 246). Al mismo tiempo anuncia a Gundolf y a Honigsheim que pensaba escribir algo contra el «panerotismo de Wagner»

(cosa que nunca hizo) (*WzG* 247).

El pomposo culto a Wagner en el círculo de Heidelberg en torno al historiador del arte Henry Thode, emparentado con Wagner, es para Weber un emético intelectual. Cuando dos milenios después del «misterio de Belén» los cielos nuevamente se apiadan de la desventurada humanidad y la paloma blanca del Espíritu Santo vuelve a descender a la tierra oscura, nace el «misterio de Bayreuth»; así comienza Thode su curso sobre Wagner (*WzG* 246). Weber admite que tiene una «relación muy dividida» con Wagner, el «gran hechicero» (II/7-2, 638). ¡No es de sorprenderse! Tristán y Parsifal: descubre en Wagner—al igual que en sí mismo—una profunda escisión ante el erotismo. Su amorodio hacia Wagner guarda correspondencia con su amor-odio a la naturaleza y al erotismo… y a sí mismo.

La relación de Weber con Wagner no parece haber sido científica, aunque le hubiera encantado derramar su flujo de ideas sobre la humanidad con la misma simultaneidad con que lo hacía Wagner con su gigantesca orquesta (*B* 482-483).[65] En su *Sociología de la música* no aparece Wagner. Sobre este punto se dio en 1969 una fuerte discusión entre el japonés Hideharu Ando y Else Jaffé (de 95 años): «no, no», protestaba Else ante el investigador japonés, quien también quería entender *este* lado de Weber «en términos muy científicos»; «eso no lo llamaría científico, sabe usted».[66] De hecho, eso lo sabía ella mejor, al igual que Mina Tobler. En efecto, estos valores que se presentaban en las óperas wagnerianas eran también los valores que Weber excluyó de sus análisis científicos: amor, honor, nobleza de sentimientos, redención, disposición a la muerte […] y agregado a esto la tensión mantenida hasta el infinito, la disonancia no resuelta.

En el principio el *Tristán;* no, esa idea sería demasiado

romántica. Ya meses antes, el 1 de junio de 1912, Mina le escribe con cuatro signos de admiración a su madre: «¡¡¡¡yo me conformo también, como hasta ahora, con los maridos de otras mujeres!!!!».[67] Pero Marianne no le cree su filosofía de vida de soltera; según ella, Mina esconde su anhelo por el matrimonio «tras la teoría de que es demasiado *buena* para *casarse*». «Así quedan muchas cosas sin redimir en ella.» «Es horrible que no haya ningún hombre para ella; ¡está hecha para amar y hacer feliz y todos la quieren!»[68]

En esa época Marianne es incapaz de resistirse enérgicamente contra la fuerza natural del amor, y por eso no puede tomarle a mal a su marido cuando después de tantos años de sufrimiento le da rienda suelta a su necesidad de amor. Tras la experiencia de *Tristán* ella misma se siente «excitada de los nervios», hasta anímicamente confusa, al grado de que no le es posible un disfrute artístico.[69] Sorprendentemente fue más capaz de hacerlo en 1911 en París, al ver el erotismo sádico de la *Salomé;* esto fue para ella «¡un agitar de todos los sentidos a una embriaguez más artística que sensual! ¡El deseo sin pena, desnudo y más elemental! […] Salomé era […] un poco vulgar, pero aun así su deseo satisfecho era como el grito de los animales en la selva […] ¡¡y en contraste con esto el profeta!!»[70] Entonces a Marianne el deseo, cuando es por completo natural-animal, no le parece ni perverso ni ofensivo. Es notorio cuán poco se puede comparar la Marianne profundamente resignada de 1950, que hoy sobrevive en el recuerdo como una caricatura de la mojigatería, con la Marianne de ese tiempo antes de la guerra. El escenario de *Salomé* se percibe en el trasfondo del *Interludio:* la confrontación creciente hasta la tensión mortal entre el barítono del profeta y la voz de soprano de esa mujer erótica cuyo deseo de amor ante el ascetismo inexorable degenera en deseo de matar. Max Weber vuelve a ver la

Salomé en Berlín: «El público abandonó el lugar, destrozado y *en silencio*, como si hubiera sido sorprendido *in fraganti*. Seis personas y yo aplaudimos» (II/7-1, 60).

Marianne observa sorprendida cómo en los días después de la función de *Tristán* en Múnich desaparece la acostumbrada pereza para caminar del marido, como en el tiempo de su primer amor con Else: «Camina como un perro de cacería y mira y no se da abasto […] Tobelchen naturalmente "está loca" por él». Max y Marianne hablan «casi siempre de ella y de sus diferentes aventuras»; Mina desplaza el tema permanente que hasta entonces había sido *Else* y le concede así un alivio anímico a Marianne. Aunque Mina, por su «brío anímico», le recuerda a Else, no es «tan rica y expresiva como aquélla». De manera aparentemente muy franca habla de la nueva relación de su marido: «Me *alegro* de que Max haya encontrado en ella otra vez una amistad refrescante»;[71] con «otra vez» se refiere a la ruptura con Else. Pero cuando escribe a finales del año que Mina parece estar «nuevamente en un estado más tranquilo (*chi lo sa?*)» hacia Max, y que eso «hace la convivencia otra vez más natural»,[72] es posible reconocer que la relación de Marianne hacia Mina—¿a quién le sorprende?—en algún momento fue algo tensa.

Cotidianización y regulación del erotismo

«Tobelchen» al menos logra y exige, con el consentimiento de Marianne, el estatus de manceba «legítima», y queda claro que no pretende ser más que la segunda. El sábado se establece como el día de «Tobelchen». En *Economía y sociedad* Weber se refiere al «hecho muy comentado […] de que a veces la relación de matrimonio con la esposa principal se da sin forma, mientras que aquella con las concubinas se da en formas fijas» (*WuG* I 514). En este tiempo siente

probablemente la mayor euforia laboral de su vida. Marianne tiene que despachar a muchas visitas; de nuevo se muestra la «poca compatibilidad de "trabajo" y vida». «Pero Tobelchen recibe su parte regular, de la que no se resta nada; de eso se encarga ella con encantadora naturalidad.»[73] Temporalmente Marianne, siguiendo el ejemplo de Else, desarrolla su propia filosofía de la relación de tres. Mientras «Tobelchen» toca el piano, Max y Marianne están sentados, tomados de la mano, en el sofá.[74] Sobre un baile de los académicos Mina le escribe a su madre: «Escogí la mejor parte, estar recostada en el sofá con Max Weber de 7 a 10, mientras Marianne bailaba».[75]

Mientras que Else calla más tarde sobre sus amores con Max Weber, Mina lo difunde con orgullo: «Max Weber me amó». Tiene el sentimiento de un amor realizado y, tras la muerte de Weber, se percibe como su viuda. Cuando él entraba por la puerta—recuerda más tarde—era «como si entrara una montaña». A sus ojos Marianne es una «sabihonda»; está claro que Max necesita amor y lo obtiene de ella, Mina. Es lo más natural del mundo; no existe ningún problema moral.[76] «*Otra vez me fue bien*», escribe en febrero de 1914, subrayando con intención; «quiere decir que se dieron un par de convivencias adicionales»; ella presupone un turno fijo de sus encuentros. A veces Max «se ausenta por tiempo sorprendentemente largo, ¡pero luego cumple con mucho más de lo que una se promete en sueños! Semana a semana se ubica mejor en este mundo poco conocido para él y es conmovedoramente hermoso ver cómo se apodera de éste con toda la fuerza y profundidad de su ser».[77]

Mina puede sentirse como la redentora de un gran hombre, para quien el amor carnal hasta entonces había sido un mundo desconocido. En la lectura de *La ética protestante* percibe muy claro que, aunque el autor se haga

«completamente invisible», «todo lo que está escrito ahí está marcado por el ritmo del corazón de una gran personalidad».[78] En una ocasión Weber le lee el «Réquiem» de Rilke, que también le había leído a Else; después de esto los dos están «mucho tiempo» juntos bajo la «lámpara roja» de Mina,[79] no precisamente una iluminación adecuada para *leer* juntos. A diferencia de la vez anterior, en esta ocasión el «Réquiem» de Rilke no proyecta un aura de amor celestial abnegado en torno a Weber. Pero cuando Mina le muestra la ilustración de un bebé, ella tiene que admitir, «aunque no quiera, que él no se mostró digno de este privilegio, al comentar que todos los niños pequeños se veían iguales y que para él el ser humano apenas empezaba a los siete años. ¡Pero le dije sus verdades!».[80]

El gran entusiasmo con el que Max pelea en Ascona por los derechos de custodia de Frieda Gross-Schloffer sobre su hijo le parece sospechoso a Mina, y se pone celosa; ¿se habrá enamorado Max de esta mujer seductora, quien—cosa que Mina sabe—tiene tan pocos escrúpulos en el amor como ella misma? Max le cuenta en mayo de 1913 cómo se encontró en Ascona con una vieja conocida, seguidora del amor libre, quien en referencia a Freud planteó la «hermosa frase» que a Weber tuvo que recordarle a Otto Gross: «toda relación *no disfrutada* entre hombre y mujer es suciedad». Sobre la esposa de un profesor, que mantenía muchas «intensas» relaciones, pero sólo literarias, con hombres jóvenes, ella comentó: «¡ante este tipo de relaciones se podría espantar una marrana!». Esto confirmó la opinión de Weber de que los maniáticos del eros cultivaban su propio tipo de moralidad intolerante. A ello «contestó secamente que podía ser, pero que para él una marrana no era una autoridad».[81]

Para su cumpleaños 34, el 24 de junio de 1914, Weber le

regala a la pianista una edición del *Grüner Heinrich [Enrique verde]*,* en cuya portada escribió con notas musicales el motivo de la noche de san Juan de los *Maestros cantores de Nuremberg* de Wagner, el único tema amoroso de Wagner que no está cargado de tragedia, ¡y el 24 de junio es día de san Juan! Frente a Lili se entusiasma por la «escena de la noche de san Juan también humanamente *muy* hermosa (y el "impulso de san Juan")».[82] El «impulso de san Juan», ¡el nuevo deseo de amor a una edad avanzada! Ni el inicio de la guerra rompe esta relación. De nacionalidad suiza, Mina se cuenta entre los extranjeros neutrales. Pero se queda en Heidelberg; su corazón late por Alemania y se siente agredida por toda la campaña antigermana en el extranjero de la cual se entera a través de Suiza. Como oficial del hospital militar Weber le parece aún más atractivo que antes. «¡Deberían verlo en uniforme! […] Ya no quiere una volver a verlo de otra forma. Todas las personas en la calle voltean a verlo. Lo más hermoso son las botas, o más bien las polainas hasta la rodilla. La suntuosidad de su estatura sale a la luz.»[83] (En cambio el joven Hans Staudinger empieza a reír cuando ve a Weber en uniforme, y éste se enoja.)[84] Debido a que esta nueva grandeza masculina militar en el interior del país no se ve en peligro por la metralla, la mujer puede disfrutarla sin preocupación alguna.

Cuando el hermano de Mina muere, en junio de 1915, ella se desahoga con Weber. Y también esto hace «feliz» al hombre.[85] De penas por Emil Lask, quien cae en las mismas fechas, no hay mención alguna. En noviembre de 1915 Weber le regala el *Werther* de Goethe, con la dedicatoria extraída de la *Pandora* de Goethe: «Ay, dioses, ¡por qué todo es infinito, todo… finita sólo nuestra dicha!». ¿Quiere insinuar que tarde o temprano piensa terminar esta relación? Pero una

separación formal de Mina se da apenas en la cima de su nuevo amor con Else, el 15 de marzo de 1919. También ahí admira a Mina como mujer-niña, cuando recuerda «este maravilloso baño efervescente de belleza y amor que tú, niña incomparable, me preparas» como «algo nunca antes vivido».[86] Tampoco esta separación fue permanente.[87] Mina también hizo amistad con Else, pero pudo vivir con la certeza de haber sido para Weber, en cierto sentido, la primera.

El concepto de mundo y de vida de Weber, que ya había recibido un fuerte golpe por Else, termina de enredarse con Mina. Cuando el matrimonio de los Radbruch se rompe debido a la relación amorosa de Lina Radbruch con Emil Lask, ante el rigor moral del joven Karl Jaspers, Weber se niega a condenar moralmente a los amantes y a terminar su relación con Lask. Describe el erotismo como una fuerza natural que convierte incluso a una persona fina y buena en una «bestia», que no conoce ni honor ni hermandad ante quienes se interpongan frente a este impulso. La conducta de Lask era «casi un juego de niños comparada con otras cosas que he visto» (II/8, 239-240). Sabe que fue Lask quien le acercó a Mina y que su inestabilidad abrió el camino para la relación amorosa entre la mujer y el profesor 16 años mayor. ¿Cómo puede estar molesto con él? Ante el psiquiatra Jaspers sugiere que Lask es un «neurasténico sexual», y que como tal ya habría padecido bastante. Weber, quien seguramente se sentía como tal, tendía a justificar las desviaciones de la norma de conducta sexual en este tipo de padecimiento. Como hombre experimentado le explica a Jaspers que desgraciadamente el eros no era hermoso en su ser:

> *si* una relación erótica toma vuelo, entonces es su suerte, y no su mérito, si logra evitar hacerse brutal y «fea». Y repito, esto se dio en relaciones que creían fuertemente en su «validez infinita», entre personas finas, emotivas, llenas de vitalidad, que no eran inexpertas y que *no* fueron «obligadas» a actuar por la situación. Especialmente también […] en personas «puras», y aún más en aquellas que hacían una «teoría» acerca de todo […] Si *yo* personalmente siempre *hubiera* resistido o *resistiré* al deseo apasionado de una hermosa mujer, en *todas* las condiciones internas y externas […] sinceramente, eso *no* lo sé. [II/8, 242.]

Aunque estaba a punto de cumplir 50 años y era «15 a 18 años mayor que aquél» (en realidad sólo le llevaba 11 años a Lask), Jaspers no debía esperar demasiada «sabiduría» del anciano; «¡no tengo la sensación de que los años en sí hagan al hombre "más sabio"!». Éstas eran palabras sinceras ante el joven Jaspers, quien hubiera querido admirar a Weber como una roca inamovible de moralidad. Aunque en algún tiempo Weber había creído en una correlación entre el ascetismo y la mayor capacidad intelectual, en esta época percibe en sí mismo que la experiencia erótica va de la mano con una explosión de creatividad intelectual como nunca la había vivido antes.

En cierto sentido Mina se prestaba mejor como musa de Weber que la poderosa Else. Ésta no era para Weber ninguna mujer-niña, sino una dominadora, quien no inducía a una actividad autónoma sino a una subordinación llena de deseo. Mientras que Else, antes inspectora de fábricas, según sabemos, nunca le inspiró a Weber ideas sobre la ciencia laboral, y probablemente nunca lo intentó, Mina, la pianista, lo inspiró para su sociología de la música y le ayudó al desarrollo de su propia musicalidad. Fritz Baumgarten había comentado en 1878, tras una excursión con Max, de 14 años y Alfred, de 10, «Max no canta por nada en el mundo, mientras que Alfred lo hace apasionadamente. No es fácil encontrar dos hermanos tan distintos como éstos» (*L* 52). Y Marianne tampoco corrigió esta conclusión. A Else, en cambio, Max le pareció «muy musical». «Cuando paseaba podía cantar una canción para sí, cualquier cancioncilla.» Y hasta «cantaba bien».[88] También su hermana favorita, Klara, podía reportar que Max, en sus tiempos de estudiante, cuando ambos tramaban un coqueteo juguetón, hubiera «silbado todos los temas de las óperas de Richard Wagner» (*B* 482). Cantar tiene algo de liberador. Por lo visto Max Weber necesitaba un aire

de erotismo para superar su inhibición también en el ambiente musical.[89]

Else después no podía o no quería imaginar que Mina tuviera algo que ofrecer en la «teoría de la música»; había tocado para Max, sobre todo Chopin, eso habría sido todo.[90] A Mina personalmente siempre le parecía «una pérdida de tiempo cuando hablo» en presencia de Weber, ya que quería oírlo lo más posible a *él*. Pero los papeles se invertían en cuanto ella se sentaba al piano. En tiempos de crisis financiera Weber había vendido su piano a Robert Michels, aparentemente sin haber extrañado el instrumento. En cambio, en 1911, como símbolo del gran cambio en su vida y como regalo de cumpleaños para Marianne, adquiere un «piano Steinway *muy* hermoso» (II/7-1, 253) y lo usa asiduamente. Un visitante de esa época reporta que Weber, cuando invitó a una conferencia sobre «la sociología de la música» (¿o «sociología de las musas»?, se preguntaron muchos), para «enorme sorpresa de todos se sentó al piano» y «demostró fragmentos de la teoría de la armonía» y «de ahí llegó a las cosas más inesperadas». «Nunca había hecho algo tan inaudito, dijimos todos después» (*B* 483 n.).

El descubrimiento del poder de la racionalización en la música

La racionalización de la música contemporánea occidental bajo la influencia del piano—una nueva variante de la estrecha correlación de tecnología y cultura—se convierte en un tema dominante en la sociología musical de Weber. «La evolución del piano—escribe en el *Sinn der Freiheit [Sentido de la libertad]*—uno de los principales portadores tecnológicos del desarrollo moderno y su promoción en la burguesía, se fundamenta en el carácter específico centrado

en el espacio interior de la cultura noreuropea» (W *L* 522). Para los amantes del soleado sur este carácter hogareño no es una verdadera ventaja; también aquí Weber se mantiene conscientemente libre de valores. Aunque en la música, como en el arte en general, haya un desarrollo tecnológico (W *L* 519-520), éste no es idéntico al desarrollo de la percepción humana, sino al contrario; la sincronización de los tonos por el piano insensibiliza el oído, por naturaleza mucho más sensible. Este discernimiento, originario de Helmholtz,[91] es tan importante para él que lo repite y lo confirma en la sociología de la religión (*PE* I, 10).

El 5 de agosto de 1912, en una carta a su hermana Lili, Max Weber anuncia—y este avance es su principal testimonio sobre su escrito acerca de la música—:

> Voy a escribir algo sobre *historia de la música*. Más bien sobre ciertas condiciones *sociales* que explican por qué *sólo nosotros* tenemos una música «armónica», aunque otros círculos culturales tengan un *oído* mucho más fino y muestren una *cultura* musical mucho más intensa. ¡Sorprendente! Va a terminar siendo una obra sobre el *monaquismo*. [II/7-2, 639.]

Se trata de uno de los primeros testimonios de la ocupación de Weber con el camino especial de Occidente en la historia del mundo; se reconoce el significado primordial del estudio de la música, que en un principio parece algo aislado dentro de su obra. Él cree saber por anticipado lo que encontrará: el monaquismo medieval como origen de la cultura occidental moderna. Ahora ya no es el puritanismo el que trae el gran cambio. Pero no alcanza a exponer el sentido del monaquismo para la música, aunque sus viajes a Italia le ofrecen bastante material para este tema.

El [12] de mayo de 1912, todavía meses antes de la experiencia del *Tristán* con Mina, Marianne le reporta a la madre que en el encuentro de Eranos, el domingo anterior, Max habló durante dos horas y media «como una cascada, sobre los más complejos asuntos de teoría de la música y su correlación con temas económicos y sociales». «La gente casi se ahoga en su

abundancia y finalmente tuve que liberarlos a ellos y a los espárragos, que estaban esperando, recurriendo a mi poder perentorio.»[92] La cronología de los hechos hace suponer que la relación amorosa no se dio al inicio de la ocupación de Weber con la música, sino que, al contrario, su excursión a la música contribuyó a abrirlo para la relación con la pianista y otorgarle una justificación científica para la convivencia. «*Como una cascada*»; por lo visto ya se había acumulado bastante y buscaba el camino para manifestarse. Más aún que antes, sus accesos de productividad se dan como fenómenos naturales, y en los productos escritos las ideas se precipitan, frecuentemente sin punto y aparte ni otras ayudas para la lectura.

Weber escribió su tratado sobre la música sin encargo y sin miras a una publicación inmediata en el *Archivo*, por lo visto únicamente por una necesidad interna. Consideró que el manuscrito resultante, incluso para sus condiciones, era sumamente ilegible, aún no estaba maduro para ser publicado. Se publicó apenas tras su muerte y por cierto tiempo se manejó como apéndice de *Economía y sociedad*. Hasta hace poco los estudios weberianos no lo tomaron mucho en cuenta, si acaso llegaron a entenderlo. Cuando le presentó al comité de la Asociación para la Política Social un resumen de su interpretación de la historia de la música—como prueba de que era posible «operar con el concepto de progreso sin recurrir en absoluto a valores»—la respuesta fue una total incomprensión (*B* 482-483). En los años veinte el comisario de cultura soviético Lunacharski celebró el escrito como muestra de un planteamiento con una visión «materialista» del arte, que interpretaba la evolución de la música enteramente a partir de la dialéctica inmanente al material musical.[93]

Este trabajo es sin duda algo muy distinto de lo que uno se imagina hoy como «sociología de la música».[94] Aunque el título original sea *Die soziologischen Bedingungen der Musik [Las condiciones sociológicas de la música]*,[95] no es todo el tinglado del negocio de la música—los mecenas, los productores y el público—lo que interesaba a Weber, sino la música misma, y en particular su esencia musical, no el contexto histórico de ciertos temas musicales. La pregunta que le parece interesante en la música no es en qué grado refleja relaciones sociales, sino si conduce a la manifestación de lo nuevo en la historia y, de ser así, cómo, proceso que no se explica con ninguna lógica de las leyes de la evolución.

En el núcleo de *Economía y sociedad* que se conserva, la música, al igual que el arte en general, no es un tema importante. Aun así, para Weber la música es parte de las grandes fuerzas primigenias de la vida y constituye inicialmente un elemento de la danza orgiástica, relacionada con el erotismo, al igual que con la religión. En el proceso de la racionalización de la existencia humana—actualmente se diría su diferenciación en sectores parciales—, según Weber, la «religiosidad fraterna» se encuentra ante el arte, igual que el erotismo:

> la religiosidad ética, especialmente la fraternal, se sitúa en fuerte tensión con la esfera del arte, como el poder más irracional de la vida personal. La relación primitiva entre ambas esferas fue la más íntima imaginable. Ídolos e iconos de todas clases, la música como medio de éxtasis o de exorcismo […] rapsodas sagrados […] los templos e iglesias […] hacen de la religión una fuente inagotable de posibilidades de desarrollo artístico. Sin embargo, cuanto más se constituye el arte en una esfera con su propia legalidad […] tanto más procura destacarse frente a los valores ético-religiosos. [*WuG* i 468-469; *EyS* 473.]

De hecho, en el *fin de siglo* vivido por Weber esto se da a un grado como nunca antes se había visto en la historia occidental.

La tensión no significa una oposición total, al contrario; «toda religiosidad que cultiva el estado de ánimo, ya sea orgiástica o ritualista», llega «fácilmente, por la vía psicológica

interior, de nuevo al arte […] en particular al canto y a la música» (*WuG* I 470; *EyS* 474-475). La correlación entre arte, religión y erotismo no sólo existe en la Antigüedad, sino, al menos como oportunidad, también en la actualidad, puesto que se fundamenta en una naturaleza humana atemporal. Weber, necesitado, según el ejemplo de Else, de una legitimación estética del erotismo, encuentra en el arte, y sobre todo en la música, una de aquellas dimensiones de la existencia que quiere penetrar intelectualmente. El breve tratado sobre la música está pensado como preludio para algo más grande, una «sociología que abarque todas las artes» (*L* 507), que nunca llegaría a realizar.

El texto de la *Sociología de la música*, sumamente cargado de información especial, permite reconocer que Weber ya había coleccionado material y pensado sobre el tema durante bastante tiempo. Una vez más el investigador se queda atrapado en el asombro sobre todo lo que Weber sabía. Por ejemplo, sobre la jerarquía histórica de los instrumentos: que el laudista, en la orquesta de la reina Isabel, percibía el triple del sueldo que el violinista y el quíntuple que el gaitero (*M* 69). De la música Weber transfiere el concepto del *virtuoso*, que usa con predilección, a la religión; a partir de entonces cuida mucho en todos los comentarios sobre religiosidad si éstos se refieren al lego o a la «religiosidad del virtuoso». La transgresión conceptual de los límites de las materias es una especialidad de Weber.

El arte: otro camino a la redención

Richard Wagner predicaba un evangelio de la redención a través del arte y del amor, unidos por la naturaleza. Los sueños de redención de este tipo circulaban durante el modernismo y la reforma de la vida; aún ahora se reconocen

en el arte de entonces. También los pensamientos de Weber se orientaban en esta dirección durante los últimos años de preguerra; ésta era probablemente una razón por la que las conversaciones con el joven Georg Lukács (1885-1971) en los últimos años previos a la guerra tenían una «magia especial»;[96] porque su pensamiento giraba alrededor del compromiso y la fuerza liberadora del arte,[97] antes de que, tras las impresiones de la guerra, se convirtiera al comunismo y renegara de su trabajo anterior, considerándolo expresión de decadencia burguesa.

Lukács, quien más tarde, en su tiempo estalinista, es temido por su lucha contra el espantajo del «formalismo», concretamente los innovadores literarios, en 1910 medita sobre la esencia de la forma hermosa. Sociólogos posteriores se apresurarán a responder que la belleza es una convención social. No así el Lukács de entonces; para él la belleza ya existía *antes* del juicio de los conocedores del arte.[98] Con la pregunta aparentemente simple «Existen obras de arte, ¿cómo son posibles?», encanta a Max Weber, quien está en busca de las razones para el derecho propio de la belleza. Lukács habla del «luciferismo del arte»;[99] si su origen no es divino, al menos es demoniaco. «Después de hablar con Lukács tengo materia para pensar por días», admite Weber (*WzG* 187), cosa que dijo de pocas personas. No parece haber cumplidos similares del lado de Lukács. Al parecer lo que le interesa de Weber es un acceso a Windelband para conseguir su habilitación.[100] En realidad se entusiasma particularmente con Georg Simmel,[101] pero éste no es profesor titular y no quiere leer los manuscritos del joven húngaro.

Georg Lukács, 1911.

Weber queda impresionado en particular por un ensayo del joven Lukács en el cual—según palabras de Marianne—«a la fuerza redentora del amor se le concede el derecho de transgredir la norma ética» (*L* 474). En su *Heidelberger Ästhetik [Estética de Heidelberg]* Lukács enseña que ya en la vivencia se encuentra una forma.[102] Vista de esta manera, la vivencia amorosa ya trae consigo un potencial creativo. En aquellos tranquilos tiempos previos a la guerra la primera idea que surge bajo el concepto de «vivencia» es la experiencia amorosa; las asociaciones cambian radicalmente apenas después del estallido de la contienda. Sólo en este contexto se comprende el final de una carta que le escribió Weber, en marzo de 1913, a Lukács:

> Estoy ansioso por ver cómo será cuando aparezca su concepto de «forma». «Formado» no *sólo* es lo *valorado*, que se eleva «por encima» de lo vivido, sino que *formado* también es lo *erótico* que penetra hasta el fondo y el rincón más remoto del «calabozo». Comparte el destino de quien está cargado de culpa con toda la vida formada, se opone con la calidad de su contraste a todo lo que es parte del reino del dios «ajeno a la forma», cercano a la conducta estética. Se debe determinar su ubicación geográfica y estoy ansioso por saber *dónde* se encuentra para usted. [II/8, 117.]

¡Dos veces «ansioso»! Lukács habló del calabozo de la individualidad, aquel calabozo del que trató de huir entonces a través de la entrega al amor y luego al movimiento comunista. También Max Weber ha de haber pensado en esa

«jaula de hierro» en la cual la ética puritana-capitalista encierra al hombre condenado al trabajo solitario. Pero el «erotismo» penetra en forma hermosa en este calabozo. Si Weber medita sobre la fuerza de la forma, se trata del erotismo.

Puede parecer paradójico que Weber escribiese uno de sus trabajos—al menos en apariencia—«más esquivos» (Eduard Baumgarten) bajo el efecto de la experiencia del amor (*B* 482). ¿Es esto la prueba clara de que en Weber frecuentemente no coinciden la vida y la obra? Pero esta correlación en Weber no suele ser tan directa como en Goethe, en quien tras la experiencia amorosa sigue el poema de amor. En Weber esta conexión es más oculta, dialéctica, cargada de tensión en los casos típicos, pero por lo mismo también más emocionante. Es impensable que el amor lo lleve a soñar públicamente; el principio de su ciencia es el de la ducha fría; el tema más cargado de emociones lo aborda especialmente desapasionado. Con esto se distingue casi de manera demostrativa de Lamprecht.

En la obra de Weber capturada en CD-ROM la palabra *racionalización* aparece en total no menos de 455 veces; ¡de éstas, más frecuentemente, 46 veces—¡oh sorpresa!—, en su estudio sobre la música! Antes, y más consecuentemente que en cualquier otra obra, despliega ahí el concepto histórico universal que después amplía en la *Ética económica de las religiones mundiales*, la racionalización acoplada con tecnología como meollo del camino especial de Occidente en la historia mundial.[103] «Racionalización» significa para Weber una tendencia metódica hacia el orden; tiene poco que ver con «racionalidad» en el sentido de razón; es en realidad «en extremo diverso» (*WuG* I 60; *EyS* 64); sólo así es posible que Weber llegue a su concepto de racionalización precisamente a

través de la música. Aquí, en este punto inesperado, y no mucho antes, en su estudio sobre la bolsa de valores, la omnipresencia de la racionalización se convierte para él en un descubrimiento.[104] Weber no comparte la opinión de Kant de que el hombre tenía una razón innata; ante Mina se burla de la «fe infantil infinitamente desprevenida en el poder de la sensatez».[105] En cambio, en él se reconoce la concepción de que el hombre tiende por naturaleza a introducir un cierto orden en sus cosas, una rutina en su conducta, porque Weber encuentra alguna forma de racionalización en todos lados, incluso en los ritos mágicos de los supuestos «pueblos primitivos». También en la racionalización hay algo instintivo. El concepto de racionalización de Weber está emparentado con el del psicoanálisis, que fue introducido por Ernest Jones en 1908,[106] un proceso que da forma aceptable—sea visual, lógica o moral—a una conducta irracional en sí misma.

También desde el punto de vista actual Weber, quien como conocedor de la Antigüedad sabía de la vieja cercanía entre las matemáticas y la música, identifica algo correcto cuando resalta el elemento racional en el desarrollo de la música. Sólo para el neófito musical la música consiste exclusivamente en ánimo y sentimiento, no para el virtuoso; un Richard Wagner sabía calcular sus efectos musicales de manera magistral. Ya desde el tiempo de los carolingios el monje franco Hucbald enseñaba que consonancia era «la combinación armónica calculada e intencionada de dos tonos»; y a partir de ahí *organizatio* se convirtió en el concepto clave de la composición musical.[107] Cuando Max Weber juntaba armonía con racionalización, lo hacía siguiendo viejas fuentes. Comprender que la racionalidad y la emoción no se contradicen fue para él de importancia fundamental.

En ningún escrito de Weber hubiera sido más conveniente una introducción metodológica que en su tratado sobre la música. Pero nada de eso; entra de golpe en el tema e irrita al neófito con el hecho de que precisamente al inicio escribe de una forma tal que, a primera vista, uno cree encontrarse ante un discurso de ciencias matemáticas y naturales. Con cálculos sobre la dificultad de construir un sistema tonal basado en octavas con intervalos «naturales», que vibran dentro del mismo tono, expone las tensiones que surgen en la racionalización del material musical para la armonía moderna, de donde nace la dinámica interior de la música.[108]

Lamprecht, cuyo análisis de la historia de la música había leído Weber, y llenado de comentarios sarcásticos al margen, había mencionado cómo en el desarrollo de la música poco a poco «empieza a florecer lo anímico en el sentido superior» bajo la influencia de un subjetivismo creciente.[109] El contraste con el estilo en el que Weber escribe sobre la música no podía ser mayor.[110] Comparado con Lamprecht, el acercamiento de Weber es totalmente sobrio, y aun así, con él la música adquiere más fuerza propia; su dinámica nace de ella misma. En cierto sentido Weber es, en este momento, más materialista que Lamprecht; para él el desarrollo de la música se fundamenta en el material tonal y no es emanación de una evolución superior del alma. Para Karl Loewenstein, una persona muy musical, estas ideas, que Weber le expuso verbalmente en una hermosa «tarde de junio», fueron una «revelación indescriptible y definitiva». Cuando abandonó esa noche la residencia de los Weber estaba «literalmente borracho». «Fue un punto de inflexión en mi vida. A partir de ese momento quedé a su merced. Me había convertido en su vasallo.»[111] En cambio, otros invitados que no entendían nada de teoría de la música quedaron «completamente perplejos y atónitos» por la escapada musical de Weber (*B* 483 n.).

Historia de la música ante el trasfondo del talento natural del hombre: Weber y Helmholtz

Weber desarrolló sus ideas sobre la música sobre todo en discusiones con Hermann von Helmholtz, quien había publicado en 1863, en su época de Heidelberg, un extenso trabajo titulado *Lehre von den Tonempfindungen, als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik [Estudio de la percepción de los tonos, como fundamento fisiológico para la teoría de la música]*, para él entonces un «fresco y temerario intento de introducir el método científico en el área de la estética».[112] Ya en 1857 había dictado en Bonn, la ciudad de Beethoven, una conferencia «sobre las causas fisiológicas de la armonía musical»; su estudio de los tonos de 1863 era una de las principales obras del científico naturalista, quien—procedente de la medicina—se dedicó toda la vida a los fundamentos fisiológicos y físicos de la percepción sensorial humana. Trabajó siete años en su teoría de la música, experimentando con apoyo del fabricante de pianos Steinway y «descubriendo constantemente nuevas sorpresas», pero se afirma que «debido al análisis científico perdió toda capacidad de goce de la música».[113]

Helmholtz demostró que un tono, resultado de las vibraciones de cuerpos sonoros en el aire, está compuesto por un tono fundamental y varios armónicos.[114] Por lo tanto, la armonía ya está dispuesta en la percepción acústica, y el desarrollo de la música consiste en el despliegue de la capacidad fisiológica del humano. En aquel entonces, en plena disputa entre materialismo y naturalismo, este tema era sumamente candente. El Sigfrido de Richard Wagner imita en su canto la voz de las aves; en cambio, el antagonista de Wagner, Eduard Hanslick, polemiza lleno de temperamento contra la teoría de que armonía y melodía se encuentran

predispuestos en el mundo animal: «No nos importa la voz de los animales, sino sus tripas; y el animal al que más le debe la música no es el ruiseñor, sino la oveja».[115]

El reduccionismo fisiológico debía provocar la réplica de un humanista de la casta de Weber, quien estaba obstinado con el «naturalismo». Por otro lado, ya estamos acostumbrados a que Weber retome mucho de lo que más critica.[116] Entre líneas en su tratado sobre la música encontramos una fascinación por Helmholtz, quien en tiempos de Weber era considerado el mayor científico que hubiera enseñado en Heidelberg, aunque fuera—como Weber sabía—un «pésimo maestro» en su cátedra (I/17, 78). «Las deducciones sumamente ingeniosas» de Helmholtz, en palabras de Weber, «ya no se sostienen muy firmes en el estado actual del conocimiento empírico» (*M* 22); «ya no muy firmes», pero aun así está muy lejos de limitarse a descartarlas.[117] También él argumenta contra Helmholtz con «criterio estrictamente naturalista»; se remite al «análisis de fonogramas patagónicos», material sumamente exótico para un humanista alemán de entonces, para anunciar reparos contra la suposición de los «panarmónicos» de que «cualquier melodía primitiva estaba constituida, en última instancia, por acordes fraccionados».

¿Cómo se pretende que un Max Weber crea en una armonía natural que lo abarque todo? Por otro lado, para él están correlacionadas la armonización y la racionalización, y reconoce una tendencia hacia la regla y el orden en todos lados en el mundo. El problema para él no está resuelto *a priori;* por el contrario, comenta que sobre «la pregunta que al fin de cuentas más nos interesa», «hasta dónde el parentesco tonal "natural" como tal ha sido efectivo como elemento dinámico de la evolución», no existe una respuesta general en

el estado actual del conocimiento (*M* 22).[118] El oído natural humano, las vibraciones del sonido, la tendencia hacia la «racionalización», todo esto para Weber no se integra por sí solo en la armonía; al contrario, la dinámica de la música nace de la tensión originada por la búsqueda de la armonía. La «racionalización de la música en acordes» vive «en constante tensión ante las realidades melódicas […] a las cuales nunca logra envolver por completo» (*M* 9).

El oído del hombre occidental moderno está sincronizado e insensibilizado debido al órgano y al piano, instrumentos aparatosos con grandes acordes; no se puede comparar con el oído natural humano, al igual que no se puede interpretar la historia de la música occidental bajo la influencia de la técnica instrumental como el desarrollo de la capacidad armónica natural del hombre. El progreso de la técnica instrumental no lleva a un desarrollo superior de la percepción sensorial humana; al contrario. Pero extiende las posibilidades tonales. Apoyada en el «bastón» de los instrumentos, en palabras de Weber, la creación de sonidos se atreve a dar «por primera vez pasos más grandes» que la voz humana no es capaz de producir; el canto tirolés «probablemente surgió por la influencia de un corno» (*M* 25), por lo tanto no es para nada un sonido original o natural. Es curioso; en el *Interludio* Weber llama a la música instrumental la «forma más pura» de la música, la cual podría llegar a ser el «sucedáneo de la primera experiencia religiosa», es decir la competencia desleal de la religión (I/19, 501-502).

Pero esto no quiere decir que no exista una capacidad innata del hombre para la percepción del sonido y que ésta no tuviera efecto en el sentido musical moderno. Weber advierte contra el riesgo de «considerar la música primitiva como un caos de arbitrariedades sin regulación» (*WzG* 452). Repite

varias veces que parece «que el acorde perfecto mayor también se considera "hermoso" en los pueblos cuya música prescinde de cualquier tonalidad de nuestro estilo», aunque no se disfrute de la misma forma que entre nosotros, los occidentales (*M* 42). La expansión de las armonías occidentales por todo el mundo, que en tiempos de Weber aún no se podía predecir, indica de hecho que en ellas se encuentra algo agradable al oído humano.

Si Weber rechaza una explicación exclusivamente fisiológica para el desarrollo de la armonía en la música y en lugar de esto recurre a nuevos descubrimientos etnológico-musicales de todo el mundo, desde los weddas de Sri Lanka hasta los wanyamwezi en la entonces África Oriental Alemana, para explicar el especial desarrollo occidental de la armonía, no quiere decir que sustituya la interpretación naturalista por una idealista. Su conclusión se basa más bien en el significado de la escritura musical y de los instrumentos mecanizados para el proceso de racionalización de la música occidental, junto con el modo de vida monástico (*M* 52 y ss.).[119] Tampoco olvida referir a la «creación de cuerpos de resonancia» como condición para el sonido conjunto. Esto era al parecer una «invención occidental», por una razón: «el trabajo con la madera en forma de tablas y todo el trabajo más fino de ebanistería es más común en los pueblos nórdicos que en el Oriente» (*M* 66). Esta argumentación no es concluyente; justo en los lugares donde ésta es escasa y cara, no es raro que se desarrolle un gran arte en el trabajo de la madera.

Desde el punto de vista actual es curioso, en todo esto, que Weber equipare siempre música «moderna» con «armónica»; su modernidad empieza con el Renacimiento. El hecho de que la música occidental de su época, empezando con el *Tristán* de Wagner, empezaba a abandonar el terreno de la

armonía, no es tema para él; esto alteraría su concepto de racionalización occidental. Sólo llega a mencionar incidentalmente «fenómenos disgregantes de la tonalidad en nuestro desarrollo musical»;[120] no reconoce en ellos una revolución musical que fundamente una nueva modernidad, sino más bien un «producto de un amaneramiento estético barroco rebuscado y un sibaritismo intelectual» (*M* 58). Desde el punto de vista sociológico, probablemente tiene razón.

Historia corporal: del amor propio corpulento al adelgazamiento

Junto con la guerra, el cambio redentor en su vida trajo consigo también una nueva época en la historia corporal de Weber. Marianne Weber estaba consciente, como ya hemos visto, del significado de las fases corporales para el desarrollo intelectual de su marido. Tras su muerte, escribe en retrospectiva sobre «el cuerpo y movimiento de Max», el cual en su recuerdo nostálgico le parecía más hermoso que en vida:

> Ya en tiempos mozos defendió su corpulencia, contra la que siempre luché, como la figura que le había sido asignada por Dios. Pero a consecuencia de la dieta de la guerra se volvió esbelto y elástico como un joven y empezó a alegrarse de ello […] Sus gestos al hablar maravillosamente graciosos y expresivos, plásticos […] Aún más vistosa era la finura de sus tobillos y pies; parecían demasiado pequeños para cargar con el gran cuerpo, y él a veces los culpaba de su torpeza en todos los ejercicios físicos y su pronto cansancio al caminar. Pero su paso era amortiguado, elástico y lleno de gracia y se enorgullecía de que en su tiempo de militar, a pesar de su sobrepeso de entonces (en un tiempo llegó a pesar más de 200 libras, en los últimos años ya sólo 165),* soportaba mejor las caminatas que los compañeros más esbeltos y entrenados. Más tarde las largas caminatas no fueron lo suyo; durante la enfermedad se agotaba mucho al caminar; aun en la fase de recuperación siempre hizo el camino a la biblioteca en coche. En los viajes […] siempre se usaron coches, si no, no había disfrute.

Tachó una frase iniciada después de eso: «me preocupaba mucho esta permanente posición sentada».[121] No es difícil imaginarse la continuación y entender la preocupación de la mujer. El hecho de que Weber evitara incluso el breve y hermoso recorrido a la biblioteca a través del centro histórico de Heidelberg es testimonio de una falta de movimiento casi

enfermiza. En sus años de juventud había hecho excursiones; ya en el verano de 1899, en cambio, le advirtió a Alfred, igualmente cansado, que evitara no sólo cualquier actividad intelectual, sino también «cualquier actividad física forzada». «Cuánto daño me causó ésta, lo sé ahora exactamente.»[122] ¿En verdad? Sus relaciones amorosas posteriores volvieron a movilizarlo en ocasiones, para sorpresa de Marianne; pero nunca se convirtió en un gran caminador, y menos aún en excursionista. A diferencia de su hermano Alfred, quien en 1913 mandó un mensaje a la Juventud Liberal Alemana reunida en el Hoher Meissner,[123] no se dejó influenciar por la nueva sensación de vida de los *Wandervogel*.

Marianne fecha el adelgazamiento definitivo de su marido apenas en la guerra. Desde su punto de vista, la contienda fue positiva para el cuerpo de Max; no hay mención alguna de que con la mala alimentación se hubiera hecho más susceptible a enfermedades, como muchos de sus contemporáneos, como sería el caso de la neumonía de la que murió. Su tiempo anterior en el ejército, en cambio, fue el clímax de su corpulencia. Como se ve, él entonces se identificaba con su corpulencia, aunque a Marianne nunca le agradó. Pero por su padecimiento, su relación con su propio cuerpo sufrió una ruptura; a partir de entonces ya no cree que su ser natural sea el regalo de un dios benévolo.

Su crisis de vida, a fin de cuentas, fue una crisis de estilo de vida, y así la percibió. Eso lo demuestran sus reproches posteriores contra el alcoholismo de las corporaciones estudiantiles, al igual que sus constantes experimentos con el vegetarianismo. Cuando cayó en el consumo de somníferos, sobre cuya nocividad no se hacía ilusiones, tal vez redujo drásticamente su consumo de alcohol, tanto más por cuanto el ambiente sociable y alcoholizado del Heidelberg antiguo de

por sí se había vuelto algo distante para él en sus tiempos de depresión. Si se bebe menos alcohol en la comida, por lo general se come menos; eso por lo visto también era válido para Weber. Así se hizo «esbelto y pálido» (*L* 253). Apenas en el transatlántico, cuando pudo dormir sin «remedios» y se servía con gusto en las opulentas cenas, Marianne tuvo que ver con tristeza como regresaba su corpulencia y se perdía su belleza. Sin embargo, después hubo nuevas fases de adelgazamiento, aun antes de la guerra.

Vegetarianismo y reforma de vida

Como estudiante, durante su servicio militar y como joven catedrático Weber se enorgullecía de su tolerancia al alcohol y consideraba la glotonería desenfrenada como expresión de virilidad al viejo estilo alemán.[124] De acuerdo con la opinión generalizada de la época, entre los trabajadores agrícolas del este un consumo relativamente bajo de papas y una proporción mayor de carne en la dieta le pareció un indicio importante de un estándar de vida mejor.[125] La pregunta de si es saludable comer la mayor cantidad de carne posible todavía no era considerada un tema digno de tomar en cuenta; entre los trabajadores agrícolas de por sí el consumo excesivo de carne no era el mayor de los problemas. Pero con la enfermedad de Weber comienzan los experimentos vegetarianos, entre otras razones por la digestión. «Vivimos aquí de manera muy poética, de fresas y verduras, y a consecuencia de ello gozamos de excelente digestión», le escribe Marianne en 1901 a Helene desde Roma.[126] En marzo de 1902, en su hospedaje de Florencia, a los Weber en un principio les sirven mucha carne y pocas verduras, y Marianne cree que el «abundante consumo de carne», que contrastaba con la estancia en Roma, no era bien tolerado por

su esposo; «pero después de algunas indirectas, ahora están sirviendo enormes cantidades de hortalizas, y nos damos cuenta una vez más de que toda la humanidad sólo come la mitad de lo que comemos nosotros»,[127] es decir que la orientación más vegetariana de la dieta de ninguna manera va de la mano con una reducción de la cantidad, al menos en ese entonces; más tarde, como veremos, esto cambiaría.

En el verano de 1903 Weber, en ese entonces muy atento a la economía, se molesta por los altos precios de los restaurantes en Scheveningen, y se traslada por eso a La Haya, donde acude a un «estupendo» y muy económico restaurante vegetariano, «como los ha creado la asociación propagandística local en todas las ciudades»; sin obligación de consumir vino, «sin propinas, por 50 a 60 cts. uno vive de espárragos, ruibarbo y naranjas y le escatima el dineral a esa banda» (*L* 282). Weber no parece echar en falta la carne, al menos mientras se le ofrezca un variado menú vegetariano. Mientras que normalmente casi nunca relata lo que come, nos enteramos de que en el restaurante Pomona en La Haya se deleita con «acedera con pasas de uva o guisado de puerro o alubias sobre tostadas o cocido de endivias o arroz al chabacano o puré de cebollas».[128] También en otras partes recurre a los restaurantes vegetarianos, entre otras por razones de costos. En los años subsiguientes se impone, con alguna frecuencia, «experimentos fisiológicos; se dedica a un ayuno más o menos prolongado, para observar el efecto y quizá también para demostrarse que no depende de necesidades materiales ni de hábitos cotidianos» (*L* 487).

El tema del *vegetarianismo* aparece con relativa frecuencia en el tratado de Weber sobre las religiones de la India. Allí reconoce acertadamente que el mismo no responde a una preocupación por la salud, sino a motivos religiosos. En la

India, según Weber, el vegetarianismo tiene un rasgo «antiorgiástico» y aparece en combinación con abstinencia de alcohol y continencia sexual (I/20, 447, 474, 481, entre otras). Esto no excluye que produzca una sensación propia de bienestar. La relación entre la reforma de la vida y el movimiento erótico está llena de contradicciones. Robert Michels, quien asume con creciente entusiasmo las formas de vida meridionales y desprecia las neurosis del norte, hace escarnio de los jóvenes castos, afirmando que en su mayor parte eran «los lisiados que temen por su salud, ya sea porque están realmente enfermos o achacosos o por pura cobardía y miedo ante los peligros de las relaciones carnales extramaritales». Son «cobardes, no son hombres […] Muchachitos que se mortifican con verduras y agua mineral para atemperar sus instintos».[129]

En el monte Verità, sin embargo, Weber se encuentra con el vegetarianismo en combinación con el amor libre y el nudismo. Ya en 1906, cuando los Weber se mudaron a orillas del río Neckar y no tenían ninguna casa enfrente, Max tomaba desnudo «baños de sol» en el balcón; se trataba en aquel entonces de un nuevo concepto creado por el movimiento reformista. Se observa que estos movimientos de la época también influyen en Weber, aunque él mantiene sus reservas personales. Así, por ejemplo, durante el «baño de sol» suele tener en la boca «una nueva pipa enorme, una imagen genial, como para el *Simplicissimus*»,[*] como le escribe Marianne a la madre,[130] aunque no sería bien recibida por los reformadores que detestan el tabaco.

Naturalmente, es un hecho conocido desde tiempo atrás que el bienestar depende en gran medida del modo de vida y de la alimentación, pero la época en torno a 1900 marca el punto culminante de los evangelios naturistas y de reforma de

la vida. El estrés de la era industrial, en combinación con la producción fabril de alimentos y la contaminación ambiental urbana, a lo que se sumaba el nuevo ideal de una vida en armonía con la naturaleza y los nuevos descubrimientos—reales o aparentes—de las ciencias,[131] generó un sentimiento generalizado de crisis, y las terapias con frecuencia se presentaban como religiones de redención.[132] Esto abrió un nuevo acceso a la historia de las religiones y Max Weber fue uno de aquellos que, basados en experiencias propias, supieron aprovechar el impulso.

Al igual que muchos hombres, también Max Weber es el destinatario de sermones de salud de parte de su esposa, aunque Marianne no es ninguna fanática. Sobre dos jóvenes científicos, que en julio de 1900 asisten con Else al «festincito de doctorado» de aquélla, apunta: «qué odioso que esos muchachos tontos sean abstemios; ¿con qué puede uno lograr que se pongan alegres?».[133] A veces es precisamente Marianne quien incita a su esposo a tomar medicinas, pero en otros momentos es ella quien proclama el evangelio naturista en términos más incondicionales que Max. En 1903 le escribe a Helene desde Roma que la pomada de cocaína «servía muy bien», para agregar de inmediato: «al fin que ambos estamos íntimamente convencidos de que sólo con paciencia la naturaleza puede curarse por sí misma».[134] Con frecuencia lamenta que Max ya no quiera excursionar. En 1905 escribe, después de una excursión con colegas de la universidad, que había sentido una vez más que «este tipo de cosas me causan un gusto extraordinario y que me faltan más placeres de este tipo, sociables y relacionados con la naturaleza».[135] Ella se dedica con entusiasmo a la natación, le encantaría esquiar—la moda más reciente en aquel entonces—y toma clases de gimnasia. En 1917 Else le escribe a Alfred sobre la mujer que

en esa época tiene 47 años: «Marianne da brinquitos en calzones de gimnasia, los ultimísimos que hay y va a haber en Múnich».[136]

Cuesta imaginarse en estos términos a Max Weber, quien —hasta donde sabemos—en sus tiempos tardíos siempre puso énfasis en una cierta nobleza del lenguaje corporal y, además, tenía la convicción de que el esfuerzo físico también cansa la mente. Antes de su enfermedad había poseído una bicicleta. Era la época en que la bicicleta todavía era cara, por lo que se trataba de un deporte de elite. Aún en 1898, cuando estaba internado en la clínica junto al lago de Constanza, le escribe Marianne que Alfred le aconsejaba mucho «andar en bicicleta, lo que a él parece haberle servido muchísimo, porque por lo visto, según sus insinuaciones, no tiene *en absoluto* problemas *sexuales*».[137] En aquel tiempo en que andar en bicicleta era algo novedoso y emocionante, y constituía el objeto de proyecciones fantasiosas, a menudo se la consideraba sexualmente excitante. Una novela corta francesa *Voici des ailes! [¡He aquí las alas!]* (1898), trata de una excursión en bicicleta de dos matrimonios, en el transcurso de la cual una de las mujeres, excitada por la emoción del pedaleo, empieza a desnudarse, hasta que finalmente la excursión deriva en una orgía sexual con intercambio de parejas.[138] Max Weber, sin embargo, está convencido de que excitación es lo que menos le hace falta. Marianne le quiere vender la bicicleta—en ese tiempo un objeto de valor considerable—a Helene, para que ésta se la regale a Arthur, y recurre a Alfred para que fije el valor.[139] En su momento había costado 450 marcos, pero a consecuencia de la producción masiva en los Estados Unidos los precios habían caído estrepitosamente. A partir de entonces ya no se habla de la bicicleta. Por cierto, con respecto a ésta también había opiniones divididas entre los reformadores de la vida;

algunos consideraban este deporte como encarnación del trajín moderno y de la manía de la velocidad, en aquel entonces no sin cierta razón.

A Weber jamás se le hubiera ocurrido convertirse en un deportista, y una profunda brecha lo separaba del nuevo culto a la juventud y a la cultura física. No obstante, a partir de 1909 se observa en él una actitud más positiva y cuidadosa frente a su propio cuerpo. Esto ocurre a partir de la época en que en el seno de la Asociación para la Política Social promueve la rebelión de los «jóvenes» contra los «viejos», al tiempo que adquiere la confianza de que el reino del eros no es un mundo inaccesible para él. Según informa Marianne a principios de 1910, para sorpresa de Helene, «Max lleva ya algún tiempo practicando la frugalidad en los alimentos, sintiéndose con ello bastante ágil».[140] Antes pudo haber creído que un estómago lleno no sólo producía cansancio sino promovía también el sueño. En abril de 1911, en cambio, atribuye las dificultades para conciliar el sueño a las fastidiosas «comilonas vespertinas» (II/7-1, 167). Quien con frecuencia se ha atracado desmesuradamente experimenta como revelación que cierto ascetismo en la comida tiene un efecto placentero.

Ya en 1908 Ernst von Düring, el director médico del Centro de Salud Naturista Lahmann, cerca de Dresde,[141] les había dado a entender a los Weber que ellos, al igual que la mayoría de sus contemporáneos acomodados, comían demasiado y que el exceso de nutrientes en el organismo promovía las afecciones nerviosas; que Weber era «demasiado corpulento» y que le convenía dejar los remedios para dormir y en lugar de ello comer menos. «Así recibí apoyo en la lucha contra las ganas de comer», constata Marianne triunfante, seguramente con una indirecta tácita contra la madre,[142] cuyo

instinto materno de alimentación había frustrado en más de una ocasión los intentos de Marianne.[143] La única vez que ésta se sale abiertamente de sus casillas en una carta a su suegra es porque Helene, con su manera de cebar y consentir constantemente a Max, una vez más ha arruinado la línea de éste, quien a los ojos de su esposa a principios de 1911 había llegado a estar más apuesto que nunca. Marianne no puede contener su rabia por la manera en que la madre había convertido a un hombre erótico en uno nada erótico y, peor aún, una figura noble en otra vulgar:

> Pero véase nomás: ¡de un «hombre fino» se ha convertido en estas semanas […] junto a las ollas maternas en un «burgués de engorda»! Me escandaliza su apariencia y no sólo por razones estéticas, porque esa cara abotagada ni siquiera se ve más saludable que la anterior, más delgada. ¡No! No deben engordármelo *intencionalmente* y tentarlo a comer mucho, debo decirlo una vez más, queridísima mamá, porque dado que no realiza *ningún* ejercicio físico desarrollaría prematuramente un *corazón graso, gota* y el taponamiento de los capilares en el cerebro (y con esto un envejecimiento mental prematuro, como papá) […] Max decididamente tiende a comer mucho, por el puro placer de comer […] en Oerlinghausen su excesiva glotonería […]de hecho me había *afectado anímicamente*, como algo que no debería ser en un hombre de tal nobleza del espíritu, algo que lo afea.

Ella instruye a Helene con lo que ha aprendido de Düring: que la acumulación de nutrientes no aprovechados irritaba el sistema nervioso, y añade, además, «y reduce la capacidad de trabajo del cerebro». Al mismo tiempo menciona que temporalmente Max suele caer en el extremo contrario, como ocurrió en 1910, dedicándose a un ayuno «desmesurado»,[144] una manifestación física de la crisis en su relación con Else.

En marzo de 1911 es el propio Max Weber quien trata de inculcarle a Marianne, afectada de migraña durante una gira de conferencias, que todo dependía de tener confianza en el propio organismo (II/7-1, 145). En 1917 le recomienda a Naumann, excesivamente obeso antes de la guerra, quien al igual que antes Marianne se había atenido a Düring, que vea al internista heidelberguense Albert Fraenkel (1864-1938), un médico extraordinario que más tarde fue retratado por Diego Rivera en un mural de la Universidad de México entre los grandes de la medicina. Fraenkel—según Weber—no era «un

“médico” en el sentido usual» sino «proscrito entre muchos de su profesión». «Él no cura, pero regula su *modo de vida* de tal manera que usted todavía tendrá por delante (o puede recuperar) décadas de capacidad plena de trabajo».[145]

Antaño Weber se había enfurecido porque Bismarck había impuesto como catedrático de la Universidad de Berlín a su médico de cabecera, Schweninger, en agradecimiento de que merced a una reforma drástica de su estilo de vida había mantenido su capacidad de trabajo. Después de muchos años de padecimiento, Weber asume la misma filosofía de regeneración. Igual que Schweninger, Fraenkel enseña que no hay que curar enfermedades sino seres humanos enfermos, pero, a diferencia de aquél, es una eminencia internacionalmente reconocida de la medicina farmacológica, probado en la ciencia establecida, aunque siempre escéptico frente a ésta. «No conozco a nadie en quien podría confiar más», le escribe Weber a Naumann sobre Fraenkel. Nunca se había expresado en estos términos de una persona, y menos que nada de un médico. Aun antes que Weber, Jaspers le había expresado a este médico su «confianza irrestricta»; incluso creía que apenas había llegado a confiar en su propia capacidad gracias a él.[146]

Debido a su manera de captar el «carácter del paciente», sin prejuicio alguno, sin valorar y sin proyectar algo en él, Fraenkel se convirtió en el modelo de Viktor von Weizsäcker.[147] Se trataba, por así decir, de la encarnación de la doctrina weberiana de las ciencias aplicada a la práctica médica. Hermann Hesse, amigo de Fraenkel, escribió sobre él: «No quiere forzar ni violentar la naturaleza, no quiere convertir en robusta a gente delicada ni a delgados en gordos; sino sólo le quiere facilitar a cada quien la existencia dentro de su respectiva piel y persona». Esto lo lograba gracias a «un

noble respeto, sin prejuicios, ante todas las manifestaciones de la naturaleza viviente, una apreciación prácticamente libre de moralina […] de todas las situaciones de vida, pasiones y yerros».[148] Resulta fácil imaginar cómo este médico le ayudó a Weber a aceptar su propia corporalidad y vivir con ella. Después de la experiencia con Fraenkel ya sólo se refiere en tono condescendiente al «bueno de Düring».[149]

Entre «seres naturales» y «mujeres mágicas» en el monte Verità en Ascona

Mas aún en la primavera de 1914 Weber se decepciona de que el «bodrio vegetariano» (II/8, 159) no tenga efecto inmediato y regresa a su viejo credo de que Dios al fin y al cabo lo habría hecho corpulento, presumiblemente como indirecta contra los sermones de ayuno de Marianne. Después de tres días de ayuno sólo sentía borborigmos, escribe desde Ascona. «No siento *en absoluto* alguna influencia sobre mi cintura o sobre la belleza; estoy sin cambio, tal cual he sido previsto en el plan de la creación» (II/8, 580). Y tras haberse alimentado un par de días sólo de naranjas: «Pero el acolchado y la burguesía de engorda[150] no ceden. Es así como me quiere el plan de la creación. Por lo demás, me veo "bien"» (II/8, 585). Probablemente había recibido un cumplido de una de las mujeres allí presentes.

Cuando en la primavera de 1913, en Ascona, Weber deja de tomar los «remedios», no se produce la «catástrofe» esperada (II/8, 155). Todavía en la primavera provenzal, en 1912, en Avignon, había hecho falta «mucho bromuro», «sin esto no funciona el sueño» (II/7-2, 503). No bastó con la reforma del modo de vida como tal para producir el cambio; éste apenas se logra en combinación con el amor; esta experiencia debe de haber sido impresionante y elemental para Weber y se refleja

a partir de entonces en su sociología de la religión. La fuerza originaria de la religión no nace de un método de vida ascético como tal, sino sólo de la ascesis que es expresión del entusiasmo religioso y del «comunismo amoroso», de la religiosidad espiritualmente erótica y extática.

En el monte Verità, cerca de Ascona, junto al lago Maggiore, donde pasa la primavera en 1913 y 1914, y adonde hubiera querido regresar incluso durante la guerra,[151] se encuentra con el ascetismo vegetariano en una combinación no ascética. Allí observa como en un calidoscopio todos los movimientos de reforma de la vida de su época. Difícilmente hay otro lugar en el que los diversos y tan disímiles grupúsculos de *Aussteiger*[*] de aquella época se presentaran como un movimiento conexo de reforma como en el monte de la Verdad, la montaña sagrada de los discípulos de la Madre Tierra.[152] Vegetarianismo, nudismo, culto a la naturaleza, amor libre, danza extática, esoterismo oriental; todo convive allí, a veces en íntima unión y otras veces bajo tensiones dolorosas. Weber, que en sus años mozos se había sentido en ocasiones como un «viejo oso», a los 50 años se siente otra vez «curiosamente joven» (*L* 495, 496) entre los «seres naturales» de Ascona. Cuando conoce de cerca a los nuevos salvajes constata que en muchos casos no eran fanfarrones que alardearan del vigor de sus nervios sino seres extraordinariamente sensibles, que igual que él habían pasado muchos sufrimientos. Una parte de él podía identificarse con este tipo de seres naturales. A su modo, también él es un *Aussteiger* y se siente cada vez más atraído por quienes se automarginan del mundo cotidiano. Lo «extracotidiano» se convierte en una palabra clave para Weber.

Plegaria a la luz, *litografía a color de Fidus.*

De cerca, el movimiento erótico, que tanto consternara a los Weber visto a distancia, no es el reflejo instintivo de una relación animal con la sexualidad, sino, al contrario, expresión de una actitud a menudo fuertemente intelectual frente al eros. Esta experiencia se refleja en el *Interludio* escrito en aquel tiempo. A veces se advierte una curiosa cercanía entre erotomanía y erotofobia. El anarco-bohemio Erich Mühsam, que en ocasiones gusta de permanecer en el monte Verità, aunque al mismo tiempo se burla del ambiente que reina allí, y no se cansa de hacer mofa de los vegetarianos y del horror que éstos sienten por el «bodrio cadavérico», destaca la falta de hijos de los matrimonio vegetarianos en Ascona y pregunta si la «tendencia al vegetarianismo prevalece entre individuos de potencia debilitada»… entre los cuales se encuentra él mismo.[153] Para Max Weber los anarco-bohemios en torno a Erich Mühsam son unos «blandengues» (II/8, 440). «Quién los nombra a todos—escribe otro—; a los anarquistas magnánimos, apóstoles del hambre, neoéticos, neomísticos, ascetas sexuales, los balbuceantes y tartamudos, varones y hembras que glorificaron sus achaques, que hicieron de su necesidad una virtud y la elevaron a rango de

evangelio.»[154] El médico del trabajo y anarquista suizo Fritz Brupbacher describe el monte Verità, tal como lo conoció en 1907, como «*capital de la internacional psicópata*».[155]

Es un verdadero laboratorio de lo que pasa cuando tratan de integrarse lo extracotidiano, el entusiasmo y la negación del mundo. Allí hace su aparición con creciente frecuencia la condesa Franziska zu Reventlow, rodeada de escándalo, y dispuesta, en ocasiones, a prestar sus servicios como hetaira a cambio de dinero, o incluso sin remuneración. Considerada hasta hace poco la reina sin corona de Schwabing* era no obstante, para quien la conociera mejor, una mujer a menudo solitaria y desdichada, muy afectada de los «nervios». A diferencia de Else, su «virtuosismo» erótico—por usar un término predilecto de Weber—ya no era expresión de una vitalidad natural, sino que se le presentaba a Weber más bien como un fenómeno hipertrófico, un ejemplo viviente para la erotología del *Interludio*. Su amigo Hans Gruhle la define ante Marianne como una «belleza del alma», mientras que aquélla la describe más tarde como ejemplo trágico y disuasorio del «impulso panerótico» condenado a la ruina.[156] Gruhle comenta sobre la amiga que «Nada de la inmundicia que ha atravesado pudo hacerle mella, y que un ser humano haya vivido enteramente según su voluntad es algo grande y bello y no importa que perezca más joven que otros, ya que en un año vive más que nosotros en 10».[157] El culto de la autonomía individual y de la vivencia constituye la puerta de entrada del erotismo en el mundo de la burguesía ilustrada. Weber descubre que si bien vivía enteramente para la «vivencia», la Reventlow no era «la fría e indiferente "técnica de lo amoroso"» que pretende ser hacia afuera, sino una desilusionada que siente la futilidad de su existencia, «lo que más bien lo reconcilia con ella» (II/8, 161).

¿Por qué pasa Weber dos veces un mes entero en Ascona sin Marianne? Buscaba en verdad nada reposo y recuperación, como afirma Sam Whimster?[158] Mas Ascona no era para él un lugar para vacacionar como cualquier otro. Sabía que allí se encontraría con Frieda Gross, una mujer de encanto seductor que conocía desde hacía mucho, ex esposa de Otto Gross, quien tantos problemas había representado para él. También sabía que el propio Otto Gross había estado con frecuencia en Ascona. Si de verdad sólo hubiera buscado reposo y nada más, es difícil que hubiera optado por este lugar. Aun antes de haber ido allá debe haber estado muy bien informado sobre las subculturas y contraculturas que existían en el monte Verità, así como sobre la presencia de Fanny zu Reventlow, de cuyos amoríos con Edgar Jaffé y Hans Gruhle probablemente estaba enterado. Frieda, a su vez, estaba relacionada con el círculo de los Weber no sólo a través de Else, sino también por un galanteo con Emil Lask, quien financió su proceso judicial.[159] El juego hace pensar en *La ronda* de Arthur Schnitzler, y cuesta pensar que Weber en esos tiempos de euforia no haya sentido la curiosidad de ser atraído por ese círculo de rotación erótica en el monte Verità.

También la «alocada Fanny»[160] aparece más de una vez en las cartas de Weber desde Ascona. Igual que tantos otros hombres, no queda indiferente ante el encuentro, aun cuando le asegura a su esposa que él no era el tipo para mujeres eróticas como ella y que «la condesa» era «sencillamente pérfida y cínica» (II/8, 194).[161] A solicitud de Max, en mayo de 1913 Marianne le transfiere a la condesa, que está en constantes aprietos de dinero, la cantidad de 300 marcos, considerable para los Weber. ¿Cómo se le ocurre, y por qué siente una responsabilidad financiera por esa mujer caótica? (II/8, 234-235). A Edgar Jaffé, en un caso similar, ella le pagó,

aunque a regañadientes, con favores amorosos.[162] Ante mujeres de esa clase, Max Weber gustaba de asumir el papel del salvador, pero la condesa, muy celosa de su autonomía, detesta a este tipo de hombre.[163] De todas maneras Mina Tobler siente celos de las «artes seductoras» de la condesa (II/8, 597). A Weber, por lo visto, le agrada dejar lo que acontece al pie del monte Verità en una cierta indefinición frente a Marianne y Mina, la que Marianne en su *Biografía* transmite a los lectores.[164]

Max Weber, quien al parecer en cuestiones eróticas prefiere ceder la iniciativa a las mujeres, acaso abriga en secreto la esperanza de que alguna de las «mujeres mágicas» de Ascona vaya a seducirlo, como las doncellas de las flores que en el jardín de Klingsor le coquetean al casto Parsifal, al que Weber, a estas alturas, considera impotente debido a su castidad. Cuando en abril de 1914, después de una visita a Zúrich, donde se ha encontrado con Mina Tobler en casa de la madre de ésta, regresa a Ascona, Weber siente el viaje hacia este «mundo lleno de mujeres mágicas, gracia, perfidia y ansia de felicidad» como una especie de regreso a casa, según le confiesa a Marianne (II/8, 605). Aunque algo avergonzado, el gran desencantador añora un reencantamiento del mundo y la varita mágica para lograrlo es el amor. Al mismo tiempo, en el monte Verità también llega a satisfacerse el desencantador, porque allí abundan las historias que pueden relatarse para llevar al absurdo el anarco-erotismo como concepción del mundo. Marianne constata más tarde con satisfacción que nada menos que la Reventlow, que en ese entonces ya ha dejado atrás sus años más alocados, se expresa «llena de ironía sobre el ensalzamiento del amor libre como doctrina de redención practicada en Schwabing».[165] En su libro *Herrn Dames Aufzeichnungen [Apuntes del señor Dame]*, la «loca Fanny» convierte a Schwabing en «Wahnmoching» y

en su diario apunta: «ya no soporto esta schwabingería».[166]

También los anarquistas del entorno del monte Verità ponen en evidencia más bien la irrelevancia política del anarquismo. Más tarde Leo Strauss reclama con justa razón que Weber no le hace justicia al fundamentalismo ético al construir como ejemplo un sindicalista* de hueso colorado cuyo reino—si piensa congruentemente—no es de este mundo y que lleva a la ruina al movimiento obrero con acciones políticas absurdas.[167] La mayoría de los verdaderos sindicalistas no eran tan poco realistas. En la historia abundan ejemplos de que firmes convicciones fundamentales pueden asociarse perfectamente con un pragmatismo acorde con las circunstancias. No obstante, Weber creía por esa época que el anarquista suizo Ernst Frick, el amante de Frieda Gross que en aquel entonces se encontraba en prisión, era un ejemplo viviente del tipo ideal intransigente por él descrito.

Lucha por el derecho materno: Max Weber como salvador y paladín de las mujeres

El ambiente en torno a Frieda Gross fortalece el amor propio de Weber seguramente ante todo por la situación de Otto Gross, con quien esta mujer sigue casada *de iure*. Aquel profeta del amor libre que como supuesto «fanfarrón de nervios» (léase de sexo) tanta repugnancia le había causado a Weber, en el ínterin se había revelado como manojo de nervios, incluso como enfermo mental drogadicto, contra quien en 1912 se había librado una orden de aprehensión y que en 1913, por iniciativa de su propio padre, el destacado criminólogo Hans Gross, fue recluido en un manicomio. Con gran entusiasmo Weber se erige en paladín de la mujer, cuyo marido está condenado a la impotencia.[168] A principios de 1914 el caso Gross alcanza amplia notoriedad en todo el

ambiente cultural alemán. El 28 de febrero de 1914 Harden publica en la revista *Zukunft [Futuro]* una carta de Otto Gross, sacada subrepticiamente de la clínica, que da testimonio de que el recluido sigue siendo un cerebro brillante. En primer lugar aboga enfáticamente en favor de que «los derechos de Frieda Gross como madre no sean afectados por nadie». La causa por la cual interviene Weber adquiere gran popularidad entre los intelectuales del Reich. En una época caracterizada por los movimientos juveniles, en la que están de moda los conflictos generacionales, el drama entre padre e hijo Gross fascina a la opinión pública. En un acto casi reflejo, todo el que se siente joven y antiburgués se identifica con el hijo, a pesar de que, viéndolo sobriamente, Gross padre no es de ninguna manera la encarnación del patriarca nefasto.[169] Por el contrario, tiene sólidas razones para promover la custodia forzosa de su hijo, ya que la conducta de éste es autodestructiva e incluso puede destruir a terceros; a dos ex amigas Otto Gross les había facilitado el suicidio consiguiéndoles veneno, y no mostraba el menor sentido de responsabilidad frente a sus parejas y sus hijos. El culto de Otto Gross, que ha cundido en círculos de la «izquierda», no se fija muy bien en los rasgos de su héroe, porque éste, con sus aires de gurú, es tan elitista y antidemocrático que incluso desprecia a un Max Weber por demócrata.

En aquel entonces el escritor Ludwig Rubiner, residente en París, que poco antes todavía había atacado a Gross y al psicoanálisis, trata de movilizar la conciencia elitista de los intelectuales en favor del recluido: que no podía ser que «dos tipos que todavía huelen al manejo de perros de policía» agarren a un «erudito» y lo entreguen «a un destino infernal y repugnante de molusco» en el manicomio.[170] A pesar de que sigue teniéndole antipatía como persona, también Max

Weber reconoce que Otto Gross es un intelecto creativo y, en cierto sentido, un carácter noble. Es probable que se entere a través de Frieda Gross de muchos detalles íntimos que corrigen la imagen del «fanfarrón de nervios». Originalmente Otto Gross había sentido horror ante las relaciones sexuales e incluso ante la desnudez, y aun después de su boda se acostaba completamente vestido.[171] Su evangelio erótico era el producto de la lucha contra su propia neurosis.

Max Weber debe de haber sentido cierta afinidad con este hombre, que indirectamente también había contribuido a la emancipación sexual del propio Weber. La complicidad con el suicidio de las dos ex amigas no se la reprochó, pensando sin duda que Gross actuó por motivos honorables, y no que este hombre egocéntrico acaso subconscientemente prefería deshacerse de esas mujeres.[172] De todas maneras, el suicidio es, a los ojos de Weber, la expresión suprema de la libertad, y su criminalización le parece una infamia. Hacia afuera, Weber subraya que los escritos de Gross, incluyendo la carta publicada en *Zukunft*, «en todo sentido dan la impresión del pleno dominio de las capacidades mentales» (II/8, 492), pero frente a Marianne comenta que ya antes de contraer matrimonio con Frieda se le habría diagnosticado a este hombre *dementia praecox* (II/8, 182) y él no expresa ninguna duda con respecto a este diagnóstico (II/8, 160). No se le ocurre, por lo tanto, participar en la campaña en favor de la liberación de Gross; incluso cree más bien que también la propia Frieda, en el fondo, «está sumamente aliviada por la reclusión de este hombre» (II/8, 595), y muestra comprensión por las acciones del padre.[173] Él le recomienda a Frieda que no vea en el padre al «enemigo» frente al cual se justifica cualquier mentira (II/8, 621-622). Esto, en efecto, hubiese sido imprudente, puesto que hasta entonces el padre había pagado el sustento del hijo Peter, procreado por Frieda y Otto, así

como un emolumento «muy modesto» a Frieda por la educación del mismo. Si bien se trataba de que dejase a Peter con Frieda, se pretendía que siguiese sintiéndose como su abuelo y pagando por él. De no ser así, Frieda, remitiéndose a sus relaciones cambiantes, podría afirmar que Peter no era hijo de Otto. Pero precisamente la impugnación del nacimiento legítimo de Peter por parte de Hans Gross se convierte en el peligro principal (II/8, 550, 602, 647, 671). Después de haber ganado el juicio de Peter, en mayo de 1915, a Frieda le hubiese gustado hacer valer pretensiones de herencia también en relación con su hija Eva, cuyo padre es Ernst Frick, pero Weber no está dispuesto a participar en este embuste.[174]

El tomo de correspondencia recientemente publicado da a conocer el volumen impresionante del papeleo que Weber asumió para defender el derecho de esta mujer a la custodia de su hijo, el más natural de todos los derechos naturales. Tal fue la postura de Weber, quien antaño se había enfurecido con «el monstruo del matriarcado» y con la «pandilla de la protección de la maternidad». Y tal el despliegue de tiempo y energía dedicado a este asunto precisamente en una de sus fases más creativas, en la que los investigadores weberianos de la actualidad hubieran querido que todas sus fuerzas se hubiesen concentrado en *Economía y sociedad*. En ocasiones la iniciativa en esa disputa por el derecho de la madre es más de Weber que de la propia mujer; él tiene que presionarla: «*¡Deme usted alguna noticia!*». (II/8, 536). ¿Está Weber secretamente enamorado de Frieda? Ella tiene para él un rasgo familiar; la conoce antes que a Else; incluso fue a través de ella que se estableció el contacto con Else.[175] También Frieda lo trata como a una persona muy familiar y lo recibe en bata y con el cabello suelto. «Su cabello rubio suelto […] es bastante "seductor" para los hombres, le cubre toda la

espalda», le escribe Max a Marianne (II/8, 629). En 1916 lamenta ante Frieda que ella dejase su departamento anterior «porque era tan cómodo de un cuarto al otro; el camino al *panettone* tan corto. Y también para otras cosas, ante todo para platicar».[176] O sea que no sólo para platicar.

También Marianne tiene que admitir que Frieda tenía «un *gran* encanto del alma y de la manera de ser» y que, aun cuando uno no podía aprobar moralmente su conducta, la percibía como «"generosa" y desinteresada».[177] Else se entusiasma; en comparación con Frieda todas las demás mujeres serían «como hojas secas». En aquel tiempo en que Max Weber no menciona a Else el problema con ésta se sigue discutiendo entre los cónyuges bajo el nombre de Frieda. Marianne admite más tarde: «cuando decíamos "Frieda" nos referíamos también a "Else"».[178] Dado que Frieda sufre mucho más que Else por las consecuencias de su vida amorosa disoluta y necesita ayuda, el tema «Frieda» resulta más edificante para los Weber que el tema «Else».[179] Según Marianne, Weber se contenta frente a Frieda con el noble papel del salvador.[180] Pero a él seguramente no dejará de complacerle la idea de que Else se entere de sus servicios caballerosos en favor de Frieda.[181] Y éstos, independientemente de que se vean como morales o eróticos, constituían un triunfo sobre Otto Gross.

La nueva visión de una cultura natural

En marzo de 1913, poco después de su llegada, Weber había descrito Ascona como un «pueblucho italiano muy sucio» (II/8, 150). El 11 de abril de 1914, en cambio, le escribe a Marianne desde Ascona, donde un «clima celestial» le infunde un ánimo eufórico, después de haber estado en Zúrich con Mina:

> Todo está totalmente diferente que junto al lago de Zúrich. Allí «cultura», las casitas en medio de verdes prados hasta muy arriba en las montañas, metiéndose subrepticiamente hasta los más pequeños repliegues y llevando a todas partes el corazón humano con sus pesares y sus alegrías […] Aquí las aldeas pegadas en lo alto, como un trozo de la naturaleza, los seres humanos abiertos como aquélla, nada que indique más allá, *también* es bello, sólo que menos "humano", sin intimidad, como un desnudo, igual que la vida de Frieda, sin trasfondo, pero no sin orgullo y forma. [II/8, 612-613.]

Un contraste entre naturaleza y «cultura» entrecomillada; pero al parecer no se trata de contrarios en términos absolutos. También la «cultura» de un paisaje excesivamente habitado sobre el lago de Zúrich sigue guardando, a su manera, un vínculo con la naturaleza cuando se «mete subrepticiamente hasta los más pequeños repliegues» de la montaña. Pero Weber siente, al menos en igual medida, el encanto de la cultura aldeana en los Alpes italianos, que en su opinión se ha convertido en parte de la naturaleza. Esta cultura natural, que él compara con una mujer desnuda, una belleza que reposa en sí misma, sin remitir a ningún sentido superior exterior a ella, es la que ve encarnada en Frieda; su manera de existir no está exenta «de orgullo y forma»: se trata de un tipo de naturaleza que alberga valores culturales.

El tema de la *naturaleza* ocupaba a Weber desde años antes. Ya en la primavera de 1911, en Vevey, junto al lago Leman, había releído «después de mucho tiempo» *La nouvelle Héloise* de Rousseau, que en esos momentos sintió de emocionante actualidad: «sigue siendo *admirable* en muchos aspectos hasta el día de hoy» (II/7-1, 170). Se aprecia cómo en

Max Weber, quien a menudo siente como hostil su propia naturaleza y que combatió al «naturalismo» en las ciencias, va adquiriendo forma una nueva idea de la naturaleza, una naturaleza que penetra en lo humano, tal como Marianne ya la percibe desde hace mucho. Al mismo tiempo se desarrolla en él la idea de una *cultura* natural. El término «cultura» y sus derivados aparece nada menos que 1 394 veces en la obra weberiana digitalizada, aunque nunca le pareció necesario definir ese concepto, tan popular en su tiempo. Lawrence A. Scaff considera notable el concepto weberiano de cultura ante todo porque define «una esfera de desunión, de conflicto de valores y de lucha entre concepciones de la vida que rivalizan entre sí».[182] Con ello la cultura contiene un elemento natural, porque si su esencia fuese puramente espiritual habría que esperar que con la evolución de la razón acabaría en una armonía generalizada. Durante la guerra Weber habla despectivamente del «trajín de una lucha por la existencia, sin amor ni compasión, que la fraseología burguesa designa como "trabajo cultural pacífico"». Su comentario culmina en la afirmación de que esta guerra económica en tiempos de paz era mucho más desalmada y exenta de sentido que la misma guerra (II/15, 97). Para Weber la lucha física es parte de la naturaleza humana, ya que trae aparejada una sensación de plenitud de la vida.

La primavera de Marianne. El evangelio de la Madre Tierra

Durante la última primavera de la preguerra los barruntos de felicidad de Max Weber encuentran correspondencia en Marianne. El 30 de abril de 1914 ella le escribe a Helene: «¿Recuerdas haber vivido desde hace años una primavera tan radiante como ésta? Yo no. Aquí todo es efusión y exuberancia […] Traigo en el cuerpo una verdadera inquietud

primaveral, todo me empuja hacia la naturaleza, también hacia las lejanías». En abril de 1913 le había regalado a su esposo, con motivo de su cumpleaños número 49, que él celebraría sin ella en Ascona, una nueva novela francesa sobre el tema de Tristán, y le había escrito que la historia de Tristán e Isolda era «como el país de nuestra infancia». Basando la unión con el marido en la ley natural, en vez de en alguna obligación conyugal, añade efusiva «¡Qué bello es estar unida a ti, no por "deber", sino por el peso de tu carácter, que le fija a una la órbita igual que el cálido Sol a sus planetas».

Parece que Marianne, en momentos felices, abriga la esperanza de que su matrimonio finalmente derive en una relación erótica, ahora que se ha despertado la sensualidad de su esposo. Quizás es por eso que se entera satisfecha de que Max está rodeado de encantos femeninos. Pero éste responde de manera bastante retorcida a su enamoradiza carta de cumpleaños: «Mi amor, todo lo que dices acerca de mí es sin duda una bella "ficción" de tu gran amor […] Espero que siempre me sea posible no desautorizarlo y conservarle a tu alma la posibilidad de "componer poemas"» (II/8, 193). Por lo visto no se siente capaz de vincular sus sueños eróticos con Marianne, pero tampoco quiere destruir los sueños de ésta.

En la forma en que Marianne escribe dos décadas más tarde sobre Franziska zu Reventlow, fallecida mucho tiempo antes, se percibe todavía un eco de los sentimientos primaverales de aquella época de preguerra en que a ratos parece vislumbrar un mundo encantado. En ese entonces Marianne describe a la «alocada Fanny» como la personificación de una vitalidad desbordante; a lo largo de muchas páginas se percibe la fascinación que le causa esa mujer que vive desinhibidamente todo aquello a lo que Marianne renuncia. Apenas hacia el final alude a los cambios de pareja cada vez más desenfrenados de la condesa como a

un «proceso de vaciamiento y autodestrucción»—lo que ésta presumiblemente ni siquiera hubiese rebatido—, para rematar en el juicio severo: «crimen contra la naturaleza humana». El Schwabing de la preguerra, en aquel entonces todavía «encantadoramente rodeado de bosques y pastizales», lo describe Marianne como «fuente de todas aquellas corrientes anticristianas y antiburguesas que en la época reciente se han trasminado a las estructuras valorativas y vitales de la sociedad burguesa», en especial con la «desvalorización del ascetismo» debido a la «reivindicación del derecho de los instintos naturales». Pocos de los que han participado de la agitada vida de Schwabing supieron describirla tan seductoramente como Marianne Weber, con su fama de pudibunda, que estaba excluida de aquel «frenesí de sensualidad». El «evangelio panerótico de Schwabing» se basaba en un culto a la Madre Tierra inspirado por Bachofen:

> Uno quiere creer de nuevo en la fuerza creativa primitiva de la Madre Tierra, en la posibilidad de grupos maternales y del matriarcado. El «hetairismo» se ensalza como la forma más deseable de unión entre los sexos, entendiéndose por él la entrega de la mujer al hombre que en cada caso la atraiga—a un número cualquiera de hombres, y por consiguiente la renuncia a un compromiso firme […] El erotismo quedaría sujeto sólo a la ley del *crescendo* y *decrescendo*.[183]

Pero si la relación paterna queda librada al azar, resulta tanto más poderosa la vinculación materna. Justamente en la vida de Franziska zu Reventlow el amor materno acaba siendo el más intenso. En este punto Marianne se atiene a lo que la condesa apunta en su diario.[184] También para ella el culto de la naturaleza y de la maternidad tiene algo de auténtico, una calidad basada en la realidad de la vida, aunque no le sirvió a la condesa como religión redentora.

«*Euforia del Interludio*»

En aquellos años de la preguerra se genera el famoso *Interludio de la ética económica de las religiones mundiales*, que para el culto weberiano más reciente se ha convertido en

un texto tan sagrado como lo fue *La ética protestante* para el culto weberiano anterior. Lo que apenas se vislumbra en las cartas de Weber de aquel tiempo queda en evidencia cuando más tarde, frente a Else, se refiere a la «euforia del *Interludio*»: que en esa época Weber, pese a todas las quejas y querellas, a menudo se siente en un estado eufórico, una euforia basada en el erotismo, en la que la redención se conjuga con iluminación, con esclarecimiento intelectual.

El parágrafo 11 de la *Sociología de las religiones*,«Ética religiosa y "mundo"», tiene mucho en común con el *Interludio* e incluso, en buena parte, parecería una versión preliminar del mismo.[185] En ambos casos Weber da la impresión de jugar con el lector. Según los títulos de los segmentos se trata de la tensión entre la religiosidad enfocada a la redención y el «mundo», de los «*grados y orientaciones del rechazo religioso del mundo*». «Mundo» significa concretamente el mundo de la cotidianeidad. El pensamiento de Weber no gira tanto en torno de una negación del mundo, volcada por entero hacia el más allá, sino más bien de una redención de lo cotidiano, lo extracotidiano. Después de algunos rodeos, en la segunda parte de ambos textos se acerca a la relación entre redención y erotismo, todo ello a tramos en un *crescendo* grandioso.

Eduard Baumgarten considera el *Interludio* como «uno de los capítulos más clásicos, probablemente inmortales, escritos por Max Weber» (*B* 473). En efecto, se trata de un documento iluminado, en el que converge una multitud de pensamientos en una apretada síntesis de ideas, un texto imposible de comprender en una sola lectura, que se puede leer media docena de veces, descubriendo cada vez algo nuevo. En ninguna otra parte se entienden mejor los apuros que pasa Weber para ordenar en una secuencia clara la multitud de

ideas que acuden a su mente. El *Interludio* constituye una pieza medular de la obra weberiana, no sólo como testimonio erótico en clave sino también como calidoscopio de ocurrencias de ingenio.

En el parágrafo correspondiente de la *Sociología de las religiones* la religión redentora todavía aparece en contradicción irreconciliable con el placer sexual. La hostilidad contra todo lo sexual por parte de las religiones que trascienden lo mundano tiene visos de una ley natural: «A la difundida creencia de que esto sea una especialidad del cristianismo se opone el hecho de no darse ninguna religiosidad de redención cuyo punto de vista fundamental al respecto sea distinto» (*WuG* I 468; *EyS* 472). No obstante, la vehemencia misma del rechazo revela cercanía: «Las relaciones entre religiosidad y sexualidad […] son siempre extraordinariamente íntimas» (*WuG* I 464; *EyS* 469).[186] Sobre esta intimidad se explaya en el *Interludio*, partiendo de la afirmación de que en el reino de lo «extramundano» y «extracotidiano» las transiciones son difusas, especialmente en la mística, por razones tanto psicológicas como fisiológicas:

> El erotismo supremo se sitúa en una relación de representatividad psicológica y fisiológica recíproca con ciertas formas sublimadas de religiosidad heroica. A diferencia de la ascesis racional activa, que rechaza lo sexual por su misma irracionalidad y es percibida por el erotismo como un poder enemigo a muerte, esta relación de representación existe especialmente con respecto a la unión mística con Dios. Con la consecuencia de una amenaza constante de venganza mortalmente sofisticada por parte de lo animal […] Esta misma cercanía psicológica incrementa desde luego la hostilidad íntima de los sentidos. Vista desde una ética religiosa de fraternidad la relación erótica—tanto más cuanto más sublimada sea—debe vincularse de manera específicamente refinada a la brutalidad […] La embriaguez erótica guarda concordancia […] sólo con la forma de religiosidad orgiástica, extracotidiana, pero en un sentido intramundano especial […] Con una tensión interior máxima, gracias a la representatividad psicológica, la mística extramundana a la vez que extracotidiana establece fácilmente con el erotismo una relación inconsciente y lábil de sucedáneo o fusión en la que tiende a producirse con facilidad el colapso a lo orgiástico. [I/19, 508-510.]

«Venganza de lo animal», «colapso a lo orgiástico», «relación de fusión»; estas aseveraciones que desconciertan al lector por su redacción excéntrica sólo adquieren su sentido con base en la convicción de que el ser humano constituye

una unidad natural. En la idea, la redención concebida en términos de una religión del más allá puede estar en marcada oposición al erotismo de este mundo; en la naturaleza humana, sin embargo, ambas cosas están vinculadas. Y la mística, que da rienda suelta a la vida interior del ser humano, permite que una se funda con el otro. Se difumina la transición entre el «orgiasmo» del éxtasis religioso y el orgasmo sexual.[187] El término «éxtasis» aparece nada menos que 261 veces en la obra weberiana, con la mayor frecuencia en relación con los profetas del antiguo Israel. En ciertos pasajes Weber asume, por así decir, el papel de experto en materia de éxtasis y orgiasmo. Así, por ejemplo, sabe diferenciar entre orgiástica de fecundidad y de embriaguez (*J* 420). Parece que descubrió la importancia del elemento extático en la historia de la religión a través de los misterios de Eleusis y el culto tracio de Dionisos, gracias al filólogo y amigo de Nietzsche, Erwin Rohde. Según el investigador de las religiones Hans G. Kippenberg, de ahí en adelante «el poder de la embriaguez y la orgía recorre como un hilo rojo la construcción weberiana de la historia de las religiones». Kippenberg señala que la influencia de Rohde se vuelve particularmente patente cuando Weber «escribe que la idea del "alma" como una entidad diferente del cuerpo habría surgido en el contexto de "orgías", es decir cultos de misterios». En Rohde Weber encontró ya el concepto del «carisma» entendido como una fuerza especial de los «profetas, ascetas y exorcistas».[188]

En todo esto el punto de partida consiste en que la separación del hombre civilizado moderno del «ciclo orgánico» de la existencia primigenia genera una tensión en toda la vida, justamente porque esta separación nunca se logra de forma completa y el hombre, en su cuerpo, siempre sigue siendo una entidad natural. La búsqueda religiosa de la

redención pretende negar el carácter de la creatura, a pesar de que nace del sufrimiento por la pérdida de ese carácter de lo creado. De manera subliminal, la naturaleza—y sobre todo la naturaleza sexual—actúa más allá de la racionalización y la intelectualización de la existencia. Al mismo tiempo, ésta experimenta una suerte de racionalización y acrecentamiento sistemático, especialmente entre aquellos que convierten el erotismo en el sentido de su vida, que a lo largo de años son tema inagotable para los Weber. Al igual que en la música, entre la racionalización y el afán de armonía se produce una tensión permanente. Son las ideas de ese dinamismo, en ocasiones paradójico, y no proyectos de sistemas congruentes, las que caracterizan el pensamiento de Weber. Las mentes más sencillas creen en un simple contraste entre eros y espíritu; Weber, en cambio, ha descubierto que el erotismo y la espiritualidad se intensifican recíprocamente.

En más de una ocasión el *Interludio* culmina en redacciones enfáticas que a la investigación weberiana, interesada en sistemas lógicos, le cuesta digerir. Tal es el caso, por ejemplo, de la «emanación en un acosmismo amoroso sin objeto» en el estado del éxtasis religioso, o la «profunda y serena dicha de todos los héroes de bondad acosmística» y, por el otro lado, el «dominio mundial de la no fraternidad» (I/19, 487, 520). Con una filosofía efusiva de la vida, Weber escribe que el amante se sabe «incorporado al núcleo de lo verdaderamente viviente, eternamente inaccesible a todo esfuerzo racional, donde evade tanto a las frías manos esqueléticas de los órdenes racionales como al embotamiento de la cotidianeidad» (I/19, 507). ¿Quién dudaría de que frases como ésta contienen algo de lo que ocurre en la propia mente de Weber, y que no nacen de una lógica argumentativa sino de una experiencia feliz? No obstante, ni siquiera dentro del amor reina armonía; el amor erótico está en pugna con el

amor fraternal. Éste es otro motivo central del *Interludio*, reflejo de una época en que la relación entre los hermanos Max y Alfred Weber, que se había reanimado durante los años anteriores, acaba por romperse bajo el poder del erotismo.

Marianne Weber, para quien sin duda no pasa desapercibido que su esposo oculta confesiones eróticas en el *Interludio*, presenta más tarde su propio «interludio» en *Die Frauen und die Liebe [Las mujeres y el amor]* (sin embargo presenta este título sólo en el índice y no en el texto del libro). Una vez más se atormenta con el problema jamás resuelto de toda su vida, que la «nueva doctrina de los derechos naturales incondicionales» proclamaba la libertad sexual y abría «un cauce cada vez más ancho a la corriente de los deseos desenfrenados», porque «como una fuerza natural ciega, la sexualidad no cuenta con una moderación determinada en sí misma». «La nueva doctrina del derecho natural se ha rebelado contra las leyes del espíritu.» Pero pese a todo, el ser humano posee una «naturaleza superior» que puede llegar a una armonía con la naturaleza. Y destaca tipográficamente: «*Apenas en el umbral de nuestra era se ha dado la convergencia del ideal de un dominio pleno del espíritu sobre los instintos con una nueva interpretación positiva de la sexualidad*».[189] A diferencia de su esposo, a Marianne le cuesta admitir la persistencia de disonancias.

Carisma: el punto nodal entre sociología de las religiones y sociología de la dominación

En los últimos años de la preguerra, cuando Weber siente un nuevo vigor y comienza a ejercer influencia sobre los integrantes de su círculo en Heidelberg, su pensamiento no sólo se centra en las religiones de redención sino también en

el poder y el dominio. En la investigación weberiana por regla general la sociología de las religiones y la del dominio constituyen rubros aparte. Para entender a Weber, sin embargo, hay que tener presente que ambos universos del pensamiento se fueron gestando al mismo tiempo y quedaron vinculados a través del concepto de *carisma*, transferido de la religión a la política. Si durante la primera década del siglo en Weber predominaron los temas del sufrimiento y de una tortuosa cavilación—ascetismo, psicofísica del trabajo industrial, límites del conocimiento—, a partir de entonces comienzan a ocupar el centro de su pensamiento temas relacionados con el placer y un nuevo sentimiento de exaltación, porque para él el tema del *dominio* tenía un cariz tan placentero como el de la *redención*.

Según demuestra Edith Hanke, el *carisma* es «el lugar de nacimiento de la sociología del dominio propiamente dicha». A pesar de que en *Economía y sociedad* el dominio carismático viene después del dominio racional y tradicional, constituye en realidad el origen y el fin de las reflexiones weberianas sobre los sistemas de dominio. En este sentido, según Hanke, sus estudios en materia de sociología de las religiones y del dominio «podrían remitirse a un núcleo común».[190] Desde *La ética protestante* la transgresión del límite entre los estudios de la religión y de las ciencias sociales se ha convertido en una especialidad de Weber. La primera vez que usa el concepto de carisma se refiere a George, en una carta dirigida a Dora Jellinek, el 9 de junio de 1910 (II/6, 560-561).[191] Aunque Weber conocía desde la década de 1890, por el Congreso Evangélico-Social, al experto en derecho eclesiástico Rudolf Sohm, a quien atribuye el concepto de carisma (*WuG* I 160; *EyS* 173), tal como lo señala Edith Hanke, parece haber muchos indicios de «que Weber en realidad reconoció todo el alcance del concepto de carisma de

Sohm apenas en 1909-1910». Fue entonces cuando Sohm planteó su hipótesis de la cohesión carismática de la comunidad de los primeros cristianos, en oposición a Harnack, quien consideraba que ya en el cristianismo primitivo habría sido decisivo el elemento de una corporación jurídicamente organizada,[192] lo que cabe suponer que era para Weber un pensamiento de orden típicamente luterano alemán que le desagradaba.

Como indica Tenbruck, en *La ética protestante* Weber todavía no tenía idea «del poder revolucionario del carisma» y ni siquiera de la existencia de fenómenos carismáticos (*WuZ* 362). Zinzendorf y la extática hermandad de Moravia en aquel entonces no le decían nada. Tenbruck comenta que, a diferencia de otros conceptos weberianos, la «doctrina del carisma» aparece de manera «repentina», «sin prolegómenos apreciables» (*WuZ* 360) más o menos a partir de 1913.[193] Desde entonces Weber se aficiona a este concepto. En su última década de vida los términos «carisma» y «carismático» aparecen mucho más de mil veces en su obra. Fue la más atractiva de sus creaciones conceptuales, primero para él mismo y más tarde también para muchos otros. Si bien tardó décadas,[194] el concepto del carisma desarrolló su propio carisma, su propia promesa de redención.

El «poder de la personalidad» es un secreto típico de la vida práctica y un socorrido tema de la literatura biográfica popular, aunque para las ciencias sociales constituye usualmente una contrariedad y un punto ciego. Ante esta situación, el carisma weberiano ofrecía un acceso fascinante y no trivial. En el lenguaje cotidiano a menudo se equipara con un «encanto personal» indefinible, que de nada le sirve al analista. En el caso de Weber adquiere, sin embargo, mucho mejores contornos, como una promesa para seres humanos

en apuros de boca de un líder que lleva la marca de haber transitado él mismo por situaciones difíciles, y que rompe las barreras de lo cotidiano. Con el carisma, lo extracotidiano, extático, cuyo poder natural rompe incluso la barrera entre erotismo y misticismo, se convierte en una categoría clave no sólo de la sociología de las religiones, sino también de la sociología del dominio, donde el término «sociología» sólo sirve de comodín para designar lo que hace Weber.

Entre los historiadores eclesiásticos Rudolf Sohm y Karl Holl, a quienes se remite Weber (*WuG* I 160, II, 833; *EyS* 173, 848), ya se había establecido el nexo de carisma con entusiasmo, éxtasis y comunión amorosa;[195] allí se encontraba la fuente de calor del término. Weber, ya como estudiante en Estrasburgo, había asistido a cátedras de Sohm (1841-1917) y lo había visto como una «apariencia peculiar»; «Mientras no se le oye hablar, toda su presencia da la impresión de un apóstol religioso; más tarde más bien la de un fanático ocupado con algunas ideas muy estrechas» (*JB* 85). Por lo visto también para Sohm el carisma era un tema no del todo ajeno a su propia personalidad. En su caso, sin embargo, servía a una argumentación que subrayaba la diferencia esencial entre religión y política. En la Asociación Nacional-Social era el más enérgico portavoz del ala derecha y el adversario principal de Göhre.[196] De las experiencias tempranas de Weber con Sohm no hay ningún camino directo hasta su idea del dominio carismático; el enfoque de Sohm más bien bloqueaba la transferencia del carisma a la política.

¿Hay modelos históricos para el tipo de dominación carismática?

El tipo ideal del líder carismático proviene de la historia de

la religión y, tal como lo señala Wolfgang Mommsen, nunca ha perdido del todo las huellas de su origen religioso;[197] los carismáticos por excelencia fueron los fundadores de religiones, los apóstoles, los profetas. Cabe preguntarse si también había un equivalente en la historia política moderna que Weber hubiera tenido presente al trasladar el concepto. Nada más obvio en aquel entonces que convertir a Bismarck —también para Weber una «figura cesárea» (*WuG* II 1094-1095; *EyS* 1109)—en prototipo de un estadista genial. Pero si a Weber le hubiese inspirado el fundador del Reich alemán, habría tenido que diseñar una imagen muy diferente del líder carismático y de sus seguidores. «Comunismo de amor» (*WuG* I 180; *EyS* 195), «distanciamiento del mundo» y rechazo de toda economía racional (*WuG* II 834; *EyS* 849), eran cualidades que definitivamente no podían asociarse con Bismarck y aún menos con sus seguidores, que el joven Weber calificaba de hombres comunes, estrechos de miras. Apenas el nuevo culto bismarckiano, que surgió después de la renuncia del *Canciller de Hierro*, y que ya no se veía contrarrestado en sus proyecciones por el personaje real, lo circundó de un aura carismática. Weber, cuya imagen de Bismarck todavía se había formado bajo el canciller *real*, jamás lo menciona como ejemplo de líder carismático, pero sí como caso de dominio burocrático que con su desaparición no había sufrido desmedro alguno (*WuG* II 728; *EyS* 742). Un carismático pudo haber sido más bien Gladstone, a quien Bismarck despreciaba por moralista (*WuG* II 851; *EyS* 866-867).

Guillermo II, aborrecido por Weber, quien trató tan obstinada como vanamente de dar nueva vida a la institución monárquica por gracia divina, comparativamente puso en escena su persona como soberano carismático, pero en contra de su propia voluntad dio el mejor ejemplo de que el carisma

no funciona si se lo concibe como espectáculo. Cuando durante la toma de juramento de reclutas arenga a los soldados gritando «¡Si vuestro emperador lo ordena, debéis dispararles a vuestros padres y vuestras madres!»,[198] se perciben reminiscencias de aquellas palabras de Jesús que marcan para Weber la ruptura radical del carismático con ataduras tradicionales, que quien no abandone a su padre y su madre e incluso no sea capaz de odiar a su padre, no podría ser discípulo de Jesús (*WuG* I 449, 450; *EyS* 454), el joven emperador llevó la expresión al extremo, pero en su comportamiento todo era artificial. En realidad, su dominio se aferraba al poder de la tradición y se desintegró en tiempos revolucionarios.

En todo caso podría considerarse que Friedrich Naumann era poseedor de un carisma que se comunicaba a sus seguidores, en especial a las mujeres. Su destino político, sin embargo, puede servir de ejemplo de que el carisma por sí solo no es fundamento de dominio. Algo similar puede decirse de Stefan George y su círculo. A este respecto, Weber usa por primera vez el concepto cuando afirma que el círculo de George poseía el «carisma específico» de una secta (II/6, 560-561), pero el culto de Maximin* que allí se practicaba hacía pensar a Weber más bien en una imitación sin contenido de las viejas religiones de redención. ¿Y Tolstoi? Pocos contemporáneos de Weber recordaban tanto como él a los viejos profetas, y durante algún tiempo Weber pensó escribir sobre él. Pero desde su perspectiva era ante todo el prototipo de una persona imbuida de una acentuada ética de convicciones, y no un carismático.[199]

¿Posee el concepto de carisma una lógica propia que pudiera derivarse de las ideas generales de Weber sobre el devenir de la historia y los procesos de socialización? En

primera instancia salta a la vista la oposición a los procesos de racionalización y burocratización que Weber ve por todas partes. Para él existe, sin embargo, algo que en el ser humano se rebela contra el desencantamiento y la cotidianización, contra los chalecos de fuerza impuestos al individuo. Y es lo extracotidiano, lo apasionado y extático, lo que no está sujeto a consideraciones temerosas, lo que en la historia rompe con el poder de lo habitual y crea lo nuevo; en eso está la conexión con las ideas weberianas de fondo. Weber no quiere considerar la racionalización y burocratización como una evolución que avanza indefectiblemente. La realidad elemental sigue siendo siempre el individuo, que nunca se reduce a una mera función de estructuras, por ello puede ser que la fuerza de la individualidad rompa las presiones estructurales. El poder de lo individual tiene un carácter natural, y también el liderazgo carismático tiene cualidades de un fenómeno natural. Wolfgang Mommsen habla de «erupciones carismáticas».[200]

Carisma y experiencia de sí mismo

Aun así, a partir de la sola lógica de un sistema de pensamiento no se llega a un concepto de carisma. El carisma siempre fue un obstáculo para quienes quisieron hacer de la doctrina de Weber un sistema lógicamente congruente.[201] Sin duda no fue casual que este concepto surgiera en un momento en que Weber en sí mismo, imprevistamente, había tenido una experiencia de gracia percibiendo un presentimiento de redención. Había experimentado que en la existencia humana hay momentos en que se interrumpe la pesada inercia de lo cotidiano, y a partir de ahí todo su pensamiento está permeado más que antes por la conciencia de que el ser humano no sólo vive de la rutina cotidiana sino

de los momentos de éxtasis, del estar fuera de sí.

En una y otra ocasión es en especial lo *extracotidiano* lo que Weber destaca como rasgo fundamental del dominio carismático, aunque lo «extracotidiano» no es precisamente un concepto que satisfaga la necesidad de precisión científica. Weber gusta de emplear este término en una época en la que no se siente capaz del quehacer cotidiano profesional pero sí de fuegos artificiales creativos extracotidianos. Su propia autopercepción se basa en el don para lo extracotidiano.[202] Liberarse de las consideraciones cotidianas de un egoísmo mezquino depara la oportunidad de un vigor especial. Esto vuelve posibles cosas que antes parecían imposibles. También Marianne parece suponer que Weber habla en clave acerca de sí mismo cuando se refiere al carisma (*L* 279).[203]

Este trasfondo de experiencia personal no vuelve más fácil la operacionalización del concepto en la investigación. El uso inflacionario del concepto del carisma que se puede observar hoy en los buscadores de Internet, donde se ofrecen, por ejemplo, libros con títulos como *Entrenamiento de carisma en 30 minutos*, hace dudar de que autores sin la experiencia de Weber y sin su rigor científico sean capaces de aplicar este concepto de una manera intelectualmente productiva. En una ocasión el propio Weber señala la dificultad de comprobar de manera empírica la existencia de carisma de acuerdo con indicios externos: «si la comunidad de comensales de un jefe guerrero con su séquito tiene un carácter "patrimonial" o "carismático" depende del "espíritu" que anima a la comunidad» (*WuG* II 842; *EyS* 857). El sociólogo, por lo tanto, necesita una sensibilidad especial para ese espíritu, que le permita identificar el carisma como tal, y semejante sensibilidad se desarrolla mejor que nada a través de una experiencia carismática propia.

El «éxtasis heroico» de los elefantes borrachos: el carisma como fenómeno animal

Históricamente el carisma sólo se puede demostrar como un elemento de unión de una comunidad. Pero ¿en verdad *radica* en la comunidad o surge como emanación de un personaje carismático, y su efecto depende también sustancialmente de aquél? La cuestión de si el carisma es en esencia el don de una personalidad líder o si se genera sólo en la mente de sus seguidores sigue siendo materia de controversia hasta el día de hoy, y da pie a un ir y venir de citas de Weber. Naturalmente, son ante todo los sociólogos quienes quieren sociologizar el carisma, convirtiéndolo en un fenómeno de quienes son liderados y, con ello, de la sociedad.[204] El propio capítulo sobre «dominación carismática» dentro de la tipología de la dominación comienza con cierta ambigüedad:

> Debe entenderse por «carisma» la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas—o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro—, o como enviado del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder. El modo como habría de valorarse «objetivamente» la cualidad en cuestión, sea desde un punto de vista ético, estético u otro cualquiera, es cosa del todo indiferente en lo que atañe a nuestro concepto, pues lo que importa es cómo es valorada «por los dominados» carismáticos, por los «adeptos». [*WuG* I 178; *EyS* 193.]

Al principio de la *Sociología de las religiones*, donde se refiere igualmente al carisma, Weber pone el acento de otro modo. En este caso el carismático ideal-típico es una persona capaz de éxtasis; pero:

> No toda persona tiene la facultad de ponerse en trance […] A estas fuerzas no cotidianas es a las que […] designaremos con el nombre de «carisma». El carisma puede ser—y sólo en este caso merece tal nombre en sentido pleno—un don que el objeto o la persona poseen por naturaleza y que no puede alcanzarse con nada. O puede y debe crearse artificialmente en el objeto o en la persona mediante cualquier medio extraordinario. El paso de un caso a otro lo facilita el supuesto de que ni en nada ni en nadie pueden desenvolverse las facultades carismáticas si no las posee en germen, pero este germen permanece oculto si no se desarrolla, si no se «despierta» el carisma—por ejemplo, por ascetismo—. Todas las formas de la doctrina religiosa de la gracia […] se encuentran en este estadio ya en germen. Esta idea, rigurosamente naturalista […] se mantiene con tenacidad en la religiosidad popular. [*WuG* I 317s.; *EyS* 328-329.]

El mismo concepto de «carisma», «don de gracia», implica

la idea de que se trata de un don de dios o de la naturaleza. En este contexto Weber cae en un lenguaje organológico: el carisma surge de la evolución de un germen; no es producido por un grupo social. Nótese que presenta este «naturalismo riguroso» al fin como una creencia de religiosidad popular, pero más adelante da a entender que no se trata meramente de una idea, sino también de una experiencia que se repite con regularidad; la «*variedad de la calificación religiosa* de los seres humanos» sería «la experiencia fundamental de toda religiosidad basada en una *metodología* de redención sistemática». «De la misma manera que no todos poseían el carisma para provocar en sí mismos los estados que originaban el renacimiento tal como lo poseía el encantador mágico, tampoco poseían todos el carisma para conservar constantemente aquel hábito específicamente religioso que garantizaba la certidumbre permanente de la gracia» (*WuG* I 421; *EyS* 427). En el *Interludio* Weber habla del «cándido heroísmo natural» (I/19, 492), tipo de naturalidad que le agrada.

También en la sociología del derecho plantea Weber la pregunta que tanto lo inquieta: «¿Cómo se da cualquier tipo de "innovación" en este mundo tan adaptado a lo "regular"?». La respuesta, «según todas las experiencias de la etnología la fuente más importante de un nuevo orden parece ser la influencia de individuos capaces de vivencias "anormales" ("considerados patológicos" […] desde el punto de vista de la terapia actual) de determinado tipo y a consecuencia de las mismas de influencia sobre otros». Menciona como «mérito de Hellpach» la comprensión de que la superación de la «"inercia" de lo acostumbrado» por individuos anormales se daba a menudo por la «repentina idea» de que era una potencia superior la que daba la instrucción para actuar (*WuG* I 242; *EyS* 260). Y en un sentido similar se expresa en

relación con el «parlamentarismo y democracia»: «porque no es la "masa" pasiva la que engendra de su seno al jefe, sino que es el jefe político el que gana a sus adeptos y conquista a la masa por medio de la "demagogia". Esto es así aun en el ordenamiento estatal más democrático» (*WuG* II 1100; *EyS* 1115). El «aparato partidista», en cambio, provoca la «supresión del carisma» (*WuG* II 851; *EyS* 866).

Leo Strauss, quien curiosamente le cree a Weber la neutralidad valorativa del concepto de carisma y se atiene a pasajes en los cuales éste insiste en que carisma sería simplemente aquello que los partidarios tienen por tal, le reprocha que estaría condenando al sociólogo a dar por bueno cualquier embuste.[205] A ratos, en efecto, parece ser así. Pero para alcanzar cierta persistencia el carisma tiene que lograr éxitos; más que la dominación tradicional e incluso que la burocrática, el líder carismático está sujeto al principio de rendimiento. De hecho, después de haberse derrumbado su imperio, ni siquiera a Hitler le quedaban más que unos pocos seguidores que se declararan expresamente a favor suyo.

El problema de si al principio está el carismático o la fe de los discípulos en el carisma recuerda un poco la disputa de prioridad del huevo y la gallina. La controversia no necesariamente tiene que responderse en términos alternativos. Sea como fuere, a ojos de Weber, para el dominio carismático es imprescindible el don carismático del líder. A este respecto no hay duda. Weber no reconoce como actor al pueblo, a las masas; según él, sólo el individuo tiene voluntad, y es el individuo el que le interesa en especial.[206]

A lo largo de extensos pasajes maneja con holgura el concepto de carisma, presentándolo en diversas combinaciones y atribuyéndolo a grupos, ideas e instituciones. Incluso asume un «carisma de la razón» de la

Revolución francesa. En tiempos pasados, las diferentes «funciones carismáticas» que se requieren para la guerra, la cacería, la producción de lluvia y la magia de sanación «con gran frecuencia se diversifican […] en otros tantos carismas particulares con representantes especiales» (*WuG* II 860; *EyS* 875). El propio Weber muestra en ocasiones un uso multifacético del concepto. Con la idea de que «el carisma es una cualidad de la *sangre*» se implica que puede ser heredado (*WuG* I 183; *EyS* 198). «La dominación carismática se funde con la tradicional.» En este contexto Weber incluso constata que «el carisma personal puede faltar por completo» (*WuG* II 184; *EyS* 199). ¿En verdad? Con respecto al Imperio romano Weber corrobora que «quebrantaron el poder de los destinados al trono en virtud de los lazos de sangre» (*WuG* II 857; *EyS* 872) El puro carisma hereditario es, muchas veces, sólo una ilusión efímera; eso Weber lo tuvo muy presente en la persona de Guillermo II. El nuevo Imperio alemán, nacido de la victoria sobre Francia y encarnado con distinción en Guillermo I, había poseído carisma. Las ruidosas pretensiones de gracia divina de Guillermo II, en cambio, demostraron que era necesario *tener* carisma, y que el mismo no se podía conjurar a la fuerza ni con todos los recursos de la publicidad moderna. En el congreso sobre Weber de 1964, sin embargo, con el recuerdo reciente de la batahola publicitaria en torno a Kennedy, fue Herbert Marcuse quien dijo que el aparato del poder necesitaba y producía una «cima carismática», por lo que el «carisma» entendido como cualidad personal era «acaso el más dudoso» de todos los conceptos weberianos.[207]

Tal como expone Weber—no en términos históricos reales, sino como tipo ideal—, tampoco los partidarios de un líder carismático constituyen un sistema social, sino una comunidad, es decir una agrupación social de tipo primigenio, lo contrario de un aparato burocrático, más bien

una gran familia que, sin embargo, puede exigir la separación de la familia natural. En palabras de Weber:

> La dominación carismática supone un proceso de relación comunitaria (*Vergemeinschaftung*) de carácter emotivo. El cuadro administrativo de los imperantes carismáticos no es ninguna «burocracia», y menos que nada una burocracia profesional […] No hay ninguna «colocación» ni «destitución», ninguna «carrera» ni «ascenso», sino sólo llamamiento por el señor, según su propia inspiración fundada en la calificación carismática. No hay ninguna «jerarquía» […] No hay sueldo ni prebenda alguna, sino que los discípulos y secuaces viven (originariamente) con el señor en comunismo de amor o camaradería. [*WuG* I 180; *EyS* 194-195.]

La comunidad cristiana primitiva es el tipo primigenio de comunidad carismática; no obstante, los rasgos naturales de esa comunidad encuentran su continuación en formas modernas. También la «democracia plebiscitaria encabezada por un líder» se caracteriza, según Weber, por el «carácter naturalmente *emocional* de entrega y confianza en el líder». «La traza utópica de todas las revoluciones tiene aquí sus fundamentos naturales» (*WuG* I 199-200; *EyS* 216). Pocas veces maneja Weber el término «natural» (*naturgemäss*) con tal holgura y sin comillas. La comunidad carismática posee un aura similar al eros. Vale la pena leer los pasajes iniciales del ensayo original sobre el carisma que aparece en un lugar posterior en las ediciones actuales de *Economía y sociedad*. Ahí Weber le asegura al lector—lo que en este tema efectivamente es más necesario que en cualquier otro de los temas predilectos de Weber—que emplea el concepto de carisma «sin ninguna valoración», lo que subraya en los siguientes términos:

> La capacidad que tenía el *Berserker* o energúmeno nórdico para el éxtasis heroico—hasta el punto de que mordía su escudo y a su alrededor, como un perro rabioso, hasta echar a correr ávido de sangre—, la que mostraban el héroe irlandés Cuculain o el Aquiles homérico, constituían un ataque maniaco producido artificialmente por una intoxicación aguda, como se ha afirmado durante mucho tiempo en lo que se refiere al *Berserker*— energúmeno escandinavo—(en Bizancio se mantenía un cierto número de estas *bestias rubias*, lo mismo que antes los elefantes de guerra, como individuos especialmente propensos a esos ataques). [*WuG* II 832; *EyS* 848.]

He ahí otra vez esa predilección weberiana por ejemplos arcaicos espeluznantes, fruto de una excesiva curiosidad de lector. Weber, quien—si damos crédito a los chismes difundidos por Rickert—[208] gustaba de deleitarse con dulces

ensoñaciones como elefante de larga trompa y muchas hembras, recurre con alguna frecuencia a ejemplos con elefantes. Éstos aparecen 16 veces en su obra, sin aparente necesidad argumentativa. Entre los combativos marathas, los adversarios más peligrosos de lo emperadores mogoles, Weber cree reconocer que «como un resabio del éxtasis de los héroes» con frecuencia «se solía embriagar a los guerreros y también a los elefantes» (I/20, 143). Y en dos oportunidades relata la vieja leyenda india de que un príncipe, tras una batalla victoriosa, en honor a Buda liberó a sus elefantes «que entonces, "con lágrimas en los ojos" se apresuraron a unirse con sus compañeros en la selva» (I/20, 255 n. y de nuevo 342). En ningún otro lado es más evidente el lado salvajemente animal del carisma.

El *tipo ideal* del carismático tiene su origen en modelos arcaicos: los fundadores de religiones y los profetas del Israel antiguo. La comunidad carismática ideal se basa en «comunismo de amor», en una solidaridad humana directa, y dista de cuestiones tanto económicas como burocráticas. A primera vista se trata, por lo tanto, de un fenómeno nada moderno. De hecho, Salin cree que, a diferencia de George, Weber habría abrigado la convicción de que «el don y la fuerza de los profetas sólo habría sido posible bajo condiciones muy especiales […] hace dos milenios y medio».[209] Pero si Weber toma sus ejemplos de tiempos remotos, lo hace con la convicción de que el *origen* conduce a la *esencia* de las cosas. La referencia a la Antigüedad no necesariamente es un argumento en contra de la actualidad. Lo mismo resulta del hecho de que el carisma, desde la perspectiva de Weber, nace de dotes naturales del hombre, tanto del lado del líder carismático como del de sus seguidores.

Que por lo visto Weber consideraba el dominio carismático como un fenómeno primigenio tanto de la política como de la religión resulta tanto más notable por cuanto en su época, al menos hasta la primera Guerra Mundial, prácticamente no había modelos concretos para este tipo. Más que en otros aspectos, su pensamiento rebasó aquí su propia época, aun cuando su imaginación no logró anticipar ni remotamente lo que el siglo xx le depararía a la humanidad en materia de liderazgo cuasi carismático. En *Economía y sociedad* menciona siete veces a aquel Mahdi que en 1885 conquistó el Sudán y cuyo sucesor reinó allí hasta que en 1898 fue vencido por los británicos, acontecimientos llamativos que ocuparon intensamente la fantasía de los europeos en aquel tiempo. Según la perspectiva de Weber, el Mahdi era—tal como afirmaba él mismo—un profeta, y no, como se decía a menudo, un simple déspota que defendía los intereses de los traficantes de esclavos. Desde la perspectiva actual, el mahdismo se presenta como un antecedente del moderno fundamentalismo islámico.[210] A los ojos del joven corresponsal de guerra Winston Churchill los jinetes del desierto que armados con espadas y lanzas arremetían contra las ametralladoras británicas eran más bien remanentes pintorescos de un tiempo pasado.

Weber también menciona al líder de los mormones Joseph Smith, independientemente de que haya sido o no un embustero, como ejemplo de dones carismáticos en el siglo xix (*WuG* II 832-833; *EyS* 848). Eduard Meyer publicó a fines de 1912 un libro, *Ursprung und Geschichte der Mormonen [Origen e historia de los mormones]*. Ésta era *su* manera de aprovechar científicamente el viaje a los Estados Unidos en 1904, y Tenbruck cree reconocer que «al introducir el carisma» Weber se basaba directamente en la publicación de Meyer (*WuZ* 369). También con los mormones el carisma

siguió siendo sin duda un fenómeno marginal más bien grotesco de la modernidad. Una actualidad política del carisma se puede observar, en todo caso, en cuanto a los rasgos carismáticos del presidente estadunidense Theodore Roosevelt, mencionados de paso por Weber (*WuG* II 849-850; *EyS* 864). Como «jinete bronco», Roosevelt se había convertido en un héroe popular en la Guerra de Cuba, y había puesto en juego esa imagen en sus campañas electorales. Pese a todo, sin duda es la experiencia personal de Weber la que tiene mucha mayor importancia que cualquier fenómeno político o religioso de la época para su inspiración en relación con el carisma.

Carga carismática del concepto del líder

En los escritos políticos de Weber durante la guerra se aprecia la influencia del concepto de carisma ante todo en la importancia central que él le atribuye a la *selección de líderes* para el vigor de una comunidad. El término «líder» y sus derivados aparecen 385 veces en la obra de Weber, con especial frecuencia en los escritos políticos de la época de la guerra. Reiteradamente trata de inculcarle a la opinión pública alemana su idea predilecta de que hacía falta una parlamentarización de Alemania para que asumiesen el gobierno líderes vigorosos, templados en la lucha política, y no burócratas insípidos. Esta combinación de pensamientos era propia de Weber, porque en la polarización entre izquierda y derecha que se estaba gestando en aquel entonces la reivindicación de un liderazgo fuerte solía ir de la mano con el desprecio por el parlamento. Weber, en cambio, veía al frente de los enemigos de Alemania a elocuentes tribunos populares como Clemenceau y Lloyd George, mientras que el sillón de Bismarck lo ocupaban personas como Michaelis y

Hertling, sin presencia en la opinión pública, que detentaban su cargo gracias a opacas maquinaciones internas. Para un alemán amante de su país esta mísera imagen debía ser indignante. Los antiparlamentarios de la derecha no supieron derivar la consecuencia de esto, mas Weber se sintió inspirado para llegar a la cúspide de su retórica política nacionalista.

Pero en 1917 tampoco el propio Weber veía «*líderes natos*» con «fuertes instintos de poder» en el Reichstag, sino—concretamente—en la persona del «actual director de las plantas de Krupp, antaño un político de las regiones del este» (I/15, 480-481). Él no menciona el nombre, y los admiradores actuales de Weber prefieren callarlo.[211] Porque el aludido no es otro que Alfred Hugenberg, luego líder nacionalista alemán y zar de la prensa, que le allanó el camino a Hitler. En otoño de 1917 incluso Else Jaffé se entusiasma por él: «si encontrásemos un dictador pangermánico que supiese *gobernar* y nos condujera realmente a un buen fin, yo no me resistiría. ¿Por qué no Hugenberg? Sería mil veces mejor que Bülow».[212] Más tarde el círculo de amistades de Hugenberg, en cuyo centro estaba Leo Wegener—uno de los más entusiastas alumnos del Weber joven—, cultivó a su modo el recuerdo de Max Weber, enfocándolo especialmente a la encuesta de los trabajadores agrícolas y al rechazo de los inmigrantes polacos y rusos.[213]

Führer («líder») no era un término propio del vocabulario político clásico de los siglo XVIII y XIX.[214] La gran trayectoria de este concepto se inició en tiempos de Weber y probablemente, en combinación con las experiencias de la Guerra Mundial, él mismo contribuyó bastante a la misma. «Hasta 1914 "Führer" era un término inocente» (Hans-Ulrich Wehler).[215] El concepto de líder tiende un puente al liderazgo

espiritual. Pero también en el parlamentarismo del siglo xix se ubica un origen del moderno concepto de líder, basándose en el *leader* angloamericano.[216] Weber, quien tenía en alta estima tanto al tribuno popular como al héroe de guerra, era la persona indicada para hacer converger estos diferentes haces de la tradición, aunque seguramente no era el único. Arnold Zweig, más tarde un escritor altamente reconocido en la República Democrática Alemana, escribió el 16 de enero de 1919 en la revista *Weltbühne* que el pueblo sabía «con sus instintos más profundos que era la hora de congregarse en torno a personalidades; que sólo hombres de talla extraordinaria podrían señalar una salida». «Sólo la magia sirve contra la magia, sólo el alma contra el alma. Sólo tiene que levantarse un hombre único de gran carácter, un único líder verdadero […] y así la crisis tendría sentido y habría perdido su temor a la muerte.» Es apenas ante el trasfondo de estos testimonios de la época que podemos formarnos una idea de dónde se inicia lo que tiene de especial el pensamiento weberiano del líder carismático.

Dominio carismático: ¿un concepto libre de valoración?

Ante todo esto, la pregunta más delicada se refiere a si el tipo ideal del carismático era para Weber un tipo «libre de valoración» o si era en verdad su *ideal*. Al iniciar los capítulos sobre el «dominio carismático» de un modo que permitiría percibir un tono de entusiasmo, Weber—de manera típica para él—inmediatamente se constriñe y subraya con toda corrección la neutralidad valorativa de este concepto. Incluso el carisma «de un literato entregado a sus éxtasis demagógicos, como Kurt Eisner», sería tratado «por la sociología, exenta de valoraciones, en el mismo plano que el carisma de los que según apreciación corriente son “grandes”

héroes, profetas y salvadores» (*WuG* II 179; *EyS* 194). Pero la república obrera de Múnich era para Weber un carnaval político, y todo menos un ejemplo de dominio carismático.

Si Weber destaca en otro punto que el carisma es, en un «sentido puramente empírico y desprovisto de toda valoración […] el poder revolucionario específicamente "creador" de la historia» (*WuG* II 837; *EyS* 853), no resulta fácil creerle esa neutralidad valorativa. Al tratar el tema cae una y otra vez en un lenguaje de entusiasmo subliminal. Difícilmente se encuentra alguna insinuación de que un liderazgo carismático pudiese tener consecuencias terribles.[217] Friedrich Meinecke comenta acertadamente: «El único punto del Estado en el que según la construcción de Max Weber persisten una auténtica vida interior y un alto rendimiento ético e intelectual—y, uno diría, en que vale la pena ser humano—es el liderazgo cesáreo. Weber, en general tan reservado cuando de acentos éticos y acogedores se trata, le dedica palabras grandilocuentes y vigorosas.»[218]

Después de 1945 fue inevitable que se planteara muchas veces la pregunta apremiante de si Weber habría previsto proféticamente a Hitler con su tipo ideal del líder carismático, y si—más allá de lo profético—habría *deseado* a un líder como Hitler.[219] Desde luego, se trata de preguntas imposibles de responder en forma definitiva. Aun antes del advenimiento al poder de Hitler estaba muy difundida la esperanza de un líder poderoso, no sólo entre la derecha, pero no necesariamente de un tipo como Hitler. Ian Kershaw mostró en su biografía de Hitler cómo éste asumió un papel prestablecido, e incluso apenas llegó a referir poco a poco las expectativas de liderazgo a su persona. Sin embargo, debe de haber tenido un talento especial para este papel, porque no fue un mero producto «de la sociedad». Precisamente las expectativas de liderazgo de un

Max Weber permiten reconocer que ante el horizonte alemán de expectación de aquella época hubiesen sido concebibles liderazgos guiados por la razón, muy diferentes a Hitler.

Sea como fuere, Weber ofrece un ejemplo ilustrativo de cómo la expectativa de un líder que pasara con audacia por encima de lo existente era compartida también por personas muy inteligentes, bien informadas y de ninguna manera ultraderechistas. No hay motivos para minimizar este hecho por razones de pedagogía popular. Lo que a menudo olvida la didáctica histórica es que sólo se entiende la experiencia nacionalsocialista si se tiene presente que Hitler no ganó porque en 1933 la mitad de los alemanes hubieran enloquecido, sino porque en cierto grado en aquel entonces la victoria nacionalsocialista podía parecer deseable por motivos racionales. Incluso Raymond Aron, que como joven académico descubrió a Max Weber en los años previos a 1933, y como corresponsal de prensa observó detenidamente los acontecimientos en Alemania, confiesa en retrospectiva que pese a su nacionalidad francesa y su origen judío, no se debió tanto a su inteligencia como a su «temperamento» que en aquel entonces no se dejase arrastrar por el movimiento nacionalsocialista.[220] El presente resulta difícil de abarcar en su totalidad, el futuro es imprevisible y la racionalidad es polivalente; éste es un hecho trivial que a menudo se pasa por alto al tratar la historia del nacionalsocialismo. Las fantasías carismáticas de Weber lo traen a la memoria. Aun cuando uno reconozca con toda sagacidad determinadas tendencias de su presente, puede errar por entero en cuanto a los acontecimientos concretos del futuro, por mucho que sepa y aunque haya practicado una crítica del conocimiento tan cabal como Max Weber. Este hecho es algo deprimente y en vista de él no resulta fácil llegar a una conclusión alentadora.

Este elemento de inseguridad es al menos un fuerte argumento en favor de que nunca jamás se sacrifiquen los principios elementales del Estado de derecho a determinadas teorías políticas. ¿Habría estado dispuesto a hacerlo Weber? Es posible que ciertos rasgos de Hitler y sus paladines le hubiesen impresionado positivamente. Éstas no eran las «flemáticas caras de hostelero» que Weber tanto despreciaba en las tribunas socialdemócratas. No cabe duda; los líderes nacionalsocialistas poseían la «energía catilínica de la acción» que Weber echaba tanto de menos; estaban dispuestos a asumir riesgos y actuaban sin consideración. Weber no hubiera podido reprocharle a Hitler que hiciera a un lado reglas tradicionales, ya que esto era lo que caracterizaba al líder carismático. Asimismo, los rasgos patológicos de Hitler guardaban correspondencia con el carácter carismático de su dominio; al fin que también los profetas del antiguo Israel tenían rasgos psíquicos anormales en su caracterización weberiana… como el propio Weber. Si leemos en la Biblia sobre la matanza de los 450 sacerdotes de Baal a manos del profeta Elías deberíamos llegar a la conclusión de que el carismático, una vez arribado al poder, es capaz de realizar asesinatos en masa. Pero en la lógica de los escritos de Weber prevalecía la preocupación de que el ímpetu carismático se ahogase demasiado pronto en la normalidad cotidiana. Escribió en una época en la que él, al igual que muchos otros alemanes, veía más bien un exceso de corrección meticulosa, y no concebía un desacato cínico y sistemático del Estado de derecho.

Weber tenía la convicción de que al juzgar un movimiento político se debía prestar atención ante todo a los tipos humanos, en particular a las elites de mando, y que uno debía mirar la cara de la gente. A más de uno esto le abrió los ojos con respecto al nacionalsocialismo. Antes de 1933 Otto

Hintze le comenta a Meinecke sobre Hitler: «Este hombre en realidad no es de nuestra raza. Tiene algo totalmente extraño, como de una raza primitiva extinta, de características completamente amorales».[221] ¿Qué hubiera visto Weber en este rostro? ¿Fanatismo asesino, o acaso una fe heroica en el destino, con la cual hubiese sentido afinidad? Sea como fuere, por lo que sabemos de él hubiera explotado en ira ante el trato ignominioso de los judíos, que él apreciaba. En su *ser* encarnaba valores que no aparecen explícitamente en su *ciencia* «exenta de juicios de valor», razón fundamental para estudiar no sólo su obra sino también su vida.

Christoph Steding, un admirador de Weber y, más tarde, ideólogo nacionalsocialista, escribió en 1932 respecto al «carismático» de Weber que el mismo debía tener «una capacidad pneumática para el éxtasis». «Esto da lugar a que uno sólo pueda ser líder de vez en vez, porque nadie puede estar constantemente en un estado de éxtasis.» Weber mismo había señalado que «los éxtasis agudos son de carácter transitorio, de acuerdo con la naturaleza del asunto» (*WuG* I 414; *EyS* 424). Con o sin Weber, el liderazgo nacionalsocialista tenía plena conciencia de este hecho, por ello la pasión por la organización, la intensa búsqueda de respaldo en la economía, el porte «gélido» en contraste con la exaltación nacionalista. No sólo debe analizarse la dictadura nacionalsocialista como ejemplo del tipo ideal weberiano, sino también como reacción ante debilidades evidentes de este tipo de dominio; y esto nos da un paradigma para el manejo de los tipos ideales weberianos en su conjunto.

[1] En la obra digitalizada de Weber la palabra «redención» aparece, incluyendo las combinaciones de palabras, nada menos que 482 veces; «soteriológico», 130 veces, aunque casi no en *La ética protestante*, sino más que nada en las obras posteriores. En el único pasaje de *La ética protestante* donde aparece esta palabra clave Weber deja de lado el tema, aun cuando permite reconocer su inmensa importancia: «No hemos de entrar aquí a señalar el gran cambio sufrido por la actitud interior ante el mundo por obra de la doctrina cristiana sobre la "gracia" y la "redención", que siempre ha albergado en su seno, de modo peculiar, el germen de nuevas posibilidades de desarrollo» (*PE* 138 n., 262 n.).

[2] E. Hanke, «Erlösungsreligionen», en Hans G. Kippenberg y Martin Riesebrodt (comps.), *Max Webers «Religionssystematik»*, p. 211.

[3] E. Hanke, «Erlösungsreligionen», p. 213; W. Köhler, *op. cit*., pp. 185 y ss.

[4] Stefan Breuer (*Ästhetischer Fundamentalismus*, pp. 7 y otras) ve en el narcisismo la clave psicológica para comprender el Círculo de George.

[5] *Cf.* al respecto Hans G. Kippenberg, «Max Weber im Kreise von Religionswissenschaftlern», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, pp. 360 y ss. (*Erlösungsreligiosität als Motor von Religions-geschichte*).

[6] Aquí el compilador, Johannes Winckelmann, aclara: «Antes de la primera Guerra Mundial». En la época posterior a 1918, cuando apareció *Economía y sociedad*, el matrimonio burgués ya no parecía tan estable como antes de 1914.

[7] Ana 446 Escrito 20 VII.

[8] Ana 446 Escrito 20 VI, folio 79 (9 de noviembre de 1911).

[9] Marianne a Helene Weber, 15 de julio de 1908.

[10] Else Jaffé, *op. cit*., pp. 185, también 179.

[11] *AWG* 10, 144.

[12] El 22 de febrero de 1909 contó que la empleada doméstica de Alfred había renunciado porque no quería reconocer y atender a sus novias como a «*damas* de valor integral». Por el contrario, Eberhard Demm pone en tela de duda que Alfred haya tenido alguna relación amorosa apasionada antes de Else.

[13] Marianne a Helene Weber, 22 de diciembre de 1907 y 7 de enero de 1908: «Pues sí, ahora están tus dos extraños chicos mayores aquí, y yo, pobre de mí, con cinco sextas partes de cerebro, trato de ver cómo me las arreglo con este par, pues también quiero incluir a Alfred en nuestro amor».

[14] El 13 de abril de 1909 Marianne le escribió a Helene que debía «preocuparse siempre » de que Max «no se "molestara"» por las novias de Alfred. Añade: «Por favor rompe esta carta». Pero Helene no lo hizo. La carta permite reconocer que incluso Marianne presuponía que Helene mostraría una mayor comprensión que Max por una vida sexual más laxa. En ese entonces incluso muestra una cierta simpatía por la crítica de Alfred a la «moral sexual rigorista», sobre todo cuando ésta obliga a las mujeres a serle fiel a un marido que no lo es y que en sus aventuras se contagia de alguna enfermedad venérea. (*Cf.* Marianne a Helene Weber, 22 de febrero de 1909.)

[15] *Cf.* Marianne a Helene Weber, 12 de abril de 1908, acerca de Alfred: «Ay, cómo desearía que volviera a ser tan naturalmente cálido con nosotros y que pudiera sentir que lo único que queremos es quererlo».

[16] Marianne a Helene Weber, 7 de enero de 1908.

[17] *Ibid*., 26 de junio de 1908.

[18] Ana 446 Escrito 20 VII.

[19] Marianne a Helene Weber, 15 de octubre de 1909; sigue la larga cita textual en *L* 419.

[20] Ana 446 Escrito 20 VII.

[21] Ana 446 Escrito 20 VII.

[22] *Ibid*.

[23] *Ibid*.; en efecto, poco antes de la asamblea en Viena Weber le escribió a Helene que de Viena seguiría viaje a Ragusa (II/6, 276).

[24] Ana 446 Escrito 20 VII.

[25] Marianne a Helene Weber, 15 de octubre de 1909.

[26] Tufts University Archive, acervo sobre Else y Frieda von Richthofen. También Max le cuenta a su esposa acerca del paseo en góndola en Venecia, pero difícilmente le dijo toda la verdad. «Como ya he dicho, a uno no le queda más que gustar de ella y, a pesar de algunos rasgos triviales y grotescos que aparecen de repente, como ente completo es una criatura de la Tierra llena de gracias, de cuya compañía

me gustaría disfrutar […] durante las horas de un estado anímico aceptable y de vívida sensibilidad, si esto no estuviera aparejado con tantas complicaciones.» «La conozco ya bastante bien; *la quiero entrañablemente*, también disfruto mucho pasar tiempo con ella; *pero* ahora me parece todavía menos "*interesante*" que antes. Tiene un enorme garbo, pero no una profundidad duradera» (II/6, 285, 284). Michael Sukale (*op. cit*., pp. 479 y ss.) comenta, «Pero con ello Max tan sólo estaba vendándole los ojos a Marianne».

[27] Baumgarten data el acontecimiento, equivocadamente, en 1910.

[28] M. Sukale, *op. cit*., pp. 479-480.

[29] Nicolaus Sombart, «Gruppenbild mit zwei Damen. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Politik und Eros im wilhelminischen Zeitalter», *Merkur*, p. 985; E. Baumgarten, «Über Max Weber», p. 297.

[30] Marianne a Helene Weber, 22 de diciembre de 1909.

[31] Ana 446 Escrito 20 VII.

[32] *Ibid*.

[33] Ana 446 Escrito 20 VI, 11 de enero de 1911.

[34] *Ibid*., 6 de enero de 1911.

[35] *Ibid*., 9 de enero de 1911.

[36] Marianne Weber, *Die Frauen und die Liebe*, pp. 138 y ss.

[37] Marianne a Helene Weber, 3 de mayo de 1910.

[38] Ana 446 Escrito 20 VI, folios 56-57 (10 de agosto de 1911).

[39] *Ibid*., 23 de marzo de 1911.

[40] Marianne a Helene Weber, 4 de noviembre de 1910.

[41] BA Koblenz, Nl. A Weber 197, 53, Alfred Weber a Else Jaffé, 20 de junio de 1910.

[42] Marianne a Helene Weber, 3 de mayo de 1910: «Pero por ahora tenemos que hacer todo […] en el interés de Else, para lograr que la supresión de la vida en común [con Edgar] perdure por años […] Con seguridad habrán de encontrarse todavía algunas dificultades para que Jaffé se atenga al acuerdo alcanzado: que Else decida de manera absoluta sobre su vida con los niños, y precisamente ésa será *nuestra* misión».

[43] Según comunica Eberhard Demm, tampoco en la correspondencia entre Alfred y Else se encuentra un sarcasmo de ese tipo. Es de suponer que Alfred sabía que Else no toleraría comentarios despectivos acerca de Max.

[44] Ana 446 Escrito 20 VI, 23 de marzo de 1911. En otro pasaje Marianne escribe acerca de Max y Else: «Toda la profundidad de su alma [Max] la puso en esa relación y, no obstante, no pudo con ella mantenerla cerca […] Ella no pudo soportar que él sostuviera un espejo frente a sus acciones […] Quería seguir siendo *la que no sabe nada* para que no la aplastara el lastre de su cargo de conciencia». En realidad debe de haber sido Max Weber quien tuvo que haberse sentido *todavía* mucho más afectado por el hecho de que Else y Alfred le pusieran enfrente el espejo de sus propios sueños y deseos insatisfechos.

[45] Max Weber a Else Jaffé, 15 de enero de 1919.

[46] BA Koblenz, Nl. A Weber 157, 53; a Else Jaffé, 19 de julio de 1910.

[47] *Ibid*., 54, Else a Alfred, 29 de abril de 1911.

[48] *Ibid*., 53, Alfred a Else, 17 de agosto de 1910.

[49] *Ibid*., 54, Else a Alfred, 7 de enero de 1910.

[50] *Ibid*., s. f. (1911).

[51] En el acervo sobre Else y Frieda von Richthofen en el Tufts University Archive.

[52] Max Weber a Else Jaffé, 25 de marzo de 1919.

[53] Ana 446 Escrito 20 VI, folio 85, 11 de diciembre de 1912.

[54] Max Weber utiliza una y otra vez para describir la actitud de Else ante la vida la expresión «comodidad de su alma». El 21 de mayo de 1914 le escribe a Frieda Gross, de la que debía saber que le contaría todo a Else y de la cual podía esperar una posición similar ante la vida—la de la «mujer erótica»—. (Se trata de la dificultad de contemplar los propios cuestionamientos vitales de manera objetiva, «justa» y de dejar que otros le digan a uno amargas verdades al respecto.) «A Else J[affé] le *hice* la siguiente exigencia: tener la fuerza del alma y de la fe para querer ver lo correcto en cosas que le incumbían *a ella*. A pesar de que en realidad no se lo puse nada fácil, puesto que no conoce hasta ahora las circunstancias (tampoco *quiere* conocerlas), a pesar de que por la "comodidad de su alma" tenía y sigue teniendo el más íntimo interés en

verlas como se las ha mostrado a usted. Ahora bien, esa exigencia *no podía* cumplirla Else Jaffé debido a la naturaleza de su alma. Eso debí haberlo sabido.» ¿Por qué cree Weber poder hacerle «exigencias» a Else? Al parecer se sentía como su mentor, destinado a ayudarla a alcanzar el pleno desarrollo superior de su ser. Debe de haber creído que la capacidad de amar de Else se veía arruinada por el amor sexual; así, aproximadamente, se podría uno imaginar la verdad que Weber le quería enseñar y que Else no quería aceptar.

[55] Max Weber a Else Jaffé, 15 de enero de 1919.

[56] BA Koblenz, Nl. A Weber 197/87; Else Jaffé a Alfred Weber, 8 de julio de 1920.

[57] *Ibid*., 23 de junio de 1920.

[58] M. Rainer Lepsius cree reconocer que no fue sino hasta 1912, cuando la relación con Mina Tobler se tornó más íntima, que cesaron «los lamentos de Weber sobre colapsos psicofísicos». M. Rainer Lepsius, «Mina Tobler, die Freundin Max Webers», p. 84.

[59] Max Weber a Else Jaffé, 22 de abril de 1919: «sólo casi dos años después de tu terrible carta de 1910 yo hice—esta vez no quiero decirlo en detalle, porque no me gusta exhibir a alguien *también* en su lado afectuoso—, bueno, ¿ya sabes más o menos qué?, en 1912. Y sin embargo no cambió nada, absolutamente nada, Isolda (si bien no la "de cabellos de oro", no, la Isolde "castaña") siguió ahí incluso cuando Isolde Weisshand tomó la mano de Tristán; las olas de su ira rompían contra mi corazón desde la distancia, una y otra vez». También de esta carta se infiere que la relación amorosa de Weber con Mina Tobler se inició en 1912, probablemente en la época en que ambos asistieron juntos a la presentación de *Tristán* en Múnich, aunque Wagner, a diferencia de Godofredo de Estrasburgo, no introduce, para mayor confusión, a una Isolde Weiss-hand en el amor de Tristán.

[60] M. Rainer Lepsius, «Mina Tobler, die Freundin Max Webers», pp. 82, 80.

[61] Marianne a Helene Weber, 19 de agosto de 1912, acerca de Mina, «Es una criatura extraña; por un lado muy madura pero, por otro, a sus 33 años, todavía como si fuera una jovencita de 18, ocupada de manera sumamente intensa *consigo misma* y con su destino». Esta impresión se confirma al leer la correspondencia de Mina Tobler de esa época.

[62] *Karlsruher Tagblatt*, 27 de enero de 1912, en fragmentos de cartas de Mina Tobler, reunidos por Achim Tobler, manuscrito, Aalen, 1988, y enviados al autor para su examen por el sobrino nieto de Mina Tobler, Tilman Evers (Kassel).

[63] Marianne a Max Weber, s. f.

[64] Marianne a Helene Weber, 3 y 14 de agosto de 1912.

[65] Ésta parece haber sido más que una ocurrencia momentánea. Hennis cita un pasaje inédito de las memorias de Hans Staudinger. En él Staudinger le plantea a Max Weber la pregunta: «¿Cuál es su valor superior fundamental?». Weber se quedó sorprendido y respondió que no tenía un valor superior fundamental. «Por favor imagínese que del techo de mi estudio cuelgan violines, flautas y tambores, clarinetes y arpas. Ora suena un instrumento, ora otro. Ora suenan el arpa y el clarinete y siento mi valor del arte. Ora resuena la trompeta, ése es mi valor de la libertad. Y con los sonidos de flautas y tambores siento el valor de la patria. El trombón despierta en mí los más diversos valores comunitarios, la solidaridad.» Aunque sólo «las personas más o menos carismáticas» podrían distinguir en ello una melodía, no un académico y hombre de libros como él (W. Hennis, *Max Webers Fragestellungen*, pp. 195-196). Ya sea que le creamos o no esta modestia a Max Weber, lo cierto es que se puede reconocer cómo en fases de euforia era capaz de imaginarse que entre los valores divergentes no siempre tenía que haber un combate, sino también una armonía. Si no una armonía lógica, por lo menos una musical.

[66] H. Ando, *op. cit*., p. 599.

[67] Achim Tobler, fragmentos de las cartas de Mina Tobler, segunda parte, p. 83.

[68] Marianne a Helene Weber, 19 de enero y 19 de agosto de 1912.

[69] *Ibid*., 19 de agosto de 1912.

[70] Ana 446 Escrito 20 VI, folio 75.

[71] Marianne a Helene Weber, 19 de agosto de 1912.

[72] *Ibid*., 7 de diciembre de 1912.

[73] *Ibid*.,1 de enero de 1913; todavía el 6 de junio de 1914, en el mismo sentido, «Max trabaja muy intensamente y no se le puede distraer mediante placeres mundanos. Sólo Tobelchen recibe la parte que le corresponde ya de manera legítima».

[74] Ana 446 Escrito 20 VI.

[75] 21 de enero de 1912, fragmentos de las cartas de Mina Tobler II, p. 75.

[76] Tilman Ebers al autor, 11 de marzo de 2003.

[77] 12 de diciembre de 1914, fragmentos de las cartas de Mina Tobler II, p. 100.

[78] 6 de octubre de 1912, fragmentos de las cartas de Mina Tobler II, p. 85.

[79] 1 de febrero de 1913, fragmentos de las cartas de Mina Tobler II, p. 94.

[80] 15 de diciembre de 1912, fragmentos de las cartas de Mina Tobler II, p. 90.

[81] 4 de mayo de 1913, fragmentos de las cartas de Mina Tobler II, p. 90.

[*] Importante novela del siglo XIX, de Gottfried Keller [T.]

[82] II/9, Max Weber a Lili Schäfer, 7 de diciembre de 1915.

[83] Mina Tobler a su madre, 19 de septiembre de 1914, fragmentos de las cartas de Mina Tobler II, p. 105.

[84] H. Staudinger, *op. cit*., p. 15.

[85] Mina Tobler a su madre, 17 de junio de 1915, fragmentos de las cartas de Mina Tobler II, p. 114.

[86] M. Rainer Lepsius, «Mina Tobler, die Freundin Max Webers», p. 80.

[87] M. Rainer Lepsius («Mina Tobler, die Freundin Max Webers», p. 86) cuenta también de una carta de Weber a Mina Tobler, de septiembre de 1919, mantenida en secreto; Weber utilizó para un coloquio las viejas notas de la *Sociología de la música*. «Casi no pude evitar decir: "este trabajo ha sido elaborado gracias a la guía de una amiga", pero me pareció demasiado indiscreto.» De paso se infiere de ello que la importancia de Mina Tobler para la sociología de la música de Weber no fue meramente externa, como la ha descrito Else Jaffé.

[88] H. Ando, *op. cit*., p. 599.

[89] Tanto más extraño resulta que el Weber de 20 años sólo mencione de manera incidental en una carta a su padre que se sintió «muy cansado en un concierto de Wagner en el que cantó Emmy» (*JB* 10), ¡Emmy Baumgarten, con la que estaba semicomprometido de manera extraoficial! Puesto que su cansancio no desapareció al escucharla cantar a Wagner, se puede adivinar en retrospectiva cuán poco tenían que ver sus sentimientos por Emmy con el amor sensual.

[90] H. Ando, *op. cit*., p. 599.

[91] Leo Königsberger, *Hermann von Helmholtz*, p. 166. Helmholtz incluso asocia con ello reflexiones musicales-programáticas; el regreso a esos tonos puros que anhelaba el oído humano natural podría producir un disfrute totalmente nuevo de la música.

[92] Marianne a Helene Weber, 12 de mayo de 1912.

[93] Anatoli Lunacharski, *Die Revolution und die Kunst* (del ruso), pp. 33 y ss. (*Über die soziologische Methode in der Musiktheorie und Musikgeschichte*, 1925.)

[94] Incluso Kurt Blaukopf (*Musik im Wandel der Gesellschaft. Grundzüge der Musiksoziologie*), quien le dedica un capítulo completo (pp. 161-179) a la *Música en la sociología de Max Weber*, sólo le concede dos páginas al «fragmento de la sociología de la música de Weber» y al parecer no lo considera parte de la sociología.

[95] Christoph Braun, *Max Webers «Musiksoziologie»*, p. 137.

[96] Marianne Weber escribe en retrospectiva: «Las conversaciones entre Max y Lukács adquirían ese encanto particular gracias al hecho de que Lukács, aunque era mucho más joven que Max, era de los pocos que estaban a su nivel dialéctico» (Ana 446, Escrito 20 vi). Éva Karádi («Ernst Bloch und Georg Lukács im Max Weber-Kreis», en *WuZ*) cree que Max Weber no habría abandonado por años la «batalla por Lukács», a pesar de que a veces le había dicho en su cara a éste que «odiaba» que se desviara hacia lo ensayístico y se alejara de la ciencia seria y sistemática. («Weber an Lukács, 14.8.1916», en É. Karádi y É. Fekete (comps.), *Georg Lukács Briefwechsel*, p. 372). Cuando en «La ciencia como profesión» Weber lanza la pregunta de si «el reino del arte no sería quizás un reino de magnificencia diabólica», se trataba de una alusión casi literal a la «teoría de Lukács acerca de lo luciférico en el arte».

[97] Elisabeth Weisser, *Georg Lukács' Heidelberger Kunstphilosophie*, p. 10.

[98] Kurt Beiersdörfer, *Max Weber und Georg Lukács*, p. 19.

[99] U. Matthiesen, *op. cit*., pp. 309-310.

[100] Dirk Käsler, «Max Weber und Georg Lukács: Episoden zum Verhältnis, von "bürgerlicher" und "marxistischer" Soziologe», en Dirk Käsler, *Soziologie als Berufung*, pp. 44 y ss.

[101] É. Karádi y É. Fekete, *Georg Lukács*, p. 30.

[102] E. Weisser, *op. cit.*, p. 67.

[103] M. Sukale, *op. cit.*, p. 300: «Incluso quiero […] afirmar que en este trabajo Weber demuestra por primera vez completamente la tesis de la racionalización en *un* campo».

[104] Esto ya lo había reconocido Marianne Weber—o quizá se lo dijo Max—, quien en el prólogo de la segunda edición de *Economía y sociedad* escribe: «Lo que lo atrapó de tal manera al investigar por primera vez la creación musical de Oriente y Occidente fue el descubrimiento de que también y precisamente en la música—este arte que, al parecer, brota por entero del sentimiento—la razón desempeña un papel tan importante, y que su singularidad en Occidente, tanto como la de su ciencia y la de todas las instituciones estatales y sociales, está determinada por un racionalismo de una naturaleza específica». Citado en Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung*, vol. 2, p. 568.

[105] II/9, Max Weber a Mina Tobler, 24 de agosto de 1915.

[106] Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalise*, vol. 2, pp. 418-419.

[107] Alec Robertson y Denis Stevens, *Geschichte der Musik*, vol. 1, p. 258. Esta cita textual no es un caso único; durante toda la Edad Media a la música se la consideró «una ciencia cercanamente emparentada con la aritmética» (*ibid.*, p. 343).

[108] Le agradezco a Christoph Braun, quien editó los escritos sobre música en la *MWG*, por la lectura crítica que hizo de estos pasajes y por la detallada explicación para la comprensión de este texto, de tan difícil acceso a los legos en material musical. También me mandó su introducción a la *MWG* I/14, que documenta de manera amplia en qué medida Weber participó en la cultura musical burguesa de su época y cuán grande era su conocimiento musical. Sólo que, al parecer, no era un gran pianista. Tanto mayor fue la importancia que la pianista Mina Tobler tuvo para él en ese punto.

[109] Karl Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, primer volumen complementario, p. 18. (El ejemplar de Weber en la Academia Bávara de las Ciencias en Múnich.)

[110] También Friedrich Tenbruck (*Das Werk Max Webers*, p. 55, nota 12) cree que es intencional el contraste con Lamprecht.

[111] K. Loewenstein, *op. cit.*, pp. 28-29.

[112] L. Königsberger, *op. cit.*, p. 175.

[113] *Ibid.*, pp. 173, 183 y ss.; F. W. Foerster, *op. cit.*, pp. 68-69.

[114] F. Werner, *op. cit.*, p. 106.

[115] Werner Friedrich Kümmel, «Musik und Musikgeschichte in biologischer Interpretation», en Günter Mann (comp.), *Biologismus im 19. Jahrhundert*, p. 109.

[116] M. Sukale, *op. cit.*, p. 307, constata que Weber «las más de las veces remite sólo de manera crítica» a Helmholtz, y concluye de ello que «las explicaciones de Weber sobre la teoría de la música […] se encuentran en oposición a la obra de Helmholtz, que fue determinante en su época y en la que argumentaba sobre todo de manera *fisiológica*». Sin embargo, si se compara el escrito de Weber con el estilo que tenía Lamprecht para escribir sobre música, se reconoce cuán cercano estaba del científico natural, a pesar de todas las críticas.

[117] La afirmación de Christoph Braun de que «Weber rejects Helmholtz's naturalistic deductions» [«Weber rechaza las deducciones naturalistas de Helmholtz»] me parece un juicio general demasiado negativo. C. Braun, «The "Science of Reality" of Music History: On the Historical Background to Max Weber's Study of Music», en Sam Whimster, *Max Weber and the Culture of Anarchy*, p. 190. En otro pasaje él mismo permite reconocer que la música corresponde a la necesidad natural de todas las personas de darles una expresión a sus pasiones, en estrecha relación con el baile y el éxtasis: «Time and again Weber returns to the need for passionate expression which makes itself felt with increased intensity at particular epochs in almost all developed cultures» [«Una y otra vez vuelve Weber sobre la necesidad de la expresión apasionada que se deja sentir con mayor intensidad en ciertas épocas de casi todas las culturas desarrolladas»] (*ibid.*, p. 185.)

[118] Sin embargo, «la pregunta que más interesa» a Max Weber apenas si ha despertado el interés de la investigación weberiana; *cf.* C. Braun, *Max Webers «Musiksoziologie»*, pp. 202 y ss. Ni siquiera el propio Weber la profundizó de manera consecuente.

[119] Otra vez sin una explicación más detallada en *WuG* II 884; *EyS* 897. Paul Honigsheim narra lo siguiente al respecto (*WuZ* 248): «Frente a mí y otros amigos desarrolla su teoría respecto a los factores que […] deben de haber conducido a la configuración de una música meramente instrumental, teoría que no está contenida en el manuscrito que se conserva de la *Sociología de la música*. Postula lo siguiente […] en

forma abreviada: El cristianismo es la única entre las religiones monoteístas que nunca desarrolló un baile de culto, puesto que aborrecía el cuerpo. De esa manera fue posible que surgiera una música sin cuerpo, que no depende de manera primaria del ritmo y que, por lo tanto, puede basarse en la melódica, y esto en un grado que no se contempla en ninguna otra parte». Con razón Weber consideraba esta teoría como no madura. Pues en miembros de culturas no occidentales que escuchan por primera vez música occidental ésta causa una impresión incluso fuertemente rítmica. Sin embargo, se reconoce que al haber recurrido Weber a las religiones orientales, estaba buscando una religiosidad más amable con el cuerpo.

[120] *Cf.* C. Braun, *Max Webers «Musiksoziologie»*, pp. 84 y ss.

[*] 100 y 82.5 kg, respectivamente.

[121] Ana 446 Escrito 20 VI.

[122] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, a Alfred Weber, 2 de agosto de 1899.

[123] W. Mogge y J. Reulecke (comps.), *op. cit.*, p. 247.

[124] Tampoco le gustaba la arquitectura del *Jugendstil* (modernismo alemán). En 1916 escribió acerca de Budapest, que hoy como ayer se presenta como una metrópoli del *Jugendstil*: «Budapest es una ciudad terriblemente estropeada por los feos edificios. Uno aprende a valorar el clasicismo como algo verdaderamente distinguido cuando ve estas construcciones modernistas […] Casi todo es nuevo, abominable, de gusto advenedizo» (GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 2, 25 de mayo de 1916). Como vemos, el hecho de que Weber comprase el ciclo de grabados de Klinger no permite concluir que mostraba una simpatía generalizada por la modernidad artística de la época.

[125] Compárese al respecto la reseña de Alfred Grotjahn publicada en 1903 sobre el pequeño escrito *Über Wandlungen in der Volksernährung*, uno de los primeros trabajos de Weber después de los años de enfermedad. Grotjahn, quien en esos años se perfilaba como uno de los principales expertos en higiene de la socialdemocracia, cree reconocer en las clases bajas «una cierta desnutrición crónica con tendencia degenerativa»; por el contrario, Weber aconseja tener cautela frente a un juicio tan definitivo, aun cuando habría que contar con la posibilidad de que se diera un desarrollo de ese tipo (I/8, 72).

[126] Marianne a Helene Weber, 23 de junio de 1901.

[127] *Ibid.*, 14 de marzo de 1902.

[128] Max a Marianne Weber, 15 de junio de 1903.

[129] Robert Michels, *Die Grenzen der Geschlechtsmoral*, pp. 106-107.

[*] *Simplicissimus*, revista satírica muy popular en Alemania entre 1896 y 1944. [T.]

[130] *L* 363; Marianne a Helene Weber, 13 de abril de 1906.

[131] *Cf.*, por ejemplo, la gran Exposición Internacional de Higiene, celebrada en Dresde en 1911, cuya «sección popular», con el título «El ser humano», presentaba al cuerpo humano como una *terra incognita*: «Resulta un fenómeno particular que lo que el ser humano menos conoce sea su propio cuerpo.» (Catálogo de la exposición, p. 365.)

[132] El tema se ha redescubierto desde diversas perspectivas bajo la impresión de los nuevos movimientos vegetarianos y de terapias naturistas de los tiempos más recientes. Cornelia Regin, *Selbsthilfe und Gesundheitspolitik. Die Naturheilbewegung im Kaiserreich (1899-1914)*; Judith Baumgarten, *Ernährungsreform—Antwort auf Industrialisierung und Ernährungswandel*; Albert Wirz, *Die Moral auf dem Teller*; Alexander Fenton (comp.), *Order and Disorder: The Health Implications of Eating and Drinking in the 19th and 20th Centuries*. El movimiento de las terapias naturistas se formó en un principio en oposición a la medicina académica. Sin embargo, puesto que ésta entonces ofrecía mucho más en el diagnóstico que en la terapia—el ascenso de la industria farmacéutica se hallaba apenas en sus inicios—, sobre todo en los consultorios médicos se daba con frecuencia una combinación de medicina académica y naturista. También el científico Weber creía que la doctrina de las fuerzas curativas de la naturaleza no era necesariamente hostil a la ciencia.

[133] Marianne a Max Weber, julio de 1900.

[134] Marianne a Helene Weber, 24 de marzo de 1903.

[135] *Ibid.*, 23 de julio de 1905.

[136] BA Koblenz Nl. 197/77, 14 de septiembre de 1917.

[137] Marianne a Max Weber, s. f. El 18 de febrero de 1899 Alfred Weber le hace notar a Max que los «molestos efectos secundarios» de andar en bicicleta—seguramente la presión sobre los genitales—«en mi opinión deberían poder evitarse con una posición adecuada del asiento». De no ser así, lo intentaría con las cabalgatas, siguiendo el ejemplo de Friedrich Naumann.

[138] J. Radkau, «Das Fahrrad in den Technikvisionen der Jahrhundertwende oder: Das Erlebnis in der Technikgeschichte», en Volker Briese *et al.* (comps.), *Wege zur Fahrradgeschichte*, p. 21.

[139] Marianne a Helene Weber, 29 de enero de 1902.

[140] *Ibid.*, febrero de 1910.

[141] Acerca del fundador, el doctor en medicina Heinrich Lahmann, *cf.* Alfred Brauchle, *Die Geschichte der Naturheilkunde in Lebensbildern*, pp. 228-239. Brauchle llama a Lahmann el primer médico naturista *científico*, quien había «promovido de manera insospechadamente maravillosa el método de sanación natural» gracias a su talento médico y organizador. «La idea más genial de Lahmann fue considerar el peso específico como parámetro para el estado de salud del ser humano» (p. 233). No es de extrañar que Max Weber haya llamado la atención del médico que dirigía este sanatorio sobre todo debido a su corpulencia. Un libro de cocina higiénica escrito para los ex pacientes de Lahmann por Elisa Starker, de acuerdo con su doctrina, siguió editándose muchas veces aun después de la prematura muerte de aquél (en 1905, a los 45 años) y fue traducido a varios idiomas. Planteaba que una cocina vegetariana de ninguna manera tiene que ser ascética; esto debe de haber constituido una revelación para Weber.

[142] Marianne a Helene Weber, 29 de marzo y 17 de noviembre de 1908.

[143] *Ibid.*, 4 de octubre de 1908; le *dolía* (subrayado) «la engorda de una nueva barriga» en la casa de la madre, en Charlottenburg.

[144] Marianne a Helene Weber, 31 de enero de 1911.

[145] Max Weber a Friedrich Naumann, al parecer el 11 de mayo de 1917; Nachlass Naumann. [Legado de Nauman.]

[146] Jaspers a Fraenkel, 1 de junio de 1934, citado en *Albert Fraenkel, Arzt und Forscher*, p. 18.

[147] Viktor von Weizsäcker, *Natur und Geist. Erinnerungen eines Arztes*, pp. 57-58, 220.

[148] Hermann Hesse, *Haus zum Frieden*, citado en *Albert Fraenkel, Arzt und Forscher*, pp. 47-48.

[149] II/9, Max a Marianne Weber, 30 de abril de 1916.

[150] El concepto no fue una invención de Weber, sino una ofensa muy gustada en la época para los burgueses adinerados con sobrepeso.

[151] Marianne a Helene Weber, 1 de octubre de 1915.

[*] *Aussteiger*: Inconformistas que se automarginan de las convenciones sociales establecidas. [T.]

[152] J. Radkau, «Die Verheissungen der Morgenfrühe. Die Lebensreform in der neuen Moderne», en Kai Buchholz *et al.* (comps.), *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*, vol. 1, pp. 55-60. Ulrich Linse, «Der Rebell und die "Mutter Erde": Asconas "Heiliger Berg" in der Deutung des anarchistischen Bohemien Erich Mühsam», en *Monte Verità/Berg der Wahrheit*, p. 30.

[153] *Ibid.*, p. 32; Erich Mühsam, *Ascona*, p. 46.

[154] Robert Landmann, *Monte Verità. Die Geschichte eines Berges*, p. 99.

[155] U. Linse, *op. cit.*, p. 36.

[*] Schwabing: Barrio de la bohemia, en aquel entonces todavía en las afueras de Múnich. [T.]

[156] Marianne Weber, *Die Frauen und die Liebe*, pp. 180-195.

[157] Ana 446 Escrito 20 VI, folio 98.

[158] Sam Whimster, «Im Gespräch mit Anarchisten. Max Weber in Ascona», en Andreas Schwab y Claudia Lafranchi (comps.), *Sinnsuche und Sonnenbad. Experimente in Kunst und Leben auf dem Monte Verità*, p. 44; de manera similar II/8, 10: «Un viaje de recreo común» habría llevado a Weber hacia Ascona, que en ese entonces «era ya un destino de viajes favorito» también para los visitantes que no tenían nada que ver con las «sub y contraculturas» del monte Verità.

[159] II/9, Max Weber a Berta Jacobsohn (de soltera Lask), hermana de Emil Lask, 17 de junio de 1915.

[160] Marianne Weber, *Die Frauen und die Liebe*, p. 180.

[161] II/8, 622, a Marianne Weber, 14 de abril de 1914, acerca de una conversación con Frieda Gross en la que habían hablado de Else: «Aunque ahora y en el futuro sí me gustan espcíficamente las mujeres "eróticas"—como ella misma seguramente lo ha notado—en ciertas circunstancias, nunca volvería a ligarme internamente con ellas ni a construir una amistad. Pues como ha quedado demostrado, no soy un amigo adecuado para estas mujeres, para las que en realidad *sólo* tiene valor el hombre erótico […] Bueno, ella no estuvo muy satisfecha con lo dicho, pero así quedamos». Por supuesto que hay que contar con la posibilidad de que en la carta Weber no le revele todo a su cónyuge. Como sea, Max Weber da por sentado

que Marianne sabe que él se «ligó» temporalmente con Else. Al parecer le dio a entender a Frieda que «le gustaba mucho». Y al parecer a Frieda no le hubiera disgustado que la relación fuera más estrecha.

[162] Franziska condesa de Reventlow, *Tagebücher 1895-1910*, p. 441 (9 de agosto de 1908).

[163] Marianne Weber, *Die Frauen und die Liebe*, pp. 192-193.

[164] *Cf.* este pasaje especialmente misterioso y, al parecer, sin explicación hasta ahora, *L* 500 (durante el paseo matinal de Weber en el delta del Ticino): «Pero detrás de mí se deslizó la ninfa Calipso, envuelta en ropajes dorados, saliendo de la gruta abovedada de su palacio; para huir de ella, pues aquí no tiene cabida, caminé más aprisa, primero saliéndome del camino a la derecha, luego a la izquierda; al final se dio cuenta de que no podría tener a Odiseo y se dio la vuelta, pero, encolerizada, me envió tal tormenta que no me quedó ni una sola fibra seca en el cuerpo […] Sin embargo, fue hermoso». ¿A quién se refiere Weber con la «ninfa Calipso» que se convierte en una fuerza de la naturaleza? ¿Por qué publica Marianne estos acertijos sin un comentario aclaratorio? Los redactores de la *MWG* piensan que lo más probable es que se trate de la condesa Reventlow (II/8, 628). No obstante, Weber no quiere despertar esta impresión en Marianne, pues poco después la condesa le parece «simplemente aburrida y nada interesante», una vez que Frieda Gross le había contado que la condesa se sentía «inhibida» y «paralizada» por él (II/8, 629), lo cual, entre líneas, indica que Franziska de Reventlow quería acercarse a Weber. Poco antes de eso (II/8, 620), él le había asegurado a Marianne que la condesa le resultaba «*absolutamente* carente de interés», o sea que tiene que haber existido una razón para enfatizar de esta manera una y otra vez la falta de interés de Weber hacia ella.

[165] *Ibid.*, p. 191.

[166] Franziska condesa de Reventlow, *Herrn Dames Aufzeichnungen*, p. 135.

[*] «Sindicalista» se refiere aquí al movimiento sindicalista radical encabezado por el anarquista francés Pierre-Joseph Proudhon. [T.]

[167] L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, p. 72.

[168] De manera general al respecto Sam Whimster, «Max Weber Counsels Frieda Gross», en Raimund Dehmlow y Gottfried Heuer (comps.), *Erster Internationaler Otto Gross Kongress*, pp. 55-73.

[169] Esto se desprende incluso de algunos pasajes del libro que redescubrió a Otto Gross y que lo construyó como figura de identificación, Emanuel Hurwitz, *Otto Gross. Paradies-Sucher zwischen Freud und Jung*. Un panegírico por la liberación de Gross, a la que se le dedicó un número especial de la revista *Revolution*, también honra la tragedia del padre, quien tiene en alta estima a su hijo y cuya «genialidad», sin embargo, «se desgasta en la fricción con la genialidad de su hijo», y caracteriza al criminólogo Hans Gross como un hombre que «se compromete con admirable tenacidad por la juventud y que le otorga su apoyo a todo lo que se está abriendo paso» (*ibid.*, p. 25).

[170] *Ibid.*, pp. 20, 22.

[171] *Ibid.*, pp. 50, 139.

[172] II/8, 18 de febrero de 1914, p. 518, a Frieda Gross: «Resultaría muy fácil comprobar que el suministro del veneno (que ha prescrito como delito) para el suicidio en los dos casos de los que se le inculpa, no arroja ninguna sombra sobre su carácter y su capacidad intelectual». *Cf.* también *ibid.*, pp. 489, 491, 503, 510; en ninguna parte se le hace el menor reproche a Otto Gross en relación con los dos suicidios. Y eso que la complicidad en el suicidio de dos personas todavía jóvenes y sin ninguna enfermedad grave podría considerarse la acción más nefanda de este hombre, sobre todo porque la pureza de sus motivos no estaba libre de toda sospecha.

[173] II/8, 594-595, a Marianne Weber, 5 de abril de 1914, «Ahora también comprendo *por qué* el viejo hace que lo aíslen de esa manera». Otto Gross había tenido ya años antes la desfachatez de enviarle a su padre un manuscrito, junto con la petición de ocuparse de la publicación y el financiamiento del mismo. En ese manuscrito «¡el más importante ejemplo de una particular porquería en la vida sexual marital era el del propio padre, a quien se mencionaba por su nombre!». Si él, Weber, fuera el juez, «tan sólo por eso, y sin un dictamen psiquiátrico, habría hecho encerrar» a ese "granuja", y así se lo dijo a Frieda. Sin embargo, el 14 de abril de 1914 le escribe a Marianne (II/8, 622): «Pero recién ahora empiezo a formarme poco a poco una imagen bastante certera de los "principios" del *viejo* Gross y […] ¡qué asco!, hay que decirlo». Es de suponer que a Weber le parecieron desvergonzadas las revelaciones del hijo sobre la vida sexual del padre pero, a la vez, acertadas.

[174] II/9, Max a Marianne Weber, 21 de marzo de 1916.

[175] Apuntes autobiográficos de Else Jaffé, en el acervo de Else y Frieda von Richthofen en el Tufts University Archive.

[176] II/9, Max Weber a Frieda Gross, 25 de junio de 1916.

[177] Marianne a Helene Weber, 30 de abril de 1914.

[178] Ana 446 Escrito 20 vii. Marianne añade «Pero Max seguía siendo de la opinión de que ella era como era no *debido a* sino *a pesar de* su irrestricta entrega a las aventuras eróticas». En ese entonces Max Weber pretendía frente a Marianne ser más estricto en cuestiones morales de lo que realmente era ya.

[179] II/8, 182, Max a Marianne Weber, 14 de abril de 1913, acerca de Frieda: «Esta vida ha sido terriblemente destruida. [Debido al matrimonio con Otto Gross ella] se vio terriblemente absorbida en un plano espiritual, totalmente "devorada", sin clemencia alguna y, además—y ella lo admite—, la poligamia, tan anímicamente agotadora. [A la pregunta de Weber] Si no se había hecho un *desperdicio de fuerzas anímicas* en aras de una *extravagancia*, ella soltó un *sí*. Todo *era* terrible y totalmente inútil. Y sus fuerzas estaban *acabadas*, ya no podía más. Y así es. Ella es *muy* neurasténica».

[180] Marianne a Helene Weber, 11 de marzo de 1914, «Max es verdaderamente un ángel salvador para ella».

[181] *Cf.* Max a Marianne Weber, 21 de abril de 1913 (II/8, 194): «por favor, cuando le escribas a *Else*, ¡piensa!: F[rieda] oye cada palabra que le incumbe».

[182] Lawrence A. Scaff, «Max Webers Begriff der Kultur», en G. Wagner y H. Zipprian (comps.), *op. cit*., p. 688.

[183] Marianne Weber, *Die Frauen und die Liebe*, pp. 180, 194-195, 182-183.

[184] Else Reventlow (comp.), *Franziska zu Reventlow. Autobiographisches, Novellen, Schriften, Selbstzeugnisse*, p. 288.

[185] Wolfgang Schluchter remite a esta relación: «Weltflüchtiges Erlösungsstreben und organische Sozialethik», en Wolfgang Schluchter (comp.), *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik*, p. 12; antes todavía, Eduard Baumgarten (*B* 677), quien habla literalmente de una «transformación del § 11» en el pasaje correspondiente del *Interludio*.

[186] Eduard Baumgarten cree que el § 11 habría surgido *antes* de esa «revolución» que significó para Weber el encuentro íntimo con Else en Venecia a fines de 1909 (*B* 667). Por eso, a diferencia del *Interludio*, escrito bajo la impresión de la experiencia amorosa, ofrece en su tenor básico una «imagen dura: reina una terrible serenidad […] sopla un viento que parece sobrevolar el Gólgota» (*B* 473-474). Por el contrario, Wolfgang Schluchter ha señalado que el § 11 se sirve de «bibliografía que no apareció sino hasta 1912» (Schluchter, *Religion und Lebensführung*, p. 64). La primera versión del *Interludio* fue publicada en 1915 en el *Archiv*. Puesto que Weber había estado ocupado de tiempo completo con otros asuntos como oficial en un hospital militar, no existe motivo alguno para poner en duda la información de Marianne de que lo que se estaba publicando había sido escrito ya dos años antes, es decir, en el año 1913 (I/19, 52).

[187] El § 11 de la *Sociología de las religiones* contiene pensamientos similares en formulaciones con tintes freudianos en los que se habla de sublimación y compensación: «La orgía sexual puede sublimarse de un modo expreso o tácito en amor erótico a la divinidad o al Salvador […] Por otro lado es indudable que una parte importante de la religiosidad mística, antierótica y ascética representa una satisfacción sucedánea de necesidades sexuales fisiológicas (*WuG* I 465; *EyS* 470). Nótese: ¡«indudable»!

[188] Erwin Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, p. 170; Hans G. Kippenberg, «Religionsentwicklung», en Hans G. Kippenberg y Martin Riesebrodt (comps.), *Max Webers «Religionssystematik»*, pp. 87-88; Bernhard Lang, «Prophet, Priester, Virtuose», en Hans G. Kippenberg y Martin Riesebrodt (comps.), *Max Webers «Religionssystematik»*, p. 173; Volkhard Krech, «Mystik», en Hans G. Kippenberg y Martin Riesebrodt (comps.), *Max Webers «Religionssystematik»*, p. 243.

[189] Marianne Weber, *Die Frauen und die Liebe*, pp. 20-24.

[190] E. Hanke, «Max Webers "Herrschaftssoziologie"»: Eine werkgeschichtliche Studie», en E. Hanke y W. J. Mommsen, *op. cit*., p. 32. También W. J. Mommsen (*Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, p. 128) sostiene que es un «hecho que el tipo del dominio carismático en Weber siempre está concebido como el tipo de dominio original».

[191] Aunque Weber habla ya en la *PE* 102 del «carisma de la falta apostólica de bienes», en esta mención incidental no hay todavía una idea reconocible de que el carisma se convierta en una fuente de poder.

[192] E. Hanke, «Webers "Herrschaftssoziologie"», pp. 53 y ss.

[193] E. Otto, *Max Webers Studien des Antiken Judentums*, p. 190.

[194] Arnold Zingerle (*Max Webers historische Soziologie. Aspekte und Materialien zur Wirkungssgeschichte*, p. 133) encuentra curioso «el momento tardío» en el que se impone el «efecto masivo estereotipado» del concepto de carisma, apenas a partir de la década de 1940.

[195] Kurt E. Becker, *«Der römische Cäsar mit Christi Seele»: Max Webers Charisma-Konzept. Eine systematisch kritische Analyse unter Einbeziehung biographischer Fakten*, p. 75; Karl Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen*.

[196] P. Göhre, *op. cit*., pp. 287 y ss. (13 de mayo de 1899). En 1897 Sohm dio sin rodeos la consigna: «¡Giro a la derecha!». Göhre replicó, de manera no menos directa, «El efecto de la demanda de Sohm sería que la Asociación Nacional-Social se convirtiera en una cohorte de asesinos de socialistas; y yo no quiero ser un asesino de socialistas». De manera extensa sobre el papel político de Sohm para la época, D. Düding, *op. cit*., sobre todo pp. 85 y ss. Frente a Göhre, Sohm se refería a las masas como «lumpen» (*Unvolk*): «algo vago, lerdo, incapaz» (*ibid*., p. 93). Por lo tanto, a Sohm le hubiera repugnado hacer un llamado demagógico-revolucionario a las masas como el que correspondía al dominio carismático de cuño weberiano.

[197] W. J. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, p. 120.

[198] Erich Eyck, *Das persönliche Regiment Wilhelms II*, p. 62: «Por años estas palabras no faltaron en ningún discurso de asamblea socialdemócrata».

[*] Maximilian Kronberger (1888-1904), poeta adolescente idolatrado por Stefan George y su círculo. [T.]

[199] E. Hanke, *Prophet des Unmodernen*, p. 120.

[200] W. J. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, p. 129. La influencia de Nietzsche sobre Weber, tan minuciosamente sostenida por Mommsen en ese concepto, sin embargo, no es demostrable de *esa manera* y tampoco debe ser aceptada necesariamente. En el tipo weberiano de naturalismo también sin Nietzsche se podría llegar a la convicción del siempre nuevo poder de lo individual.

[201] Günther Roth observó en 1979: «Ninguna otra parte en la sociología del dominio de Max Weber […] ha resultado ser tan difícil y hasta ahora tan provocadora como la dedicada al carisma». Citado en Rongfen Wang, *Cäsarismus und Machtpolitik, eine historisch-bibliographische Analyse von Max Webers Charisma-Konzept*, p. 12. Algunos críticos de Weber, ya sean de izquierda o de derecha, han considerado también que su concepto de carisma es el punto débil de su sociología de la religión y del dominio. Para Leo Strauss (*op. cit*., p. 59) el «tipo carismático de legimitidad» es una solución forzada de Weber debido a la «evidente deficiencia» de los otros dos tipos ideales de legitimidad, la tradicional y la racional, en la superación de la realidad histórica en su conjunto. Georg Lukács (*op. cit*., p. 537) también echa en falta, a su manera, el fundamento racional en el concepto de carisma.

[202] Después de haber presentado alguna conferencia de manera impresionante, Max Weber solía decirle a Marianne: «Así debería poder leer diariamente si quiero ser profesor». A lo cual Marianne siempre replicaba que «tales resultados eran algo tan extracotidiano como, por ejemplo, el canto de Tristán, que tampoco se podía lograr todos los días» (Ana 446 Escrito 20 v).

[203] Particularmente agudizado se encuentra esto en Rongfen Wang, *op. cit*., hasta ahora el estudio más detallado acerca del trasfondo autobiográfico del concepto de carisma. Sin embargo, sus afirmaciones contienen una exageración (pp. 118-119) cuando plantea que Weber «en los últimos tres años de su vida trató varias veces de convertirse en el nuevo líder carismático de la nación alemana».

[204] Incluso Pierre Bourdieu actúa a veces frente a Weber, a quien por lo demás admira muchísimo, como el sociólogo hipercorrecto, y le reclama que «de cuando en cuando Weber sucumba a la ingenua idea de que el carisma es una misteriosa cualidad personal o un don natural». Le parece «paradójico» que Weber «resuelva» el problema de la «acumulación original» de poder carismático apelando a la naturaleza». P. Bourdieu, *Das religiöse Feld*, pp. 28 y ss. Kurt E. Becker (*op. cit*., p. 43) corrobora en la introducción a su *Soziologie des Charismatismus*, «Sólo como fenómeno social genuino» puede el carisma «interesarnos para nuestro enfoque específico». Antes, con un ligero dejo sarcástico, «destacar al "carisma" como un "fenómeno relacional"» había sido «del gusto de grandes sectores de los receptores weberianos—particularmente los de la trinchera sociológica—» (p. 32).

[205] L. Strauss, *op. cit*., pp. 57-58.

[206] W. J. Mommsen, «Politik im Vorfeld der "Hörigkeit der Zukunft"», en E. Hanke y W. J. Mommsen (comps.), *op. cit*., p. 316; «La gran masa de los seguidores de un líder carismático en regímenes tradicionales, así como los ciudadanos de un Estado en constituciones estatales democráticas, por el contrario, sólo aparecen en segundo plano. A la población casi siempre, si no exclusivamente, se le confiere un papel pasivo en el proceso político, aun cuando su voz es indispensable para fundamentar un orden legítimo».

[207] Herbert Marcuse, «Industrialisierung und Kapitalismus», en *Max Weber und die Soziologie heute*, p.

174.

[208] H. Glockner, *op. cit.*, p. 101.

[209] Edgar Salin, *Um Stefan George*, p. 110.

[210] Wilfried Westphal, *Sturm über dem Nil. Der Mahdi-Aufstand. Aus den Anfängen des islamischen Fundamentalismus*.

[211] No así Christoph Steding, quien habría de ser el futuro ideólogo del nacionalsocialismo; Christoph Steding, *Politik und Wissenschaft bei Max Weber*, pp. 16-17.

[212] BA Koblenz, Nl. A. Weber, 197/77, Else Jaffé a Alfred Weber, 22 de octubre de 1917.

[213] Ludwig Bernhard, *Der «Hugenberg-Konzern»*, pp. 10-11.

[214] Por eso se lo omite en el manual *Geschichtliche Grundbegriffe [Conceptos históricos fundamentales]*, a pesar de su destacada importancia para el siglo XX.

[215] Comunicación personal, 11 de agosto de 2004.

[216] *Cf.*C. F. L. Hoffmann, *Vollständiges politisches Taschenwörterbuch*, p. 74: «*Führer* [«líder»] se nombra al talento más sobresaliente de una fracción política, quien dirige el curso y las reglas de sus operaciones gracias a conocimientos especializados y a su cautela».

[217] W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, p. 435: «Max Weber no temía […] que una democracia de liderazgo pudiera convertirse en una dictadura carismática».

[218] Friedrich Meinecke, *Staat und Persönlichkeit*, p. 163.

[219] Ian Kershow (*Der Staat Hitlers*, p. 339) despierta la impresión de que la aplicación del modelo carismático a la dictadura nacionalsocialista fuera una idea nueva; en lo subsecuente basaría sobre esta idea su propia biografía de Hitler, extraordinariamente exitosa. Pero ya en 1959 Wolfgang J. Mommsen había señalado la cercanía entre el carisma weberiano y el culto al *Führer* como el que se dio en el nacionalsocialismo (*Max Weber und die deutsche Politik*, sobre todo pp. 431 y ss.), aun cuando esa tesis se topó con una vehemente resistencia. Sin embargo, hoy no cabe la menor duda de que la obra de Mommsen sobre Weber tiene más peso que cualquier posición contraria que se haya dado en ese entonces.

[220] R. Aron, *Erkenntnis und Verantwortung*, p. 65.

[221] Gerhard Ostreich en la introducción a O. Hintze, *op. cit.*, p. 45.

Venus y Marte

En la biografía de Marianne «Las luchas» y «La vida bella» se suceden en dos capítulos independientes, así que el lector llega a tener la impresión de que también en la vida de Weber ésta habría sucedido a continuación de aquéllas, y que Weber habría descubierto la bella vida una vez superadas las luchas y la ira. En realidad, sin embargo, buena parte de ello ocurrió simultáneamente, unas a la par de la otra. Los momentos culminantes de la lucha enconada de Weber contra los juicios de valor en las ciencias se sitúan en los años 1909 y 1913-1914,[1] por otra parte épocas de amor y de euforia. No se trata de una irritabilidad nacida de la frustración sino de una combatividad[2] surgida a partir de una nueva sensación de vigor. Después de la estancia romántica con Else en Venecia, el 10 de octubre de 1909 Weber se fue directamente a la Conferencia de Catedráticos Alemanes en Leipzig, donde proclamó, entre exclamaciones de sorpresa del público, «Los juicios de valor no vienen al caso en las cátedras».[3] Para él esta lucha no fue una continuación de la polémica metodológica de los años anteriores; por el contrario, su comentario de 1913 sobre los juicios de valor concluyó con un fuerte golpe contra la «pestilencia metodológica» en medio de la cual estaba operando la economía política en esos momentos.[4] También sus formidables guerras de papel contra Arnold Ruge, Adolf Koch y Bernhard Harms, que él decía librar en aras de su honor y el de otra gente, y que sin embargo eran percibidas por sus contemporáneos como expresión de una irritabilidad anormal, se extendieron a lo largo de los años de

1910 a 1913, es decir, precisamente en una fase de recuperación de la salud como no la había vivido antes. Si la depresión conlleva una agresión contra uno mismo, el ataque hacia afuera puede ayudar a superarla. Todo parece indicar que eso fue lo que Weber experimentó en sí mismo. Porque a las luchas les sigue una explosión de creatividad en la sociología tanto de la música como de las religiones o del dominio.

Hasta el día de hoy, en la visión reducida que suele tenerse de él, se asocia a Weber típicamente con el postulado de la ciencia exenta de juicios de valor, y a menudo ése es el punto en el que se decide la postura del lector frente a él. Alrededor del año 1968 el postulado weberiano fungió como arma contra la nueva izquierda en la sociología. Hacia 1910, en cambio, la «exclusión de los juicios de valor» marcó, en la economía y en la incipiente sociología, la posición de los «jóvenes», que a veces también eran considerados como «los de la izquierda»[5] en contraposición a los representantes de la vieja guardia en la Asociación para la Política Social, aunque este conflicto generacional en rigor era más fingido que real y la postura constituía sólo parcialmente una cuestión de edad.

El «aquelarre» de la «palabrería valorativa»: la desconcertante disputa en torno a los juicios de valor

¿Cuánta importancia tenía en realidad esta controversia para Weber? Algunos estudiosos de Weber de épocas posteriores parecen tomarla más en serio que él mismo. En momentos culminantes de la disputa, a finales de 1913, se refirió a la «palabrería valorativa» como un «aquelarre» (II/8 401). No comprendía que la postura de sus oponentes fuese un punto de vista que pudiera ser materia de una reflexión seria y, a su vez, se sintió malinterpretado por la otra parte.

Después de una disputa acalorada en el seno del comité central de la Asociación para la Política Social, el 4 de enero de 1914, en la cual Weber se vio en minoría, reprochó a los presentes que no entendían lo que a él realmente le importaba y abandonó furioso la sala.[6]

Pero ¿captaba Weber en todo su alcance lo que estaba causándole a su propia posición en la situación concreta de aquellos años? Felix Somary, economista sagaz que por otra parte tiene a Weber en alta estima, considera en retrospectiva que no. Opina que «nunca el resultado había sido tan catastrófico en un momento crítico» como en la disputa vienesa de 1909 en torno a los juicios de valor, cuando, por añadidura, Knapp proclamó la tesis engañosa de que el valor del dinero era definido exclusivamente por el Estado.

> Al parecer Max Weber se oponía a la introducción de elementos éticos en la economía, pero no se trataba de eso en aquellos momentos. Precisamente en tiempos de preparativos bélicos inmediatos no era indiferente para la economía que se produjeran cañones o arados […] Cinco años antes de que irrumpiera la era de las guerras mundiales dos de los eruditos más destacados […] les dieron a los Estados carta blanca para la producción ilimitada de armamentos y la creación de dinero.[7]

Probablemente Weber también le reprocharía a Somary que no lo entendía; a él jamás se le hubiera ocurrido negar la vinculación valorativa de decisiones prácticas de la política económica. Si ya en su época los involucrados se reprochaban recíprocamente una falta de comprensión con respecto a la postura del contrario, en retrospectiva, a la distancia de los años, resulta aún más difícil entender de qué trataba en el fondo esta controversia y por qué Weber, por mucho tiempo, se aferró tanto a ese tema y convirtió la «ausencia de valores» en algo así como su marca de calidad.[8] Más tarde, después de la experiencia del nacionalsocialismo, su hermano Alfred renegó por completo de la ausencia de juicios de valor en la ciencia, afirmando que ese tipo de ciencia era cosa del pasado, puesto que había fracasado ante los desafíos de la época. Otros, sin embargo, interpretaron las «enseñanzas de la

historia» de manera inversa: ¿acaso no era la doctrina racial el espectro más terrible de una ciencia valorativa de la peor calaña?

Cabe preguntarse si Max Weber se ciñó en verdad de manera consistente a su postulado. Si en sus investigaciones sobre los trabajadores agrícolas del este de Alemania centró su atención en el impulso libertario de éstos, al estudiar la bolsa de valores hizo hincapié en el honor profesional de los bolsistas, y en el análisis de las comunidades religiosas y políticas profundizó en el elemento de la fraternidad; aun cuando el lenguaje de las fuentes no es unívoco en este sentido, puede uno preguntarse si este interés cognitivo, que en cierta manera predefinía los resultados, no se debía simplemente al hecho de que Weber tenía en alta estima el amor a la libertad, el pundonor y la solidaridad fraterna. Y ¿habría descubierto en todas partes en las religiones el anhelo de redención sin sentirlo él mismo? Dieter Henrich cree que «todo el contenido» de la teoría weberiana de las ciencias «se puede resumir en la noción de que sólo la razón ético-práctica del hombre es capaz de entender la historia».[9] No obstante, la razón práctica está vinculada a decisiones valorativas. ¿No niega Weber, con su lucha contra el juicio de valor, la fuente de su propia creatividad? Y ¿no habría sido más esclarecedor fijar la atención en los juicios valorativos de por sí presentes en la investigación, en vez de persistir de manera poco menos que quijotesca en su lucha contra ellos? Ya en aquella época Herkner señaló que, al escoger su objeto de investigación, el científico no podía eludir los juicios de valor.[10] Eso tampoco lo ponía en tela de juicio Max Weber y es improbable que su conocimiento de sí mismo fuese tan pobre como para no darse cuenta de que también sus propias investigaciones estaban sujetas a la influencia de sus pasiones. Para él la verdadera ciencia poseía un trasfondo de apasionamiento;

¿cómo puede ser entonces ajena a la valoración?

El problema personal de Weber con los valores

Pero justamente por eso—respondería Weber—la ciencia debe, por lo menos, *esforzarse* por serlo. Una y otra vez se puede observar en él que de tiempo en tiempo expone a una ducha fría su vínculo emocional espontáneo con determinados fenómenos. Esto se hace particularmente patente en su relación con la nación. El gusto por la ciencia va de la mano para él con este gusto por la ducha fría. Toda su polémica contra los juicios de valor atestigua la convicción de que es *difícil* mantener a la ciencia libre de juicios valorativos. Un hombre más apacible, como Meinecke, consideraba menos álgido ese problema; incluso más bien le complacía que la presentación de la historia adquiriese un poco de calidez a través de las valoraciones que incidieran en ella. En cambio, la lucha de Weber contra el juicio de valor se sustenta en la conciencia de su propio apasionamiento y de la necesidad de moderarlo. En repetidas ocasiones (entre ellas en la conferencia de Viena de 1909) destaca que los juicios de valor no debían ser el hilo conductor, pero sí el *objeto* de la ciencia.

> Yo le puedo decir a alguien que me enfrenta con determinado juicio de valor: «Amigo, tú te equivocas acerca de lo que tú mismo realmente *quieres*. Mira, yo tomo tu juicio de valor y lo desmenuzo dialécticamente, con los recursos de la *lógica,* para reducirlo a sus axiomas últimos, para mostrarte que contiene tales y cuales juicios valorativos "últimos" *posibles,* que ni siquiera has tomado en cuenta, que posiblemente […] ni siquiera son compatibles entre sí y entre los cuales, por lo tanto, tendrás que *escoger*». Y por último le puedo decir: «Debes tener en cuenta que […] con los recursos imprescindibles para la realización de tu juicio de valor generas además otros *resultados colaterales* no intencionados. ¿También te parecen deseables estos resultados secundarios, sí o no? [*S* 417-418.]

Un señalamiento de peso para el futuro; toda la política ambiental moderna se enfrenta a este tipo de efectos secundarios no intencionados de la civilización moderna. Los alemanes de aquel entonces hubieran hecho bien en reflexionar muy intensamente sobre si los recursos empleados

en su política hegemónica—en particular la construcción de la flota de guerra—generarían reacciones en cadena indeseables que en última instancia acabarían con la hegemonía alemana. Un ejemplo clásico de semejante ironía de la historia era en ese entonces para Weber el puritanismo, que por su ética del trabajo desencadenó una dinámica económica que hizo que los bienes terrenales adquiriesen un poder excesivo.

Por su polémica, cabría suponer que Schmoller y los otros líderes de la escuela histórica hubieran abogado en favor de una ciencia valoradora, lo que en realidad no fue el caso. Moritz Julius Bonn, quien había estudiado con Schmoller, lo recuerda en estos términos:

> Fue, ante todo, relativista. Rara vez decía «sí» o «no». Les enseñó a sus discípulos a ver todos los problemas económicos como fenómenos amorfos, en constante cambio, cuya verdadera esencia no se podía averiguar. Por eso lo mejor que se podía hacer era estudiar su historia; aquel que fuera excepcionalmente activo, valiente y ávido de saber podría, en todo caso, describir las condiciones de su tiempo, pero no debía valorarlas.[11]

Vista desde esta perspectiva, la economía enseñada por Schmoller no era en absoluto una ciencia valorativa, sino más bien una ciencia en la que el problema de los juicios de valor prácticamente no se planteaba, porque no había ningún fuerte apasionamiento que debiera moderarse. El propio Weber admitía que Schmoller «en todo momento sólo había propugnado de manera muy limitada» el punto de vista de que en la política social y económica tenía que existir siempre sólo *una* valoración éticamente justificable (*S* 492). Dado que Schmoller de todos modos ponderaba con cuidado sus afirmaciones sobre el ser y el deber ser, esta distinción no constituía mayor problema para él.

Sin embargo, Max y Alfred Weber, quienes al igual que otros liberales sentían verdadero horror ante la burocratización creciente, vieron irritados que Schmoller y su escuela partían de la premisa sobrentendida de que el cuerpo

de funcionarios prusiano-alemanes encarnaba los intereses del bien común y estaba llamado a salvaguardarlos en la vida económica. Desde la perspectiva de los hermanos Weber la economía de Schmoller estaba propugnando la creciente burocratización. En 1909, cuando se desencadenó la disputa en torno a los juicios de valor, Schmoller acababa de publicar una sinopsis de la historia financiera de las principales potencias desde el año 1500, con el objetivo declarado de crear un ambiente propicio para la reforma financiera que se estaba preparando en aquellos momentos y en relación con la cual se estaba discutiendo particularmente un aumento del impuesto sucesorio, rechazado por los conservadores. Bajo la bandera de la reforma hacendaria del Reich se unió en aquel entonces un amplio frente de los economistas alemanes; la iniciativa de reforma, que no tuvo éxito en un primer intento, se convirtió en un caso ejemplar de la «política de eruditos» del emperador Guillermo II.[12] Es dudoso, sin embargo, en qué medida el impulso provino del sector académico, porque a través de todo un «aparato propagandístico» (Peter-Christian Witt) la tesorería del Reich estuvo fomentando publicaciones enfocadas a abrirle nuevas fuentes de ingresos al Reich. Weber seguramente sabía de la afinidad de Schmoller y sus seguidores para con la burocracia.[13] Eso, desde su punto de vista, era corrupción, aun cuando el aumento del impuesto sucesorio en aras del fortalecimiento del Reich, también en su opinión, constituía un objetivo honorable (II/6, 97). A él mismo ciertamente le hubiera afectado de manera sensible un aumento de ese impuesto, en vista de que acababa de recibir la herencia de Oerlinghausen, base de su nuevo bienestar económico. El nombre de Weber no figura en la lista de economistas alemanes que abogaron en favor de la reforma hacendaria. Si bien le escribió una carta de reconocimiento a Schmoller con motivo del tratado publicado por éste, frente a

otros colegas se refirió a la «inevitable defecación schmolleriana» (II/6, 141). Es de suponer que a esas alturas consideraba un disparate científico que se pasara revista a cuatro siglos para fundamentar una medida política de actualidad.

«El objetivo último de todo conocimiento sigue siendo de índole práctica», había sostenido Schmoller en 1897 en un discurso en su calidad de rector.[14] No obstante, hasta el día de hoy no ha quedado esclarecido del todo en qué medida él y su escuela influyeron efectivamente en la política práctica, y si tal influencia en última instancia guardaba correspondencia con las intenciones. Edgar Salin escribió, en 1929, que había sido «un puente defectuoso entre ciencia y política» el que habían combatido Weber y sus correligionarios, pero aun así «la lucha contra el juicio de valor» le habría quitado a toda una generación de investigadores alemanes de la economía «el ánimo para el trabajo».[15] En general el impulso para la investigación económica nace en última instancia de un interés práctico, puesto que la economía no tiene mucho que ofrecerle a un enfoque meramente contemplativo. Por ello es muy significativo que Max Weber, quien quiso cortar la conexión directa entre ciencia y práctica, se haya alejado considerablemente de la ciencia económica.

Confusión de los frentes: alarma de terrorismo contra los socialistas de cátedra

Desde luego tampoco resulta fácil explicar la virulencia de la lucha de Weber a partir de la situación que reinaba en la política científica alrededor de 1910. En aquellos tiempos más bien debía temer que con su polémica descubriría el agua tibia, ganándose aplausos de un sector que no estimaba en lo más mínimo. Por ese entonces la orientación sociopolítica de

la escuela de Schmoller fue atacada con creciente frecuencia como ciencia tendenciosa por parte de economistas afines a los empresarios. En 1910 apareció un panfleto del economista Richard Ehrenberg contra el *Terrorismo en la ciencia económica,* y las palabras del encabezado, *Contra el socialismo de cátedra,* no dejaban la menor duda acerca del destinatario de la crítica.

Richard Ehrenberg (1857-1921), uno de los pocos catedráticos en ciencias del Estado de origen judío—tío del teólogo Hans y del historiador Viktor Ehrenberg—se conoce hasta el día de hoy primordialmente como especialista en la historia de los Fugger. En aquellos tiempos, sin embargo, procuraba perfilarse como pionero de una «investigación económica comparativa exacta», deslindada de la escuela de Schmoller, con su orientación histórica sociopolítica. Su objetivo de investigar de manera más rigurosa la realidad de la vida económica, al margen de lo sociopolíticamente deseable, valiéndose de modelos de «lo típico», así como su indignación por la prevalencia de la escuela de Schmoller, implicaban afinidad con Weber, pero no así sus métodos de recaudación de fondos. Cuando en 1909 trató de establecer un instituto para la investigación económica exacta en la Universidad de Leipzig, con apoyo financiero de la Federación de Industriales Alemanes, este proyecto fue frustrado por Weber y Schmoller, apoyados en una campaña periodística que lo tachaba de un intento de establecer una ciencia puesta a merced de la industria. Weber escribió en el *Frankfurter Zeitung* que Ehrenberg era un «profesor tendencioso» que «después de inicios muy promisorios se estaba encaminando por la vía de las publicaciones al vapor, de bajísimo nivel». El diario socialdemócrata *Volksstimme* se expresó de manera más drástica, afirmando que Ehrenberg combinaba «servicios de proxeneta para el gran capital con

servicios para el sector agrario».

Esto motivó la publicación del libelo sobre el terrorismo, con el cual Ehrenberg atacaba por igual a Schmoller y a Weber. A éste debió sacarlo de quicio cómo Ehrenberg aludía a su enfermedad y alimentaba los rumores en torno a la cuestión de su capacidad mental disminuida: que se conocía a Weber como «un hombre veleidoso, de nervios muy irritables, a quien no se podía responsabilizar de mucho de lo que decía». Ehrenberg, por otra parte, se sentía víctima de prácticas de acoso moral en el ambiente académico, y según las fuentes que se conocen el día de hoy tal impresión no carecía del todo de fundamento. En 1909 Schmoller lo ridiculizó en la conferencia de la Asociación para la Política Social en Viena.[16] El hecho de que Ehrenberg gozara del apoyo de Gustav Stresemann, a la sazón diputado de la fracción nacional-liberal del Reichstag y síndico de la Asociación de Industriales de Sajonia, no tiene, desde la perspectiva actual, la connotación negativa que Weber veía, sobre todo tomando en cuenta que hoy, a diferencia de entonces, cuando las aportaciones financieras de terceros tenían para muchos científicos un tufillo a corrupción, incluso los científicos de «izquierda» se sienten orgullosos cuando reciben recursos de la industria.

La constelación de 1909 en realidad debió motivar a Weber para hacer causa común con Schmoller. Con sus ataques a la acientífica dependencia de valores de la escuela de Schmoller favoreció la tendencia de reversión contra la política social. Economistas neoliberales posteriores suelen burlarse de la gente de Schmoller desde la altura de la teoría y de la neutralidad valorativa: «Éstos miden una vivienda de trabajadores tras otra y acaban diciendo: “la vivienda es demasiado pequeña”». En 1913, durante la última fase

culminante de la controversia, la postura contraria a los juicios de valor en la ciencia encontró un apoyo particularmente enfático por parte del fabricante Jacob Epstein, quien se manifestó definidamente como representante del sector patronal y, refiriéndose a Ehrenberg, recomendó «de la manera más urgente» la «introducción de una disciplina de economía privada» al margen de la economía nacional. Ése fue el momento del nacimiento de la administración de empresas, que hasta entonces había sido una asignatura de poco peso en las escuelas de comercio. Para Max Weber resultaron penosos los aplausos provenientes de ese sector, como se puede inferir de su comentario de 1913.[17]

¿Cuestión de principios o problema de la época?

Un debate sobre una cuestión de la teoría de las ciencias era algo totalmente novedoso en el seno de la Asociación para la Política Social. Podría uno preguntarse en qué medida se trataba realmente de una cuestión de principios o, en última instancia, de problemas concretos del momento, como solía ocurrir en esa asociación. El propio Max Weber definió el auge y la decadencia de la «valoración desde la cátedra» como características de una época. Durante los años fundacionales de la Asociación para la Política Social, que coincidieron con aquellos del nuevo Reich alemán, había sido en primer lugar necesario enfrentar el reinante liberalismo de corte manchesteriano; la base de la asociación habría consistido en la convicción compartida de que había que hacer frente a los efectos nocivos causados por un capitalismo desenfrenado. A partir de ahí se habría dado, de manera aparentemente automática, una continuidad entre el ser y el deber ser. Pero esos tiempos ya eran cosa del pasado.[18] En efecto, la cuestión de la neutralidad valorativa se tornó forzosamente más

controvertida en la medida en que ya no se trataba de la necesidad básica de una política social del Estado sino de lineamientos concretos de acción, y en tanto los trabajadores dejaron de ser, en general, pobres incapaces de velar por sus propias necesidades, y se convirtieron en miembros de organizaciones sindicales, con lo cual sus intereses tal vez quedaban mejor salvaguardados con el poder de negociación de sus sindicatos que con medidas asistenciales del Estado.

Weber, basado en la situación reinante, planteó otra objeción más a la «valoración desde la cátedra». Afirmaba que todo el mundo sabía que «cuestiones vitales de la nación» que afectaban al sistema monárquico reinante de todas maneras «no podían ser discutidas imparcialmente y con toda libertad en las cátedras alemanas». Por eso las «valoraciones desde la cátedra» sólo se movían dentro de un margen determinado, tolerado por la autoridad, y por lo tanto «lo que mejor respondía a la dignidad de los representantes de la academia» era omitir por completo todo juicio de valor.[19] Tal afirmación no era del todo convincente, porque en aquel entonces la libertad académica dejaba un amplio margen para corrientes de pensamiento que no guardaban conformidad con el gobierno imperial, aun cuando implicaba un riesgo manifestar críticas abiertas al emperador. Aparte de lo anterior, Weber, quien creía en un antagonismo cuasi natural e irresoluble de los valores, sentía una repulsión esencial por la tendencia a la armonía valorativa de Schmoller, para la que no constituía ningún problema la distinción nítida entre el ser y el deber ser.

«¡Al infierno con la productividad!»

En 1909 en Viena había un tema muy concreto que causaba la furia de Weber: la palabra mágica *productividad,* que

acababa de ponerse de moda. Se hablaba de la productividad como si se tratara de algo objetivamente constatable y del objetivo de toda actividad económica. A ojos de Weber esto era un ejemplo pernicioso de la confusión de los conceptos de ser y deber ser. En este sentido—decía Weber—, el concepto de productividad era «uno de los peores que existen, y en vez de mandarlo al infierno, cual corresponde, se ha tratado de rescatarlo» (*S* 418). Hoy resulta difícil entender su furia particular con respecto a este término que desde hace mucho ha dejado de ser tema de controversias y, por el contrario, se ha convertido en una base conceptual común de patronos y obreros. Los empresarios justifican medidas de racionalización con la búsqueda de una mayor productividad y los sindicatos basan sus reivindicaciones salariales en el incremento de la productividad. Con todo ello, sin embargo, existe el peligro de que queden en la estacada los intereses de quienes buscan trabajo y las necesidades del medio ambiente.

El cálculo de la productividad es ahora un asunto rutinario. No obstante, sólo se la puede medir con alguna exactitud como magnitud *relativa,* en función de determinados factores de producción: capital, trabajo, recursos naturales. No se trata de un valor absoluto que representa una ventaja bajo cualquier aspecto, aunque a menudo se maneja el incremento de productividad como un bien absoluto que debe procurarse a toda costa. Así, al menos, lo percibió Weber en 1909 y sólo así se explica su polémica. No sin cierta razón, consideraba que el concepto era un ejemplo de como se introducían subrepticiamente intereses empresariales en la doctrina económica (*S* 417, 421). Ilustra el tema con el ejemplo de Sombart de la Campagna romana; escasamente poblada e infestada de paludismo, ésta generaba altos rendimientos para los dueños de grandes rebaños, mientras que, desde la perspectiva de todo el pueblo, debía considerarse vergonzosa

una situación que sustrae tierra fértil a los campesinos que podrían llenar de vida ese yermo (*S* 416-417; de nueva cuenta en *WuG* I 75; *EyS*80). Sin embargo, Max y Marianne Weber, que durante sus viajes a Italia gozaron la soledad de la Campagna, supieron apreciar este paisaje yermo igual que otros amantes de la naturaleza.

Sin duda Weber tenía en mente la situación agrícola de los territorios al este del río Elba, su paradigma económico por excelencia. Desde el punto de vista de la productividad del capital era ventajoso que los terratenientes de aquellas regiones introdujeran al país trabajadores de Polonia como mano de obra barata, pero fue precisamente su ataque vehemente contra esta mentalidad económica el que en su momento había hecho que surgiera a la fama el joven Weber. El contexto en que se manejó la productividad como tema en la conferencia de Viena de 1909 era de hecho favorable a los empresarios; se trataba de «si la política económica del futuro debía orientar su atención a incrementar la productividad en vez de centrarla en la distribución de la renta nacional»,[20] o sea un problema que hoy tiene la misma actualidad que hace un siglo. Ciertamente Weber ya debía de haber sabido, gracias a Rodbertus, que el concepto de productividad también tiene utilidad para los trabajadores sindicalizados, puesto que, según este autor, «el salario que aumenta a la par del incremento de la productividad» sería la «retribución natural» del trabajo,[21] argumentación que tampoco es desconocida.

Para valorar la polémica de Weber hay que tener presente que en aquellos tiempos el concepto de «productividad» no era exacto; se podía proclamar como objetivo, pero no se podía calcular con precisión.[22] La historia de este concepto conllevaba una carga ideológica, ya que antaño, en el contexto

de ataques liberales anticlericales y antifeudales de los inicios del socialismo, se había aplicado a los estamentos «improductivos» de los nobles, los clérigos, los monjes y otros ociosos, a los que debía sustraerse la base económica en aras del crecimiento económico.[23] Como sociólogo de la religión, Weber consideraba banal este tipo de crítica que trataba de disfrazar posturas ideológicas con términos seudoeconómicos, del mismo modo que Ostwald argumentaba en términos seudofísicos en sus comentarios peyorativos sobre grupos energéticamente insignificantes.

La ciencia puesta a salvo de los juicios de valor… y los valores rescatados de la ciencia

En *un* pasaje de su polémica contra el concepto de la productividad Weber ofrece una visión muy ilustrativa de su pensamientoíntimo, permitiendo entrever que no sólo le importaba poner la ciencia a salvo de los juicios de valor, sino, al menos en igual grado, rescatar ciertos valores de manos de la ciencia.

> La razón por la cual en todo momento me opongo con vehemencia y, si se quiere, con cierta pedantería, al entreveramiento del deber ser con el ser, no consiste en que yo subestime las cuestiones del deber ser, sino precisamente lo contrario: porque no soporto que problemas de inmensa importancia, de enorme trascendencia ideal, en cierto sentido problemas supremos que pueden mover el pecho de un hombre, se conviertan en una cuestión técnicoeconómica de «productividad» y se vuelvan materia de discusión de una disciplina *técnica* como lo es la economía nacional. [*S* 419.]

«*Porque no soporto*», ¡y no porque es contrario a toda lógica! En realidad hay muchas situaciones en las que un imperativo de acción se deriva de la constatación de un hecho. Si el médico diagnostica la fractura de una pierna, la hará enyesar, porque se sobrentiende que la pierna debe sanar. A este respecto no hay juicios de valor antagónicos. Pero Weber naturalmente no piensa en casos de este tipo. Entonces, ¿en qué piensa? Entre otras cosas en la fuerza de la nación; ése es un valor al que él se atiene, a pesar de que

reconoce con toda claridad que la nación ni siquiera se puede definir con precisión y mucho menos aun fundamentar científicamente como valor supremo. En este aspecto, desde su punto de vista, la pasión política tiene su propio derecho, que la ciencia no debe afectar. En 1912 Weber causa un escándalo en el Congreso de Sociología de Berlín durante la ponencia del sociólogo Paul Barth sobre el significado sociológico de la nacionalidad. Al plantear el ponente la cuestión de si debe preferirse el Estado nacional al internacional, Weber lo interrumpe repetidamente con la exigencia de que se atenga a la neutralidad valorativa, hasta que Barth da por terminada su ponencia (II/7-2 709-710 n.).

Con toda seguridad el Weber de 1909 también quiere mantener el eros a salvo de toda ciencia. Hemos visto ya la repulsión con que reacciona cuando los médicos quieren inmiscuirse en su vida amorosa. En una carta dirigida a Rickert, en julio de 1911, Weber reitera y explica su «axiofobia», su horror a los juicios de valor, en aras de los valores, en este caso no en relación con la economía, sino con la sociología, recurriendo nuevamente al concepto de la productividad e invocando una vez más las emociones del «sentir del hombre»:

> La «axiofobia» de los sociólogos significa (en lo que a mí se refiere) simplemente que no *soporto* ver los supremos problemas *valorativos* mezclados con la cuestión de *por qué* la carne de puerco cuesta hoy x peniques en Berlín, y todo lo supremo que puede mover un pecho humano entreverado con conceptos borrosos de «productividad» (y similares) y fundido de manera inseparable con cuestiones meramente *empíricas*. Al dios de la filosofía axiomática sólo se le podrá dar su parte una vez que nuestro rey, el empirismo, haya recibido la suya. [II/7-1, 250.]

Para Weber, que se inclina al vegetarianismo, la carne de puerco ha perdido valor. Rickert en aquel entonces quiere convertir a la filosofía en la ciencia de los valores. Weber entonces define su propia posición como base de una coexistencia pacífica, reservando para la filosofía los valores desvinculados de la investigación empírica. Al mismo tiempo, la ciencia valorativamente neutral implica la posibilidad de un

respeto mutuo entre la academia y la política, al limitarse el científico a emitir proposiciones del tipo «si tal cosa, entonces tal consecuencia», sin anticiparse a las decisiones del político. Una ciencia a la manera de Weber por regla general debería ofrecerle a la política varias opciones que correspondan a diversas premisas axiomáticas. De poco sirven los juicios de valor que no se vinculan con ninguna acción. Marc Bloch, quien aun durante la resistencia francesa contra los nazis se manifiesta partidario de la neutralidad valorativa del historiador, lo trae a la memoria: «un juicio de valor sólo se justifica como preparación de una acción […] Donde ya no podemos hacer nada […] valorar sólo resulta estorboso».[24]

Cuando Weber se dedica a la música y la religión de culturas extraeuropeas —lo que ocurre precisamente en la época de la controversia en torno a los juicios de valor— experimenta como bloqueo del conocimiento las valoraciones usuales que dan testimonio de la arrogancia cultural europea. Su lucha contra los juicios de valor se vuelve más comprensible si se la ve en relación con las otras esferas de vida y de trabajo en que se mueve en aquel entonces. Cuando, lleno de desprecio, se refiere a la «profecía de los catedráticos» que no arriesgan nada, ya que en las aulas ningún estudiante puede contradecir al profesor (W*L* 492), hay que tener presente que por esas fechas estaba estudiando a los profetas del antiguo Israel, cuyos mensajes atronadores no estaban respaldados por un sueldo de funcionario sino, por el contrario, implicaban el riesgo de la lapidación.

Marianne, quien más tarde cree percibir en su esposo las cualidades de un místico secreto, reconoce sobre la base de la neutralidad valorativa el ideal de una ciencia que se asemeja a la meditación mística: «Porque tal como el místico que quiere "tener" a Dios primero silencia todo impulso volitivo, el

pensador que busca ser la voz de la verdad primero tiene que deshacerse de todo interés práctico propio por el curso de los acontecimientos» (*L* 330-331). En efecto, Weber, quien forzosamente tuvo que renunciar a sus ambiciones políticas, debe haber descubierto por aquellos años el encanto de la ciencia contemplativa. No hay mejor tema para experimentar dicho encanto que la profundización en las religiones orientales. La lucha en contra del juicio de valor era al mismo tiempo una lucha en favor de un placer especial del pensamiento.

La personificación de lo aborrecido: Rudolf Goldscheid

Para Weber generalmente aquello contra lo cual luchaba se encarnaba en personas concretas; sólo así disfrutaba la lucha. Cuando atacaba el entreveramiento del ser y el deber ser y denostaba el concepto de la productividad como el más despreciable de esos términos espurios, todo lo aborrecible se encarnaba más que en cualquier otra persona en Rudolf Goldscheid (1870-1931). Goldscheid era un acaudalado teórico privado de origen judío, radicado en Viena, que se declaraba partidario del pacifismo y el monismo (el evangelio haeckeliano de la unión del hombre con la naturaleza) y predicaba una mezcla *sui generis* de liberalismo y socialismo de Estado. En sus publicaciones se presentaba como filósofo evolucionista, psicólogo voluntarista, economista y sociólogo, haciendo alarde de una constante tendencia misionera. Durante la dificultosa fundación de la Sociedad Alemana de Sociología (DSG), en 1909 figuraba entre los promotores más asiduos de «redes», hablando en términos actuales. Weber, quien en ese entonces aspiraba a convertirse en el padre fundador de la sociología, constató con irritación que Goldscheid «no logra deshacerse de sus sentimientos de

paternidad» (II/6, 242) frente a esa nueva disciplina.

Peor aún; por esas fechas Goldscheid, con intenciones pacifistas, puso en circulación el concepto de «economía humana»: Su *Tratado programático* se presenta en 1908—con tipografía destacada—como «*Protesta contra la inaudita dilapidación de seres humanos que sigue practicándose en nuestros días*» y como una «*denuncia contra todos aquellos que profesan y difunden la creencia ilusoria de que el hombre es un bien abundante a tal grado que no se requiere la recomendación de administrarlo con economía*».[25] Goldscheid mismo era un estudioso profundamente humano que sin duda sabía valorar al ser humano como lo que era, pero al parecer creía que en su tiempo el valor del hombre sólo podía rescatarse con los fríos conceptos de la economía.

Si recordamos la inhumana idiotez «estratégica» del «bombeo de sangre» (*Blutpumpe*), con el cual los generales alemanes pensaban poder ganar la primera Guerra Mundial, esperando que los franceses se desangraran antes que los alemanes, acaba uno por comprender en cierta medida los esfuerzos aparentemente artificiosos de Goldscheid. Weber, sin embargo, sólo vio lo engañoso de esa «economía humana» y del modo en que Goldscheid pretendía derivar imperativos de acción de la evolución socioeconómica de la humanidad, tal como la construía a partir de una base supuestamente científica. En Viena externó en 1909 la «opinión» de que cualquier «estudioso auténtico de las ciencias naturales debía estremecerse» en vista de semejante naturalismo (*S* 421). «¿Qué es "economía humana"?», pregunta en 1913. «*Qué cualidades* del hombre se pretenden desarrollar a través de ella? […] ¿Acaso también algunas que son de naturaleza y efecto *anti-* económico?» (II/8, 166). Cabe suponer que Goldscheid también había pensado en este tipo de cualidades,

pero es por eso que a Weber el concepto le parece «fundamentalmente confuso».[26]

Resulta difícil encontrar a otro contemporáneo acerca del cual Weber se manifieste con la misma repulsión que sobre este erudito vienés, y eso es mucho decir hablando de un gran denostador como Weber. Goldscheid se vuelve para él «archirrepugnante» (Wilhelm Hennis).[27] Frente a Sombart habla de una «magnitud rastrera» (II/8, 477) que le hace perder el gusto por toda la sociología. Entrecomillando la palabra «sociólogos», el 9 de noviembre de 1912 le escribe a Robert Michels, frente a quien nunca se reserva sus opiniones: «Me di de baja del comité de los "sociólogos". Mis nervios a la larga no soportan la lucha con insectos tan rastreros como el señor Goldscheid, con todo el debido respeto para sus "méritos" y su "idealismo"» (II/7-2, 733).

A Weber debe de haberle causado especial escozor el hecho de que en público no pudiera poner en juego toda su artillería contra Goldscheid porque todo el mundo sabía, y el propio Weber lo reconocía, que era un hombre bueno.[28] Cuando ante la renuncia de Simmel, en 1913, Goldscheid fue electo como uno de los presidentes de la Sociedad Alemana de Sociología, Weber renunció a esa sociedad (II/8, 442, 470 n.), cuya fundación le había costado tanto tiempo y tantos esfuerzos: ¡nada menos que él, quien fuera venerado posteriormente como el padre de la sociología! Manifestó que para mantener la neutralidad valorativa la DSG se había separado de la Asociación para la Política Social, y que si ya no se atenía a ese principio, habría perdido todo su sentido (II/8, 470 n.). El postulado de la abstinencia de valoración despierta aún mayor resistencia en los sectores de la sociología entre los que tiene peso un personaje como Goldscheid que en la Asociación para la Política Social.

En vista de que hoy en día difícilmente se conoce siquiera el nombre de Goldscheid, y menos aún se leen sus escritos, el lector de Weber estará tentado a verlo a través de los ojos de Weber y a explicar el retiro de éste de la sociología por el carácter insoportable de este sociólogo aficionado. De hecho es cuestionable que Goldscheid le haya prestado un buen servicio a la humanidad y a la economía con su concepto de la «economía humana». Sin duda fue un aficionado que aprovechó ampliamente las libertades que le confería su estatus de teórico privado, lo que también hizo Weber a su manera. Pero definitivamente no fue un don nadie en cuestiones científicas. Incluso un economista del rango de Schumpeter reconoció la acertada forma en que Goldscheid presentó el régimen tributario como nervio vital del Estado y causa de las crisis estatales.[29] Su estilo no fue «rastrero», como lo sugieren los ataques de Weber, sino sobrio y claro. Goldscheid, a su manera, también ejerció una «ciencia de la realidad» al referirse al régimen fiscal como indiscutido elemento medular del Estado, que la mayoría de los científicos sociales eludían temerosamente. Ni siquiera en *Economía y sociedad* se alude a esto más que de manera esporádica.

No obstante, Goldscheid todavía no había destacado por trabajos sobre temas pesados en tiempos de la fundación de la DGS; en ese entonces aparecía más bien como mero diletante que, sin contar con una formación sólida, pescaba al vuelo temas en boga. No sin cierta razón, Weber se preocupaba de acabar en mala compañía en la sociología si gente como Goldscheid llevaba la voz cantante, y reconoció incluso frente a éste que en el medio intelectual en que se promovía la DGS era más popular que él mismo (*WzG* 219). Pero allí había más de un personaje cuestionable del que Weber debió temer que ahuyentaría a los pensadores valiosos. En la primavera de

1909 Brentano le manifestó que «el discurso confuso de Goldscheid lo había distanciado» (II/6, 114). Si uno de los mejores pensadores de la incipiente sociología se retiraba tan pronto, Weber, de por sí inseguro en cuanto a su posición, debió temer que iría a parar, junto con la sociología, a un mundo académico de segunda. En aquella época la sociología todavía no existía como una disciplina de investigación bien establecida, sino que constituía más bien una estructura imaginaria en la cual cada quien proyectaba lo que mejor le pareciera, por lo que se enfrentaba a una reputación de escasa solidez.

Weber trató de tomar las precauciones del caso para asegurar que en el primer Congreso de Sociología «no se "parloteara" y que sólo hablaran y discutieran participantes *preparados*» (II/6, 144). Se trata de una preocupación comprensible. Quien tenga experiencia con el establecimiento de nuevas disciplinas, aun no del todo definidas, puede comprender perfectamente los momentáneos ataques de ira y las reacciones de rechazo contra los charlatanes que llevan la voz cantante en el medio. Sin embargo, lo que más debió exasperar a Weber era la manera en que Goldscheid enmascaraba posturas humanitarias con conceptos de economía y biología evolutiva. Weber podía aceptar a moralistas de convicción del tipo de Tolstoi, pero no a semejantes paladines que actuaban como científicos sobrios y exactos y que, como Goldscheid, culpaban al capital privado de poner «los mayores obstáculos a una evolución del cerebro de las clases populares».[30] Un capítulo de Goldscheid incluso llevaba por título «El ritmo del progreso requerido por la economía evolutiva».[31]

Una ciencia social que sigue el ejemplo de la ciencia natural

Para Weber semejante evolucionismo seudobiológico «no vale un cacahuate» (*S* 420). Sus argumentos contra Goldscheid resultan similares en parte a los empleados contra la *Energética* de Ostwald, rechazada también por la mayoría de los físicos. No sin razón, Weber manifestó en 1909, en el Congreso de la Asociación para la Política Social de Viena, «que un auténtico estudioso de las ciencias naturales debía sentirse presa de un verdadero estremecimiento» cuando viera que se trataba de justificar juicios sobre bienes culturales con argumentos pretendidamente tomados de las ciencias naturales. «Esperábamos encontrar apoyo para nuestra idea de conversión e introspección en las ciencias naturales, y no que éstas asumieran la función de superar incluso nuestros peores pecados» (*S* 421). Sentía gran respeto por la exactitud de las ciencias naturales y hubiera querido transferirla a las ciencias sociales, pero jamás encontró a un científico natural como interlocutor y compañero de lucha; sólo halló un eco imaginario en Helmholtz, fallecido mucho tiempo antes.

En cierto sentido, el postulado weberiano de la exclusión de juicios de valor y la metodología de los tipos ideales no era otra cosa que la transferencia de posturas de las ciencias naturales a las ciencias sociales.[32] También el investigador de las ciencias naturales elabora en el laboratorio modelos simplificados de la realidad, que le permiten experimentar física y mentalmente. Y, al hacerlo, sobrentiende—al menos a nivel de la idea—que para empezar sólo observa y no valora. Weber escribió más tarde en el prólogo a su obra sobre sociología de la religión:

> Aquí no se discute en lo más mínimo la relación de valor que existe entre las diferentes culturas tratadas de manera comparativa. Es obvio que el curso de los destinos humanos conmociona el pecho de quien alcanza a ver un fragmento de los mismos. Pero hará bien en mantener para sí sus pequeños comentarios personales, como se hace también a la vista del mar o de la alta montaña, a menos que uno se sienta llamado o capacitado para la creación formal artística o la emisión de exigencias proféticas.[33]

«A la vista del mar o de la alta montaña»; ciencia humana a

la manera de la ciencia natural, pero, claro está, de una ciencia natural que tiene que ver con una naturaleza que no le es indiferente al observador. Si Weber cree, por otra parte, que mediante los tipos ideales se pueden formular proposiciones del tipo «si tal cosa, entonces tal consecuencia», aunque no sean pronósticos sobre el acontecer real, implica con ello que también en lo humano rigen ciertas leyes. Y cuando reclama que una argumentación plenamente científica debe ser capaz convencer a un chino inteligente, parte de la premisa de que la verdadera ciencia es independiente de la cultura de su entorno, aun cuando la ciencia moderna había surgido a partir de procesos de racionalización típicamente occidentales.

La ciencia sin juicios de valor y el rechazo de la unidad de la personalidad

Cuando se indagan los contextos de la lucha weberiana contra los juicios de valor resulta particularmente llamativa la sincronía con su biografía; la disputa culminó en el otoño de 1909 y otra vez en 1913-1914, es decir justo en tiempos de las primeras experiencias eróticas de Weber y de las discusiones permanentes en el circulo weberiano acerca del derecho al amor libre. Aunque ya en el «ensayo de los suspiros» se habla mucho de los juicios de valor, allí se hace todavía la distinción entre el «"juicio" racional "de valor" y el "sentimiento" indiferenciado "de valor"» (W*L* 54), y a veces Weber incluso habla de la «fuerza "creativa" que pueden desarrollar intensos juicios de valor propios del historiador para la generación de conocimientos históricos» (W*L* 101). La convicción de que la *renuncia* a los juicios de valor libera creatividad y crea calidad intelectual parece haberla adquirido Weber apenas más tarde. En un dictamen escrito en 1913 sobre la cuestión de los

juicios de valor, el problema adquiere una dimensión antropológica:

> Porque no es verdad—como se ha afirmado—que la «personalidad» sea o «deba ser» una «unidad» en el sentido de que prácticamente debería perderse si uno no la tiene a la vista en cualquier momento […] Y no es verdad que una personalidad «fuerte» se documente por el hecho […] de que en cualquier ocasión pregunte primero por una característica muy personal, suya propia. Más bien es deseable que la generación que actualmente está creciendo vuelva a acostumbrarse a la idea de que «ser una personalidad» no es algo que uno pueda desear intencionalmente y que sólo existe un camino para llegar (quizás) a serlo: la dedicación total y absoluta a una «causa».[34]

Esto es, en primer lugar, una indirecta contra los «profetas de cátedra», esos profesores que, según Weber, cultivaban su vanidad explayando sus emociones, engrandeciéndose frente a un estudiantado condenado a prestarles atención en silencio. Pero, más allá, es una afirmación sobre el ser humano como tal, que en su carácter y su intelecto no constituye la unidad a la que aspira el ideal educativo alemán, de acuerdo con la expresión frecuentemente citada en el pasado, de la obra goetheana *Suleika:* «Höchstes Glück der Erdenkinder / Sei nur die Persönlichkeit».* Por experiencia propia Weber llegó a reconocer que en las ciencias uno tiene que ser distinto que en la política, y otro diferente en el amor. Más que en otros aspectos, en el *eros* existe un ser que no tiene nada que ver con el deber ser. Creer que la moral burguesa ya está prestablecida en el ser es un error fundamental que impide el conocimiento de sí mismo.

El conflicto entre eros y orden moral se convierte para Weber en paradigma del hecho de que el ser humano vive en varios mundos. Ese reconocimiento de que el mundo del ser es otro que el del deber ser no sólo le abre la puerta a la ciencia de la realidad sino también al amor. La aceptación de la naturaleza escindida de la personalidad no acaba por ser la última palabra de Weber, sino que da a entender que quizá pueda existir una unidad de la personalidad, pero ésta sólo se logra gracias a un don natural o a través de la *entrega,* es decir, a través del eros, sea éste espiritual o sensual.

El «caso Bernhard»: inicio del periodo de luchas académicas

La época de la lucha contra los juicios de valor es, también en otros aspectos, un periodo de luchas, en particular un periodo de lucha intraacadémica y en favor de la autonomía de la universidad frente a la política. También esto último es una consecuencia de la distinción rigurosa entre el ser y el deber ser (político). En este contexto, especialmente el *Frankfurter Zeitung* se convierte en el portavoz de Weber frente a la opinión pública. Todo comienza en el verano de 1908 con ataques en relación con el caso Bernhard. En aquel entonces el Ministerio de Cultura prusiano le había impuesto a la Facultad de Ciencias Políticas de Berlín, como titular de una cátedra de reciente creación, al economista Ludwig Bernhard (1875-1935), quien pese a su origen judío había registrado una rápida y exitosa carrera docente en Poznan, Greifswald y Kiel. Profesores universitarios en toda Alemania trataron de convertir el caso en un escándalo y reforzar con ello la autonomía de las universidades en materia de nombramientos frente a los ministerios. Max Weber estuvo a la cabeza de esta lucha, a pesar de que Bernhard acababa de publicar una voluminosa obra sobre la cuestión polaca en las provincias del este prusiano, en la que, en plena coincidencia con Weber, ponía en evidencia el fracaso de la política de colonización alemana,[35] y Weber mismo lo había descrito en 1906 como «buen profesor y cabeza sagaz» (II/5, 176). Originalmente de tendencia liberal de izquierda y discípulo de Brentano, apenas más tarde se convirtió en traidor a los ojos de los políticos sociales al arremeter contra el derecho de huelga y la política social.[36] Si bien en Berlín la mayoría del profesorado estaba en su contra, Bernhard sabía que tenía de su lado a Hans Delbrück y al cuñado de éste, Adolf von Harnack, ambos con contactos estrechos con el gobierno.

Weber tomó vuelo en su polémica cuando el asunto se convirtió en una cuestión de honor personal para él (*L* 395-396). A un artículo anónimo de Weber en el *Frankfurter Zeitung* Delbrück había respondido con la misma moneda en los *Preussische Jahrbücher [Anuarios Prusianos]* editados por él, reprochándole al «anónimo sureño», sin mencionarlo por su nombre, que hubiese «vertido todo un torrente de insultos sobre la facultad berlinesa», para lo cual habría «recopilado cualquier cantidad de chismes de lo más absurdos»;[37] los académicos de aquel entonces no se mordían la lengua cuando arremetían contra alguien. Al mismo tiempo le imputaba al «sureño» anónimo, cuya identidad debe de haber conocido, que su crítica contra los profesores que habían apoyado el nombramiento de Bernhard respondiese a una motivación personal: que estaba furioso porque su amigo Sombart (contra quien acababa de despotricar Delbrück) no había sido nombrado docente en Berlín. Esta insinuación acabó por enfurecer a Weber. Ya era hora, le escribió a Sombart, de «darle un bofetón a Delbrück» (II/5, 603). En un principio Marianne registra con entusiasmo el renacido espíritu belicoso de su marido, interpretándolo como señal de que estaba recuperando la salud. «¿Has reconocido la zarpa del león?», le escribe a Helene después del primer artículo de Weber en relación con el caso Bernhard.[38] Con el correr del tiempo, sin embargo, se alarma al darse cuenta de cómo arremetía Weber contra Delbrück, arriesgándose a ser demandado por injurias. Ella le pregunta si durante su ausencia «nadie lo había cuidado», lo que indica que normalmente ella fungía como instancia de control en este tipo de situaciones.[39] En octubre Weber escribe desde Roma una carta formal de disculpa a Delbrück (II,8 337), caso poco menos que único de arrepentimiento. Durante la guerra ambos se vuelven «uña y carne»[40] contra los pangermanistas.

En 1910-1911 se produjo un nuevo «caso Bernhard» que causó aún mayor revuelo en la opinión pública cuando Ludwig Bernhard, contraviniendo un acuerdo interno concertado con la facultad en ocasión de su nombramiento, anunció cátedras magistrales, compitiendo con los catedráticos mayores, ya que este tipo de conferencias constituían una jugosa fuente de ingresos en la universidad de masas de Berlín. La disputa escaló hasta las injurias y hasta un reto a duelo con pistolas de Bernhard a un colega, lo que le venía al pelo a la prensa, que se explayaba con fruición sobre la ruda lucha de los catedráticos por «los comederos académicos».[41] Con estas riñas académicas, que afectaron la imagen «idealista» del mundo intelectual, el que dentro de todo quedó mejor parado como hombre de honor fue Bernhard. La diversión pública ante la grandilocuencia de estos pistoleros académicos, sin embargo, bien pronto recibiría nuevos impulsos con la participación de Weber.

Weber como paladín del alma mater

Cuando se ve el éxito con el cual Weber asumió unos años más tarde, durante la guerra, la función del *praeceptor germaniae,*[*] resulta tanto más llamativa la diferencia con respecto a las riñas de la preguerra. Esos pleitos weberianos carecían por completo de un formato digno. A Weber le hizo falta la guerra mundial para encontrar un papel en el que creciera. Antes, al erigirse en combativo abogado de la autonomía de la facultad frente al Estado, había actuado de manera desinteresada y precisamente por ello efectiva, porque al no ser un miembro activo de la facultad, dicha autonomía en lo personal no le aportaba nada. No obstante, desde entonces quedó en duda si realmente se trataba de valores superiores, fuese del intelecto o del bien común. La historia

de la autonomía universitaria no fue nada loable en buena parte de su trayectoria, caracterizada por clientelismo, maquinaciones y nepotismo. Según el bioquímico Erwin Chargaff, entre los estudiantes circulaba la frase de que sólo había «dos vías para una carrera universitaria exitosa: *"per anum"* o *"per vaginam"*. Había que tratar de convertirse en el consentido del profesor o casarse con su hija».[42] O mejor aún, ambas cosas. «Efectivamente, conozco muy bien las experiencias típicas en las universidades», aseguró Weber ante la amargura de Tönnies, quien después de su habilitación, pese a sus logros extraordinarios, tuvo que esperar 32 años hasta que se lo nombrara profesor titular, por lo que, en opinión de Weber, «ha soportado un martirio a lo largo de toda su vida» (II/8, 699). Schelsky habla de la «inclinación de los catedráticos a las maquinaciones» como de un hecho conocido[43] y nadie mejor que él para saberlo, ya que fue uno de los estrategas más exitosos de la historia universitaria alemana. La época de gloria de las universidades alemanas se había iniciado a principios del siglo XIX con la reforma prusiana, es decir, con una iniciativa estatal. Eso, desde luego, lo sabía Weber. Tanto más llama la atención que luchara por la autonomía del *alma mater* con la misma beligerancia que por los derechos maternos de Frieda Gross.

Aun así, cabe tener presente que con su compromiso en favor de la autono mía de las facultades Weber estaba luchando por un *derecho consuetudinario,* y de ninguna manera por un derecho positivo consagrado en la ley. Desde un punto de vista netamente jurídico, el ministro de Cultura tenía la última palabra para el nombramiento de catedráticos. Si la postura de Weber se basaba en una filosofía, ésta no podía ser otra que la capacidad del espíritu colectivo encarnado en los catedráticos para la autogestión y la autorreproducción óptimas, una especie de filosofía natural

del intelecto. Pero precisamente en esa época Weber presenció en más de una ocasión que jóvenes académicos de origen judío, que en su opinión eran de primer nivel, quedaban marginados por ese mecanismo de autorreclutamiento. Al caracterizar más tarde, en "La ciencia como profesión", la carrera universitaria como un juego de azar, dio a entender que desde su punto de vista el forcejeo académico no presentaba de ninguna manera la calidad de esa *struggle for life* naturalista en la que al final sobrevive el más apto, al menos en opinión de los darwinistas sociales.

Contra el espíritu corporativo estudiantil de las escuelas superiores de comercio

En la conferencia de profesores universitarios celebrada en Dresde, en 1911, Weber lanzó un ataque contra las escuelas superiores de comercio que también despertó amplio interés público, sobre todo porque Weber lo continuó después a través de artículos en la prensa. Pero tampoco en este caso la publicidad fue del todo halagüeña. La polémica de Weber se dirigía contra la tendencia de las escuelas superiores de comercio de imitar en todos los aspectos a las universidades, a cuyo estatus trataban de acercarse. Weber, quien no tomaba en serio las ambiciones científicas de esas escuelas, amarró su crítica al aspecto menos honroso de esa tendencia: la penetración de las corporaciones estudiantiles en las mismas. En su opinión la ciencia auténtica debía deslindarse estrictamente de los juicios de valor; las decisiones prácticas, en cambio, requerían juicios de valor. Este tipo de escuelas, que no formaban funcionarios públicos sino gente de la vida económica, debían estar orientadas a la práctica, y por eso la ciencia no podía prosperar en ellas; en estos términos debemos imaginarnos a grandes rasgos las premisas de la

polémica de Weber. Él achacaba a los estudiantes de las escuelas superiores de comercio que en realidad no les interesaba la ciencia sino que sólo querían participar de las prácticas y del esnobismo de las corporaciones de estudiantes universitarios.

> Si queremos hablar muy claramente, el revuelo que arman esas escuelas superiores de comercio en el fondo siempre se relaciona con el hecho de que a los estudiantes les gustaría estar en condiciones de desafiar a duelo y, por consiguiente, de ser aptos como oficiales de reserva: unos tajos en la cara, un poco de vida estudiantil, algo de distanciamiento del trabajo, aspectos ante los cuales me pregunto si al enseñarlos a nuestras nuevas generaciones mercantiles estaremos en condiciones de competir con los grandes pueblos trabajadores del mundo, en particular con los estadunidenses. [II/7-1, 297.]

En la primera plana del *Berliner Tageblatt* del 27 de octubre de 1911 Weber evoca una vez más la competencia con los «grandes pueblos trabajadores», una idea cercana a *La ética protestante* que, por lo visto, le agrada. Advierte que «si la tendencia a inventar nuevos títulos oficiales, tan popular en todas las profesiones, seguía proliferando de manera chinesca, esto a la larga no redundará en nuestro beneficio en la lucha económica con los grandes pueblos trabajadores de este mundo».[44] Irónicamente, con ello Weber se encuentra en la misma línea que el barón von Stumm, fallecido en 1901, a quien había combatido con ferocidad. Temiendo que «el mercader con formación académica dejaría de sentir placer con su profesión», von Stumm había considerado inconveniente que los hombres dedicados a la economía recibiesen formación universitaria.[45] Además podía contar con el aplauso de los círculos universitarios conservadores, que defendían los privilegios del *alma mater* contra los advenedizos. La arremetida de Weber contra las escuelas superiores de comercio, sin embargo, era al mismo tiempo testimonio de su desprecio por la despreocupada holgazanería y la juerga que caracterizaba a las corporaciones estudiantiles en las universidades, con la tradicional vieja Heidelberg a la cabeza.

Como era de esperar, las escuelas superiores de comercio

reaccionaron con una ola de indignación. Arthur Binz, rector de la Escuela Superior de Comercio de Berlín, señaló que las costumbres corporativas estaban prohibidas en su escuela (II/7-1, 298), cosa que Weber en realidad debía saber. La polémica de Weber causa aún mayor extrañeza si se toma en cuenta que varios científicos talentosos de su entorno—Werner Sombart, Franz Eulenburg y Edgar Jaffé—, que no habían logrado ubicarse en las universidades, estaban haciendo carrera con notable éxito como docentes en las escuelas superiores de comercio.[46] También Eberhard Gothein asumió el establecimiento de esas escuelas como tarea central de su vida, y en este tipo de actividades participó incluso el propio Lujo Brentano. Este último, sin embargo, dejó muy en claro que para él las escuelas superiores de comercio eran de rango inferior, al manifestar que la economía política impartida en las universidades sólo estaba al servicio del bienestar del pueblo, y que todo aquel que se interesara sólo por sus propios ingresos debería mejor atenerse a las escuelas superiores técnicas y de comercio.[47]

Contra Arnold Ruge y Adolf Koch: la más grande de las guerras privadas de Weber

Weber mostró tener conciencia de la impronta que él mismo había recibido a través de su pertenencia a una corporación estudiantil, pero cabe preguntarse si realmente había logrado deponer la actitud marcada por los hábitos de esgrima de la corporación. La impresión general de que el nuevo sentimiento de vigor y placer que lo había invadido a partir de 1909 le inspiraba el deseo de repartir golpes y retar adversarios por doquier (¿acaso no había interpretado como expresión de carisma la fiera ira nórdica?) se confirma con los pleitos con Arnold Ruge y Adolf Koch que, iniciados hacia

finales de 1910, se extendieron a lo largo de los años de 1911 y 1912. Los volúmenes de correspondencia han dejado en claro la dimensión pasmosa de esa guerra de papel. Justo en la época en que Weber pretende desterrar los juicios de valor de la ciencia, él mismo no escatima los más mordaces juicios de valor fuera de las ciencias.

Marianne registra parte de las luchas de Weber de aquel tiempo bajo el rubro de «servicios de caballerosidad» (*L* 455), tanto por ella misma como por Frieda Gross, por su editor Siebeck y por el economista Arthur Salz, cercano a su entorno. Todo empezó cuando Weber—presumiblemente deseoso de reparar las consecuencias de su primer *affaire* con Else—defendió el honor de Marianne con tal vehemencia que la propia Marianne se sintió «desdichada» por el despilfarro de «tiempo y perspicacia», según le confesó a Marie Baum (*R* 573 n.).[48] No obstante, apenas se dejó arrastrar por completo por la ira cuando ya no se trataba del honor de mujer de Marianne, sino de su propio honor de hombre, es decir, su disposición a batirse en duelo, o sea el mismo tipo de virilidad que por esa misma época les estaba negando a los estudiantes de las escuelas superiores de comercio.

El primer oponente contra el cual enfiló sus baterías fue el filósofo, asistente de Windelband, Arnold Ruge (1881-1945), adversario declarado del estudio de las mujeres; más tarde dio mucho de que hablar como antisemita; planeó el asesinato de Rathenau;[49] fue privado de la *venia legendi*[*] en 1920, pero llegó a catedrático durante el nacionalsocialismo. En una carta al *Heidelberger Tageblatt* publicada el 3 de diciembre de 1910 tronó con referencia a una asamblea de la Asociación para la Educación de las Mujeres de Heidelberg, cuya presidenta era Marianne Weber:

> *este movimiento femenino está convirtiéndose en escándalo* […] Todo lo que uno puede imaginarse en cuanto a falta de cultura, actitud advenediza y desarraigo lo juntan ellas y lo pregonan a voz en cuello, confiadas en que no habrá mujeres y hombres de verdad que les marquen el alto. Ojalá llegue el

día en que se dé un movimiento auténtico en pro de la *mujer,* un tiempo en que los hombres aboguen por el derecho de sus mujeres […] El movimiento femenino de nuestros días—y lo documenta estupendamente la reunión de mujeres de Heidelberg—es un movimiento que se compone de *viejas solteronas, mujeres estériles, viudas y judías,* pero en él no participan las que son madres y *cumplen* sus obligaciones maternas. [II/6, 715.]

La carta fue, desde luego, un descaro, e hirió con justa razón a Marianne, tanto más por cuanto tocó un punto álgido para ella. Toda la vida se estuvo torturando con la duda de si la maternidad, en el fondo, no era la vocación natural de la mujer. Pero por eso mismo pudo entender hasta cierto punto las insolencias de Ruge, sabiendo que su maestro Windelband no pensaba muy diferente. Espontáneamente se rió y Max rió con ella.[50] En cuanto al aspecto humano, el matrimonio Weber tampoco simpatizaba con el medio de las feministas. No obstante, Max Weber sabía que la falta de hijos no se debía a Marianne y había recuperado el suficiente orgullo masculino como para indignarse por la infamia de los golpes bajos públicos y emprender el contraataque, tanto más por cuanto poco antes había presenciado el carácter pendenciero de Ruge, a quien conocía como «caprichoso, despótico y falto de delicadeza» (II/6, 428 y ss.).

Marianne, en cambio, hasta ese entonces había querido bien a Ruge y recordaba aún más tarde, con gusto, cómo en ocasión de una fiesta universitaria «retozando» se había «librado de la mayor irritación sobre E[lse] y A[lfred]» bailando con el joven filósofo.[51] Apenas cuando «todo el mundo» le insistió que debía lanzar el anatema contra el malhechor emprendió la lucha,[52] exigiéndole a Ruge que dijera a qué mujeres en concreto se refería su «invectiva». Él respondió de manera elusiva, ante lo cual Marianne le escribió una segunda carta abierta cuyo «tono polémico revela a todas luces a Max Weber como espíritu rector» (II/6, 716); el estilo de Marianne era diferente. Dicha carta decía que si Ruge tenía «capacidad normal de juicio» sabría perfectamente que sus «insinuaciones» eran «difamaciones expresadas a la

ligera que no podían demostrarse por ningún medio, y carentes de todo valor objetivo», tanto más por cuanto no tenía el valor de dar nombres.

> Si usted estuviera dispuesto a una introspección honesta […] muy probablemente tendría que constatar que tras la fe en su vocación como predicador moralista se oculta en gran medida el impulso irrefrenable […] e inmaduro de explayarse sobre asuntos para cuyo tratamiento carece de los conocimientos y requisitos más elementales. [II/6, 716-7107.]

Sin duda estos reproches dieron en el blanco, aunque en lo tocante al movimiento feminista también Marianne solía mezclar a menudo lo objetivo con lo personal. Ruge, por su parte, no se mostró muy razonable. Si bien en aras de la paz universitaria se disculpó por haberse expresado en algunos puntos de manera «demasiado cortante y malinterpretable», insistió al mismo tiempo en que Max Weber se habría expresado de modo insultante contra su persona y no se había retractado de estos insultos, con lo cual había «desatendido un deber de honor». Por consiguiente, en el futuro «no se abrirían ni se atenderían» cartas de Weber dirigidas a él o a su abogado (II/7-2, 820-821). De este modo, la declaración redactada pretendidamente con fines conciliatorios cierra con una provocación que—como Ruge debía saber muy bien—se prestaba para provocar la ira extrema de Weber, ya que se lo presentaba como hombre carente de sentido del honor, aludiendo, además, a su enfermedad nerviosa. Ante esto, alguien como Weber debía haber reaccionado retándolo a duelo, pero él no lo hizo. Ya con anterioridad, cuando el pleito entre Weber y Ruge amenazaba llegar a los tribunales, Ludolf Krehl, médico del enfermo Windelband, hizo saber a los contrincantes que la vida de Windelband corría peligro si se entablaba el juicio.[53] A Weber probablemente no le venía mal tener una razón honrosa para dejar las cosas como estaban. Ruge contaba con el respaldo de Windelband y, pese a toda su combatividad, Weber solía evitar, en la mayoría de los casos, una lucha franca y pública con alguno de los

poderosos del ambiente universitario tan importante para él. Contra alguien como Ostwald o Rachfahl, en cambio, podía echar pestes sin incurrir en riesgos para su propia red de relaciones.

Ya a finales de 1910 Weber le había respondido al periodista Friedrich Blanck, recién doctorado en Heidelberg, quien trataba de mediar en este pleito, de manera sorprendentemente conciliatoria; el hecho de que Ruge hubiera denostado a Marianne en una carta personal dirigida a Blanck no le parecía «tan grave». «A fin de cuentas eso también le pasa a otra gente y no lo tomaría yo "tan a pecho". Si no, no deja uno nunca de cortar cartucho, y eso, después de todo, debería quedar como *"ultima ratio"*.» Y le pide que no crea que con todo eso él pensaba «yo soy el mejor». En semejantes disputas cada quien actuaba «según su propia naturaleza». «Uno *siempre* gusta de un temperamento fuerte, y al fin y al cabo no tengo sangre de horchata» (II/6, 746-747). El reconocimiento de que cada quien actúa de acuerdo con su propia naturaleza acabó por hacerle asumir una actitud conciliatoria frente a Else y la nueva comprensión de la naturaleza también lo reconcilió consigo mismo.

Por otra parte, Weber encontró desde principios de 1911 un nuevo blanco que lo distrajo de Ruge. En toda Alemania se seguían con atención las querellas de Heidelberg (II/7-1, 402), y entonces el *Hamburger Fremdenblatt,* y de manera aún más auténtica el *Dresdener Neueste Nachrichten,* informaron «que una fuente por demás fidedigna de los círculos universitarios de Heidelberg» le habría asegurado a uno de sus colaboradores «que el señor profesor Weber ha tenido que rechazar la propuesta del doctor Ruge de dirimir su disputa con las armas porque estaba delicado de salud» (II/7-1, 118). La afirmación tenía un meollo de verdad, pero tal como se reprodujo era incorrecta en su versión textual, porque no

había habido un reto formal por parte de Ruge, aunque hizo todo lo posible para que Weber lo retara *a él*. Dado que Weber seguía sin asistir a la universidad por razones de salud, era creíble que declinara un reto a duelo, tanto más por cuanto en todo momento hacía alarde de su pundonor delicado y dispuesto a exigir satisfacción, pero nunca había dado pasos en firme hacia un duelo.

Es dudoso en qué medida tales informaciones afectaban seriamente el prestigio de Weber, y si la capacidad de ofrecer satisfacción batiéndose en duelo equivalía en aquel entonces, en el suroeste alemán, a ser aceptado en la sociedad, aunque sin duda era un factor de atracción masculina. Ute Frevert escribe al respecto: «Para impresionar a su adorada, a veces los amantes incluso inventaban un duelo».[54] Max Weber, en esa época, estaba en vías de convertirse en un hombre erótico. A partir de ese momento su espíritu combativo ya no se dirigía contra Arnold Ruge sino contra el informante anónimo, aunque hubiera tenido motivos para suponer que en última instancia era el propio Ruge quien estaba detrás de esa afirmación. El periódico, que se vio envuelto en un pleito judicial contra Weber, se escudó tras el secreto profesional, pero por una indiscreción de uno de los redactores (II/7-1, 380-381). Weber acabó por averiguar quién fue el informante. Se trataba de Adolf Koch (1855-1922), profesor extraordinario en Heidelberg, quien a pesar de su habilitación jamás logró la titularidad de una cátedra; historiador por formación, había escogido el periodismo como nicho científico prometedor para el futuro, área en que también Weber tenía ambiciones por aquel entonces.

Destinado a fracasar: el proyecto de la encuesta sobre la prensa

Weber, quien al igual que muchos otros entonces se sentía fascinado por la prensa como «nueva potencia» y «cuarto poder del Estado», desde 1909 acariciaba el plan de realizar un gran proyecto de investigación sobre la sociología del periodismo. Durante algún tiempo lo había concebido como su propio abordaje de una investigación sociológica a gran escala que abriera nuevos horizontes, y como tal lo había recomendado a la incipiente Sociedad Alemana de Sociología, con el argumento, entre otros, de que para semejante empresa «sin duda se obtendrían recursos en cantidades suficientes» (II/6, 91). En su discurso ante el Congreso de Sociología de 1910 describió su proyecto con todo detalle. Por aquel entonces fue su tema número uno (*S* 434 y ss.): el fenómeno de una gran potencia que no se sustentaría ni en las armas ni en la burocracia sino exclusivamente en la palabra, el intelecto y el ingenio. Más tarde, en su ponencia sobre «La política como profesión», Weber sigue mostrándose fascinado por la profesión periodística, ese tipo de trabajo intelectual independiente, no burocratizado, espoleado por la competencia, ávido de realidad, de gran presencia intelectual y réplica aguda. Enfáticamente defiende al periodista contra la difamación muy socorrida entre la burguesía ilustrada: «forma parte de esa casta de parias que la "sociedad" siempre juzga según sus representantes de más bajo nivel ético» (I/17, 191). El propio discurso de 1910 permite apreciar que Weber debió haber reflexionado y leído mucho sobre ese tema; él mismo comienza entonces a convertir a la prensa en su portavoz, a la vez que, a causa de sus provocaciones, corre peligro de convertirse en víctima de ella.

Tal como ya había ocurrido antes en relación con su proyecto sobre la psicofísica del trabajo industrial, también en esta ocasión Weber se excedió totalmente con la profusión de sus planteamientos. Este hombre combativo jamás hubiera

podido dirigir con éxito un proyecto de tan enorme envergadura con puros individualistas intelectuales.[55] No obstante, Wilhelm Hennis cree poder reconocer en el borrador de Weber para una *Encuesta sobre la sociología del periodismo,* mejor que en cualquier otra parte—mejor incluso que en toda su «teoría de las ciencias»—, cuáles eran las ideas de Weber con respecto a una ciencia social del futuro.[56]

Nada hubiese sido más lógico, en Heidelberg, que hacer participar a Adolf Koch en este proyecto. Weber escribió en 1909 a Herkner al respecto: «[Koch] probablemente sea imprescindible en una encuesta sobre la *prensa,* porque, dadas sus conexiones, de otro modo tendríamos una "mala prensa". ¡Pero es de cuidado! Recabaría mayores informaciones sobre él» (II/6, 542). Es decir que de antemano sentía antipatía por Koch. Las averiguaciones deben haber resultado negativas, porque Weber finalmente decidió no involucrar a éste. Si más tarde le aseguró a aquél que, en lo personal, no había tenido ninguna objeción contra su participación y que sólo lo había dejado fuera porque de otro modo Bücher no habría estado dispuesto a colaborar (II/7-1, 403), sólo era una verdad a medias.

Lucha a muerte contra el triste payaso

En este personaje encontró Weber entonces un adversario idóneo, que no contaba con ningún respaldo en la Universidad de Heidelberg y que, poco reconocido, se encontraba en una posición marginal insegura. Según recuerda el psiquiatra Alfred E. Hoche, quien lo conocía bien, Adolf Koch «cargaba con la triple maldición de ser pobre, feo y judío».[57] Cuando Weber arremetió contra Koch, a diferencia de lo que había ocurrido en el caso de Ruge, de inmediato sintió en el ambiente viento en popa, por más que el origen de

éste no le simpatizara. Se trataba del antisemitismo latente, de la aversión que las disciplinas antiguas experimentaban frente a las que recientemente se estaban poniendo de moda y del disgusto que los catedráticos ordinarios sentían frente a los profesores extraordinarios y docentes privados activos y con éxito entre el público. A diferencia del caso de Ruge, Marianne participó de inmediato con furia en *esta* lucha, a pesar de que el objetivo original—la defensa del honor del movimiento feminista—se había perdido enteramente de vista. A Helene le escribió que Koch era «el malvado», «un ser malo en todos los sentidos […] cuya eliminación es de interés público».[58]

Esta furia desmesurada no se explica ni por la causa—que vista desde la distancia parece bastante insignificante—ni por la persona de Koch. Como científico, Koch, si bien no era la «eminencia internacionalmente reconocida» en que lo ha querido convertir una rehabilitación más reciente,[59] tampoco era una nulidad; algunos de sus cursos eran muy concurridos, aunque esto también se pudo deber a que a menudo no cobraba colegiatura;[60] tenía conexiones con la prensa que le permitían recomendar a estudiantes. Como persona, más bien despertaba compasión, y de ninguna manera era un malhechor pérfido. Hoche lo describe como un hombre «muy inteligente y pretencioso» pero psíquicamente deformado por el menosprecio de sus contemporáneos. Cuando una mujer 20 años mayor declinó su propuesta de matrimonio cayó en una depresión y se disparó un tiro. La bala le atravesó el pecho, él sobrevivió y una vez curado «se dedicaba a propalar el chascarrillo "¿quién es el mayor antisemita de Heidelberg? El chaparro Koch, que hasta le disparó a un judío"».[61] Ese hombre, nueve años mayor que Weber, y pese a todos sus esfuerzos fracasado en el aspecto académico, hace pensar en un payaso triste. En retrospectiva resulta penoso que Weber,

quien acabó moderándose frente al antisemita Ruge, arremetiese con toda la artillería contra este judío sólo porque había puesto en circulación un rumor sobre su falta de disposición para batirse a duelo. El caso Koch puede verse hoy, al menos en igual medida, como un caso Weber.

Cuando Weber le pidió explicaciones a Koch, éste trató de excusarse, diciendo que había hecho el comentario sólo incidentalmente y a nivel privado ante el periodista de Dresde, y de ninguna manera con miras a que se publicara. Eso no era muy creíble, puesto que un investigador en materia de periodismo como Koch debía saber que ante un periodista profesional hay que pensarlo muy bien antes de contar una historia escabrosa (II/7-1, 398-399). Entonces Weber llegó al extremo de declarar que Koch era indigno de pertenecer al magisterio universitario (II/7-1, 405), de manera que aquél no pudo más que demandarlo, ya que no era dado a los retos a duelo. Al mismo tiempo, Weber, a quien acababa de amonestar el Ministerio de Culto de Baden debido a una denigración de Althoff, trataba de abrir otro frente de lucha; instaba obstinadamente a dicho ministerio para que iniciara un proceso disciplinario contra él por el caso Koch. El ministerio se negó, argumentando que Weber ya no era funcionario público. Él, como si buscara ser castigado a la fuerza, trataba de argumentar que seguía sujeto a la autoridad disciplinaria de esa entidad.

El 14 de octubre de 1912 se inició finalmente ante el juzgado de primera instancia de Heidelberg el juicio Koch contra Weber, observado con atención por toda la ciudad. Weber logró convertir rápidamente al demandante en acusado. Aunque según sus propias afirmaciones seguía incapacitado para asumir obligaciones docentes regulares, supo ponerse en escena de manera impresionante frente al desafortunado Koch. «Como un tribuno del pueblo se dirigió

al público, entre el cual estaba presente la elite intelectual de Heidelberg»,[62] Weber habló con el *pathos* de la verdad y del honor como quien lucha contra un calumniador cobarde que trata de resguardarse tras el anonimato. El juicio termina con la derrota de Koch a quien, además, con el argumento de un comportamiento indigno, se le retira la autorización para la docencia que el hombre, de entonces 58 años de edad, había ostentado durante 29 años. En el ínterin, Weber y sus compañeros de lucha habían recopilado aún más pruebas de cargo contra Koch, aunque éstas, a la distancia, no resultan muy impresionantes.[63] En 1915-1916 Koch fue enviado por el gobierno del Reich en misión diplomática a Constantinopla, lo que muestra que a ese nivel seguía siendo considerado digno de confianza.

Cabe preguntarse si Weber realmente sentía una ira permanente contra Koch o si esta lucha suya era un espectáculo fríamente calculado, que lo convertía en una especie de estrella del ambiente universitario de Heidelberg. Por lo demás, el año de 1912 estaba regido para Max Weber más por Venus que por Marte. También su campaña contra Koch constituía para él más bien una lucha placentera, y no desesperada. Después de su victoria, Mina relataba: «ahora que la "araña" humana yacía aplastada en el piso, costaba impedirle a Weber que intercediera por él ante la facultad para que no le fuera demasiado mal a esa criatura».[64] Parece, por lo tanto, que ella estuvo aguijoneando a su amante en este pleito. A Marianne, en cambio, le pareció «espeluznante» el juicio que se convirtió en una lucha de aniquilamiento. «Pero a fin de cuentas también fue glorioso cómo Max logró llevar la *verdad,* en todos los puntos, a la victoria» (*L* 445). ¡La verdad! «Una vez más Weber tiene que administrar justicia por encomienda de la verdad» (*L* 444). Un testigo de la época, sin embargo, opinó sobre la lucha de Weber contra Koch:

«era como si el Niágara se vertiese en una palangana».[65]

En julio de 1914, después de repetidos «*affaires,* en los que se ve envuelto una y otra vez por su sensible disposición de ayudar a amigos en problemas», Marianne acaba por hartarse definitivamente. «No está bien que la gente siempre lo enardezca a tal grado e influya unilateralmente en él, de modo que el adversario se lleve demasiados golpes, y que el asunto se vuelva un "escándalo" […] *No es posible* que se vea convertido sin cesar en comidilla de la prensa y que malgaste su tiempo en querellas de *otros.*»[66] Marianne era lo bastante lúcida como para dejarse arrastrar sólo en parte por el espíritu de contradicción de su marido, y no echar leña al fuego. Asumió, frente a las luchas de su cónyuge, una actitud más distante de la que muestra en su biografía, incluso cuando se trataba de su propio honor. El hecho de que las guerras privadas de Weber concluyesen con la gran guerra, en agosto de 1914, constituyó un alivio para ambos cónyuges.

De manera incidental, la disputa con el *Dresdener Zeitung* y con Adolf Koch le ofreció a Weber un pretexto para desechar definitivamente la encuesta periodística, de por sí irrealizable (II/7-2, 850). Tal como manifestó en el Congreso de Sociología de 1912, interrumpió de inmediato su actividad en el proyecto periodístico al iniciar el juicio con el periódico, en el cual, según admitió, al atacar el secreto profesional, estaba atentando contra el honor del periodismo.[67] Si todavía le hubiesen importado las buenas relaciones con la prensa, necesarias para su proyecto, su ataque espectacular contra el secreto periodístico—garante de la libertad de prensa bajo condiciones de censura—hubiera constituido el peor de los errores; aunque, por otra parte, ese ataque le granjeaba la simpatía de periodistas talentosos que, al abolirse el anonimato de los artículos de prensa, ganaban presencia,

tema ampliamente discutido en aquel entonces.[68] Weber mismo había admitido en 1910, frente al escéptico Franz Eulenburg, que la «encuesta periodística» era tan difícil como colosal, pero si los sociólogos se declaraban incapaces de realizarla, eso constituía la «confesión de la impotencia de la sociología» (II/6, 644), o sea el proyecto periodístico como piedra de toque para comprobar si la sociología servía. En cuanto a su persona, Weber no pasó esta prueba. Pero en 1912 hacía tiempo que estaba en plena actividad con otros proyectos y cabe suponer que no le venía nada mal que con el caso Koch se estuviera cerrando el camino para una faena que a todas luces prometía ser frustrante.

El valor verdadero: ¡la verdad!

Pero como permite verlo el relato de Marianne, para Weber se trataba de un valor aún mayor: *la verdad*. Con este *pathos* se daba vuelo. Este valor supremo, en última instancia, también estaba en el fondo de la lucha de Weber contra los juicios de valor en las ciencias; se trataba de la verdad que es enmascarada por los juicios de valor. En cambio, con el correligionario de Weber, Sombart, la lucha contra los juicios de valor tenía un trasfondo más bien cínico agnóstico.[69] Si Weber, en Viena, en 1909, estigmatiza una y otra vez «entremezclar un deber ser en cuestiones científicas» como «cosa del demonio» y como «pecado» (*S* 417, 419), el empleo del vocabulario religioso—si bien con una intención semiirónica—da la pauta de que el anatema contra los juicios de valor tiene que ver con algo superior, y no meramente con una metodología correcta. Para Weber la ciencia estaba obligada a la verdad; en ello radicaba el honor del científico. Para él, verdad y honor están vinculados. El *pathos* de la verdad también alimenta sus diatribas contra «patrañas» y

«autoengaño». Nunca pierde mucho tiempo relacionando la ciencia con intereses y condiciones sociales de referencia; lo que a él le importa es que la ciencia esté comprometida con un valor último: la verdad. *«Lo verdadero es la verdad»,* fueron, según Marianne, las últimas palabras del Weber agonizante.

La verdad; ¿no coincide en ella el ser con el deber ser? Y más aún: ¿de dónde habría de provenir el deber ser sino del ser, al menos si uno ya no cree en ningún olimpo metafísico de los valores? En una carta a Else, en la primavera de 1919, Weber trata de explicar su añoranza de tierras meridionales afirmando que «en Italia se aprecia como "valor" el simple hecho de la propia existencia, de respirar».[70] He ahí el valor como parte integrante del ser, y ése fue el último anhelo de Weber. La lucha contra el juicio de valor fue sólo un episodio de su vida; no fue tanto teoría aplicada de las ciencias como un fenómeno de una fase liberadora de repartir golpes por doquier después de la década tétrica, y en buena medida también un elemento de la religión científica weberiana.

Cuando Weber revisa y amplía en 1917 su posición de 1913 respecto del juicio de valor, una vez más trae a colación al diablo. «Porque entre los valores, en última instancia y en todas partes […] no se trata tan sólo de alternativas, sino de una insoslayable lucha a muerte, como entre "Dios" y el "diablo".» Pero aquí esta vieja rigidez entre diferencias de valor racionalmente irresolubles aparece atravesada por una razón de la vida cotidiana. La vida cotidiana rehúye la «lucha a muerte». Por ello, en la realidad cotidiana se dan «a cada rato» arreglos entre los valores. «En casi cualquier toma de posición de personas reales se cruzan y entrelazan las esferas de valor.» ¿No es esto precisamente un logro de la racionalidad humana?

Pero Weber no sigue reflexionando en esta dirección. Los compromisos de valores y las mezclas de valores pueden ser cómodos, pero el hombre ha comido del árbol del bien y del mal y si la vida «no ha de fluir como un simple fenómeno natural, sino ha de ser conducida conscientemente», el hombre deberá afrontar «decisiones últimas» (W*L* 507-508). Pero ¿por qué no habrá de fluir la vida en ocasiones «como un fenómeno natural»? Poco antes Weber mismo se había referido a los «mecanismos "valorativos" hostiles a la vida», sugiriendo al mismo tiempo, no obstante, en términos enigmáticos, que existe un elemento «concretísimo de la vivencia», que si bien no podía llamarse «valor» en sentido estricto, «reclamaba en un sentido absolutamente extremo de la palabra una dignidad "inmanente"» (W*L* 506-507). Con ello parece referirse a la experiencia erótica, en la que se da, más que en cualquier otra, un ser que es, al mismo tiempo, deber ser, una coerción para obedecer al demonio de la propia vida.

[1] H. H. Nau, *Der Werturteilsstreit*, 1996, pp. 11, 48. Esta documentación también constituye una base para posteriores explicaciones sobre la discusión contra los juicios de valor en las ciencias.

[2] Edgar Salin, quien conocía a Weber menos de cerca de lo que parecería, lo describe también, de manera demasiado unilateral, en su época posterior, como un oscuro asceta, precisamente en su lucha contra los juicios de valor que lo conducía a una «oscura noche sin misericordia»; «Esa oscura obligación de un alma ensombrecida determina el contenido y la dirección de su trabajo en todos los ámbitos». E. Salin, *Geschichte der Volskwirtschaftslehre*, p. 99.

[3] *Frankfurter Zeitung*, 14 de octubre de 1909.

[4] *Ibid.*, p. 186.

[5] *Cf.* Schmoller a Brentano, 10 de octubre de 1912: «Por muy necesaria que sea el ala izquierda de la asociación como elemento de progreso, la derecha resulta también necesaria». Schmoller a Spiethoff, 15 de octubre de 1909: «Entre todos los que pertenecen a la derecha es grande la indignación sobre los Weber». Sin embargo, añade inmediatamente: «Yo no puedo compartirla». M. Schön, *op. cit.*, en *WuZ*92-93. Schmoller no se consideraba a sí mismo como «de derecha», sino como mediador; y tampoco Weber acostumbraba a considerarse de manera general como «de izquierda». Todavía no había llegado la época en que «izquierda» se convirtió en la palabra mágica de los intelectuales que aspiraban a algo nuevo.

[6] H. H. Nau, *Der Werturteilsstreit, op. cit.*, p. 51.

[7] F. Somary, *Erinnerungen aus meinem Leben*, p. 87.

[8] Incluso Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld, uno de los pocos admiradores de Weber entre los economistas, que lo encomia por haber «elevado la economía social al rango pleno de una ciencia empírica» con la exclusión de los juicios de valor, bromea sobre el «conocimiento ilusorio» de la «así llamada economía nacional "libre de valores" que se había puesto de moda entre los teóricos», pero que no ejercía la autorreflexión consecuente. «La confusión de quienes creían en los juicios de valor fue acrecentada por quienes despreciaban esos mismos juicios de valor» (*EG* 113-114).

[9] Dieter Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, p. 131.

[10] H. H. Nau, *Der Werturteilsstreit*, pp. 37-38.

[11] M. J. Bonn, *So macht man Geschichte*, p. 53.

[12] Rüdiger vom Bruch, *Wissenschaft, Politik und öffentliche Meinung. Gelehrtenpolitik im Wilhelminischen Deutschland (1890-1914)*, pp. 133-134; desde el punto de vista de sus oponentes, Richard Ehrenberg, *Terrorismus in der Wirtschafts-Wissenschaft*, p. 69: La «cotidiana lucha política por la reforma financiera del Reich […] no sólo había sido preparada e iniciada por los líderes de los socialistas de cátedra sino también conducida directamente con todos los medios de la alta presión publicitaria con una gran participación de compañeros de la misma materia, mezcla de política y ciencia que, si bien ya existía desde hacía rato, nunca se había mostrado de manera tan franca y en tal medida. Los socialistas de cátedra, en realidad, "formaban opinión pública"».

[13] Peter-Christian Witt, *Die Finanzpolitik des Deutschen Reiches von 1903 bis 1913*, pp. 217-218. En una conversación con el autor (7 de octubre de 2004) Witt consideró muy probable que la polémica de Weber se deba entender frente al telón de fondo del respaldo de la ciencia a la reforma financiera del Reich.

[14] E. Salin, *Geschichte der Volkswirtschaftslehre*, pp. 90-91.

[15] *Ibid.*, p. 102; p. 98: «La lucha contra los juicios de valor en la ciencia fue útil en la medida en que agudizó el saber científico y en que expulsó la terrible confusión de la investigación objetiva y los ingenuos juicios de la perspectiva de grupos y partidos. Pero en conjunto tuvo el efecto negativo de que el fantasma de la "objetividad" ganara el control, la separación del yo apareció como el camino de la creación científica, en lugar de una depuración, intensificación y profundización, y la fe más elemental y el delirio de la arrogancia juzgadora de la razón sustituyeron aquellos vínculos metafísicos» que desde el punto de vista de Salin, en última instancia, también eran necesarios en la vida económica.

[16] Richard Ehrenberg, *Terrorismus in der Wirtschafts-Wissenschaft*, pp. 80, 78, 39; Paul Honigsheim, *WuZ*222-223. Cuando se lee cómo dictaminó Weber de manera interna en 1907 sobre Ehrenberg, se reconoce que tampoco él estaba libre de las prácticas, comunes en las universidades, de una sutil exclusión de los candidatos sin una argumentación precisa. Incluso alguien como él, que por lo general—e incluso en la misma carta—criticaba sarcásticamente la discriminación de los judíos en las carreras universitarias, se sirve de los estereotipos antisemitas de la época sobre la prisa y el arribismo judíos: «¿Será que un hombre tan ambicioso como R. Ehrenberg (profesor ordinario, Rostock, judío) no hará que alguien se lo recomiende a usted? *A pesar* del reconocimiento que les debo a algunos de sus primeros trabajos (pero que

siempre dejaban mucho que desear *metodológicamente* hablando, que *siempre* fueron elaborados con demasiado apresuramiento; informaciones con *Dietrich Schäfer*) tengo tanto que objetarle desde un punto de vista personal, que sólo escribo sobre él por solicitud explícita». Se trata de ocupar de nuevo la cátedra de economía nacional en la Universidad Técnica de Múnich. Weber a Richard Graf Du Moulin-Eckart, II/5, 295-296. Dietrich Schäfer era conocido como un antisemita pangermanista. Weber argumenta de manera preventiva contra Ehrenberg, a pesar que éste todavía no estaba a discusión.

[17] H. H. Nau, *Der Werturteilsstreit*, pp. 68, 153-154. (Distanciamiento de Weber de esa posición «seudolibre de valores», pero en realidad «tendenciosa».) Una crítica similar a los «socialistas de cátedra» fue hecha en esa época por los economistas nacionales Julius Wolf y Ludwig Bernhard, ambos cercanos también a las empresas, de ascendencia judía y *outsiders* dentro de su gremio académico.

[18] Así, por ejemplo en la Conferencia de la Asociación para la Política Social en Viena (p. 419), en la toma de posesión acerca de la discusión de la libertad de juicios de valor en 1913 (H. H. Nau, *Der Werturteilsstreit*, pp. 150-151) e igualmente en la versión impresa de 1917 (W*L* 492-493).

[19] H. H. Nau, *Der Werturteilsstreit*, p. 155.

[20] D. Lindenlaub, *Richtungskämpfe…*, p. 39.

[21] Citado en E. Thier, *op. cit.*, p. 198.

[22] C. Gide y C. Rist, *op. cit.*, p. 482.

[23] Cf. G. Schmoller, *Grundriss der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, pp. 385-386.

[24] Marc Bloch, *Apologie der Geschichte oder Der Beruf des Historikers*, p. 137.

[25] Rudolf Goldscheid, *Entwicklungswerttheorie, Entwicklungsökonomie, Menschen-ökonomie*, p. ix.

[26] H. H. Nau, *Der Werturteilsstreit*, p. 173.

[27] W. Hennis, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, p. 56. Este antagonismo fue correspondido por Goldscheid, aun cuando sin ofensas; fue el «rival más apasionado de Weber en la discusión por la libertad de juicios de valor». D. Lindenlaub, *Richtungskämpfe…*, p. 370 n.

[28] De nuevo Honigsheim es la fuente más reveladora: Weber «reconocía sin reservas la integridad y la abnegación de *Rudolf Goldscheid*, que al ser docente privado estaba por encima de cualquier sospecha de que sus acciones fueran motivadas por ambición alguna. *Marianne* me lo confirmó muchos años después, y añadió que *Max Weber* había sufrido terriblemente por esa sensación de deber, por haber herido a un hombre tan bondadoso como *Goldscheid*» (*WuZ* 220). No obstante, las cartas de Weber no muestran tal sufrimiento. *Cf.* también *L*429-430 sobre la renuncia de Weber al comité directivo de la DGS, puesto que el trabajo con Goldscheid le resultaba insoportable. Los pasajes ahí citados provienen de una carta de Weber del 22 de enero de 1914 a Edgar Jaffé, II/8, 480-481.

[29] Joseph A. Schumpeter, «Die Krise des Steuerstaats» (1a. ed., 1918), en Rudolf Hickel (comp.), *Rudolf Goldscheid/Joseph A. Schumpeter, Die Finanzkrise des Steuerstaates. Beiträge zurpolitischen Ökonomie der Staatsfinanzen*, pp. 331, 371. Un halago similar se encuentra en Fritz Karl Mann, *Steuerpolitische Ideale*, pp. 291-292. La «crisis del Estado tributario» anunciada por Goldscheid es de lo más actual precisamente hoy en día.

[30] D. Lindenlaub, *Richtungskämpfe…*, p. 370.

[31] R. Goldscheid, *Entwicklungswerttheorie*, p. 208.

[32] Remite a ello Christian von Ferber, *Die Gewalt in der Politik. Auseinandersetzung mit Max Weber*, p. 43.

[33] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1, p. 14.

[34] H. H. Nau, *Der Werturteilsstreit*, pp. 152-153; literalmente, otra vez en 1917, W*L* 494.

[*] «Que la dicha suprema de los hijos de esta tierra /sea tan sólo la personalidad.»

[35] Ludwig Bernhard, *Das polnische Gemeinwesen im preussischen Staat*; al respecto, Dankwart Guratzsch, *Macht durch Organisation. Die Grundlegung des Hugenbergschen Presseimperiums*, pp. 56-57, 152 y ss. El libro de Bernhard tenía un aspecto afirmativo frente a la actual política alemano-prusiana respecto a la cuestión polaca, al justificar de manera indirecta—aunque no explícita—la entonces incipiente política de expropiación. Hace referencia a ello R. vom Bruch, *op. cit.*, p. 132.

[36] L. Brentano, *Mein Leben…*, pp. 299-300.

[37] Hans Delbrück, «Akademische Wirren», *Preussische Jahrbücher*, pp. 178-179.

[38] Marianne a Helene Weber, 26 de junio de 1908.

[39] *Ibid.*,15 de julio de 1908.

[40] II/9, Max a Marianne Weber, 21 de marzo de 1916.

[41] R. vom Bruch, *op. cit.*, pp. 131-132.

[*] «Maestro de los alemanes», expresión que se le aplicara a uno de los pilares del protestantismo alemán, Philip Melanchton. [E.]

[42] Erwin Chargaff, *Das Feuer des Heraklit. Skizzen aus einem Leben vor der Natur*, p. 179. Sin embargo, Chargaff opina al mismo tiempo que este sistema, reconocidamente «abominable», había producido, de manera tan eficiente como la selección actual por medio de comisiones, una nueva generación de académicos por lo menos igual de hábiles.

[43] Helmut Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*, p. 117.

[44] GLA, sección, 235, núm. 2643.

[45] Reinhard Riese, *Die Hochschule auf dem Wege zum wissenschaftlichen Grossbetrieb*, p. 311.

[46] Edgar Jaffé fue nombrado profesor ordinario en 1910, el año de la arremetida weberiana, en la Escuela Superior de Comercio de Múnich; sobre su éxito como docente en ese lugar, M. J. Bonn, *So macht man Geschichte*, p. 182.

[47] L. Brentano, *Wie studiert man Nationalökonomie?*, pp. 4, 6.

[48] En su diario Marianne anota el 12 de febrero de 1911, no sin cierta ironía: «El *affair* Ruge le cuesta mucho tiempo a mi caballeroso marido». Ana 446 Escrito 20 vi.

[49] Martin Sabrow, «"Dieser Feind steht rechts!" Die Folgen des Attentats auf Walther Rathenau», en Hans Wilderotter (comp.), *Walther Rathenau 1867-1922*, p. 424.

[*] Autorización para impartir clases. [E.]

[50] Marianne a Helene Weber, 20 de diciembre de 1910.

[51] Ana 446 Escrito 20 vi, anotación en el diario del 11 de enero de 1911. Max usó como prueba del mal carácter de Ruge la despectiva observación que éste le hizo a Rickert sobre su mentor y maestro Windelband, cuando le dijo que este filósofo era «alguien que había perdido sus capacidades intelectuales de manera prematura por su propia culpa: una desmedida entrega al alcohol, el tabaco y a los *dinners*» (GLA, sección, 235, núm. 2644, anotación de Max Weber, aprox. 1 de abril de 1911). Hay que decir que Marianne tampoco tenía una opinión muy diferente de Windelband. Y en la casa de los Weber no se acostumbraba hablar mejor de los colegas.

[52] Marianne a Helene Weber, 20 de diciembre de 1910.

[53] *Ibid.*,24 de febrero de 1911.

[54] Ute Frevert, *Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft*, p. 228.

[55] W. Hennis, *Max Weber und Thukydides*, p. 138: «El plan de Weber como "proyecto" sigue siendo tan poco realizable hoy como lo era entonces». Otto Groth (*Die Geschichte der deutschen Zeitungswissenschaft*, pp. 296-300), no obstante, encomia a Weber como fundador de la ciencia del periodismo, y le parece prometedor el plan trazado por él para hacer una encuesta de prensa. Groth valora la aproximación seria y sistemática de Weber hacia el tema, superando la tan gustada manera de dejarse contagiar por el objeto y escribir sobre la prensa al estilo de un suplemento cultural (*ibid.*, p. 299). Hay que tomar en cuenta que, en 1912, Groth fue el testigo principal de Weber en el juicio contra Adolf Koch. En la historia de Groth sobre las ciencias del periodismo Koch es condenado a la *damnatio memoria*, seguramente de forma injusta.

[56] W. Hennis, *Max Weber und Thukydides*, pp. 130-140.

[57] Alfred E. Hoche, *Jahresringe. Innenansicht eines Menschenlebens*, p. 236; Hoche utiliza para Koch el seudónimo Kolb. (R. Riese, *op. cit.*, p. 375.)

[58] Marianne a Helene Weber, 19 de enero de 1912.

[59] Bernhard Obst, *Ein Heidelberger Professorenstreit. Die Auseinandersetzung zwischen Adolf Koch und Max Weber*, p. 189; por lo menos, este libro contiene material revelador sobre el hecho de que Koch también tenía sus méritos, aunque no indiscutidos, seguramente más en la docencia que en la investigación y, no en última instancia, también en la transmisión de conocimiento acerca del periodismo.

[60] Universitätsarchiv Heidelberg [Archivo de la Universidad de Heidelberg], comprobante 27, 589, acta A. Koch.

[61] A. E. Hoche, *op. cit.*, p. 236-237 (aquí, «Kolb»).

[62] Según el testigo presencial y futuro fiscal Hugo Marx, citado por B. Obst, *op. cit.*, p. 151.

[63] Se trata de diversas acusaciones de plagio no referidas a publicaciones científicas, que no resultan demasiado convincentes si se recuerda con cuánta holgura Weber—y no sólo él—manejaba la propiedad intelectual de otros.

[64] Mina Tobler a su madre, 20 de octubre de 1912 (propiedad particular).

[65] K. Jaspers, Max Weber, p. 69.

[66] Marianne a Helene Weber, 10 de julio de 1914.

[67] *Verhandlungen des Zweiten Soziologentages*, pp. 76-77.

[68] Kurt Koszyk, *Deutsche Presse im 19. Jahrhundert*, p. 126.

[69] Compárese cómo Sombart presenta al mismo tiempo su «libro judío» como un ejemplo de ciencia libre de juicios de valor, Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, p. xii. Pero en este caso «libertad de juicios de valor» más bien significa que Sombart somete a sus lectores a un baño alternado de asociaciones anti y filosemíticas, y que de tal manera juega con ellos y los sorprende.

[70] Max Weber a Else Jaffé, 22 de abril de 1919.

El naturalismo oculto en *Economía y sociedad*

El redescubrimiento de lo genéricamente humano, en el mundo y en el propio yo

«No hay nada nuevo bajo el sol», dice el predicador Salomón (1, 9), proverbio que Weber, versado en la Biblia, sin duda conocía. Y Tucídides consideraba que el provecho de su historiografía consistía en que en ella se reconocía al mismo tiempo el futuro «tal como de acuerdo con la naturaleza humana se repetirá de forma idéntica o semejante» (I/ 22), pasaje famoso que Franz Eulenburg antepuso como epígrafe a su aportación a la publicación conmemorativa sobre Max Weber («¿Son posibles las "leyes" históricas?») (*EG* I 23). En tiempos de Weber los razonamientos de este tipo, que desde la Antigüedad constituyen la base de toda filosofía, surgen en ocasiones como reacciones de comprensión súbita. Hjalmar Schacht, el «mago de las finanzas», relata en sus memorias cómo en 1906, a la edad de 29 años, realizó con su padre una caminata por las montañas del noroeste de los Balcanes. A su padre le llamó la atención, ante todo, lo extraño y diferente de la vida en las aldeas de la montaña. ¿No era la gente de estos pueblos muy diferente a la de Alemania? Pero el hijo le respondió que eso era pura apariencia superficial, y que en el fondo se trataba de «gente como tú y yo». También ellos se

comportaban de manera económicamente racional de acuerdo con sus condiciones de vida. Los problemas elementales de los hombres y de su vida económica eran los mismos en todas partes. «Aquí son más evidentes porque son más sencillos.» «La civilización no crea problemas nuevos, sólo intensifica los problemas antiquísimos, eternos, de la humanidad.»[1] También en las montañas de los Balcanes entraba en movimiento la economía gracias al hecho de que la gente tenía que comprar todo aquello que no podía producir por sí misma. Pero dado que no movían tanta mercancía como los alemanes, podían dejar sus carreteras en peor estado. También ellos, a su manera, se comportaban racionalmente. Los viajeros se inclinan por hablar de lo diferente que encuentran en el extranjero; las reflexiones de Schacht, en cambio, ponen en evidencia cómo justamente en la era del historismo y el nacionalismo, del imperialismo y el racismo, la comprensión de que uno en cualquier parte se encuentra con fenómenos primigenios del ser humano, aun cuando éstos pueden presentarse enmascarados tras apariencias exóticas, pudo convertirse en clave del entendimiento económico, incluso en un futuro ministro de Economía de Hitler.

La escuela austriaca de la utilidad marginal se basó en este redescubrimiento de las bases universales de la acción económica; no obstante, su vía del progreso científico condujo a niveles de abstracción que no eran del gusto de Weber. Su especialidad era un desplazamiento elegante y virtuoso entre modelos de pensamiento y una superabundancia de colorida realidad. La reflexión de que existe una naturaleza elemental de lo humano se convirtió también para él en un impulso intelectual que desencadenó todo un torrente de ideas, una verdadera explosión de creatividad[2] que le permitió regodearse en la historia

universal sin caer en un diletantismo de trotamundos. Por primera vez concibe un cúmulo de ideas que lo inspiran a crear y relacionar conceptos generales entre sí, método usual para perpetuarse en las ciencias. Karl Polanyi incluso afirma:

> Max Weber fue el primero entre los historiadores modernos de la economía que se opuso a que las formas primitivas de la economía fuesen descartadas como irrelevantes para la cuestión de los motivos y mecanismos de las sociedades civilizadas. Los resultados posteriores de la antropología social le dieron toda la razón. Porque una comprensión que surge con especial claridad como resultado de las investigaciones más recientes de las sociedades primitivas es la inalterabilidad del ser humano como ente social.[3]

Las experiencias amorosas, la nueva sensación de vigor físico y la novedosa vida social que se había desarrollado en torno suyo deben de haber constituido para Weber una nueva vivencia de su propia naturaleza. Si hasta ese entonces había vivido con la convicción de tener una disposición natural especial, condenada a la soledad y al ascetismo sexual, y en *La ética protestante* había atribuido la génesis de ese carácter especial a un acontecimiento de la historia universal, a partir de entonces se sintió partícipe de la naturaleza humana general, que incluye también la sexualidad y la vida social. Esto no excluía que sus reflexiones siguieran partiendo asimismo de la existencia de elementos individuales y de origen histórico en la naturaleza humana.[4] Si antes se había visto torturado por la vivencia de una naturaleza vegetativa, distante del espíritu, y el mundo espiritual le había parecido ajeno a la naturaleza, a partir de ese momento se fue abriendo cada vez más ante su entendimiento una continuidad entre espíritu y naturaleza. Que su propia naturaleza estaba sujeta a leyes inexorables ya lo había experimentado desde hacía tiempo, pero a partir de entonces percibió cada vez más las oportunidades y libertades inherentes a su naturaleza, sobre todo por la interacción entre naturaleza y espíritu que ahora vivía más intensamente.

A partir de esta época Weber fue reconociendo poco a poco, también en la historia de la humanidad, leyes de la

relación espíritu-naturaleza; no necesariamente leyes *férreas*, pero sí *oportunidades* que existían regularmente bajo determinadas condiciones. No descubrió nuevas leyes de la economía, pero en cambio sí reglas en la mística, el ascetismo, el éxtasis y en la relación entre religión y erotismo. Inclusive encontramos un tipo rudimentario de racionalización, consistente en el esfuerzo por establecer un orden firme, una especie de sistemática en su propia manera de actuar. Esto comienza con rituales arcaicos, mágico-religiosos, a la manera de una ley fundamental de la acción humana basada en una predisposición natural del hombre, totalmente independiente de la específica racionalidad moderna occidental. Así pudo escribir:

> Tan pronto como la unión extática o contemplativa con Dios pasa de ser un estado, alcanzado por algunos mediante los dones carismáticos y la gracia, a ser un objeto de la aspiración de muchos y, ante todo, a un estado de gracia alcanzable por procedimientos ascéticos […] el ascetismo se convierte en objeto de una «empresa» metódica […] Con algunas peculiaridades, el método es en principio y en todas partes el mismo que ha sido empleado por el más antiguo monacato y en su máxima expresión por el monacato de la India. [*WuG* II 885; *EyS* 900.]

En ocasiones se observa en Weber incluso una fe exagerada en la «naturaleza de las cosas», inclusive en el caso de la burocracia, como si ésta fuese idéntica en todas partes, desde el antiguo Egipto hasta la Prusia moderna. Pero esto fue para él tan sólo *un* lado de la historia.

El mundo de Weber no se caracteriza sólo por la uniformidad, sino al mismo tiempo por una inmensa diversidad. En la propia naturaleza humana están predispuestas diferenciaciones y espacios con una pluralidad de oportunidades. Dado que los seres humanos son individuos y se *sienten* cada vez más como tales a medida que aumenta su conciencia, se parecen entre sí por ese deseo de distinguirse unos de otros. En la misma dirección opera el afán de grupos sociales de deslindarse frente a otros. De esta forma, «pequeñas diferencias» se vuelven grandes. Contra este efecto actúa, sin embargo, el «poder universal de la

“imitación”» (I/22-1, 173).

Dado el nivel de la investigación de la época, desde la perspectiva de Weber prácticamente no se puede distinguir cuáles de los elementos de estos procesos de asimilación y diferenciación se deben a la tradición y cuáles a la herencia; en la tradición cultural se operan procesos similares a los de la transmisión hereditaria natural. Este punto era especialmente álgido en relación con el delicado tema de si las diferencias culturales podían explicarse—y en dado caso, en qué medida—por el *factor racial*, y si las nacionalidades se distinguían por determinados rasgos raciales. En palabras de Weber:

> Casi cualquier tipo de rasgo común o contrario en el porte y en los hábitos puede dar pie a la creencia subjetiva de que entre grupos que se atraen o se rechazan exista parentesco o diferencia tribal. [I/22-1, 173-174.]

En su búsqueda de las raíces del camino especial de Occidente en la historia mundial, Weber a ratos da la impresión de que las diferentes vías de desarrollo no se podrían explicar sin el supuesto de mayores diferencias en la naturaleza humana, y de que en la naturaleza occidental hubiese existido, desde hace mucho, una predisposición fundamental racional activista. Se distancia cada vez más de la idea de que el camino especial de Occidente se habría iniciado apenas con el puritanismo de principios de la era moderna, aun cuando nunca se retracta expresamente de esta tesis que lo hizo famoso. Por último, parece que al principio no estuvo la religión sino una disposición previa a la religión en el hombre.[5] Véase por ejemplo el siguiente pasaje de la sociología de la religión:

> En la India una técnica de salvación tan ascética como la de los monjes jainistas culmina en un fin último, puramente místico-contemplativo; y en el Lejano Oriente el budismo ha llegado a ser la religiosidad específica de salvación. Por el contrario, en Occidente […] aun la misma religiosidad de fuerte matiz místico desemboca siempre en una virtud activa y la mayoría de las veces ascética […] y el mismo maestro Eckhardt coloca a Marta por encima de María, a pesar del Salvador. En cierto grado esto es propio del cristianismo desde sus comienzos. [*WuG* I 430; *EyS* 435]

No sin razón, Friedrich Meinecke opina que Weber habría pretendido reconocer «leyes inexorable para la ciencia y la

vida», pero que en realidad había «vivido» más según estas leyes que «investigado por ellas» (*WzG* 145). Así, la búsqueda de semejantes leyes debería reflejarse más en la vida de Weber que en sus obras. Meinecke hace esta observación en la conciencia de su propia distancia; para él, el descubrimiento de lo individual fue la revelación por excelencia. Según Eduard Baumgarten, para Max Weber, en cambio, los historiadores puros se volvieron «relativamente poco interesantes […] porque no saben ni quieren saber nada de la investigación de la naturaleza». Al hablar de «investigación de la naturaleza» piensa ante todo en psicología de la conducta. Baumgarten, quien se esforzó por tender un puente entre la filosofía y la etología, consideró que su función como seguidor de Weber consistía en «continuar la investigación de la naturaleza de Weber (clínica de la socialidad) con exacta cautela» (*B* 589).

Gran proyecto y «maldito trajín»: el «compendio de la economía social»

El proyecto en cuyo marco Weber fue desenvolviendo su nueva capacidad para la apropiación intelectual del mundo ya existía desde principios de 1909, pero apenas años más tarde le dio el impulso para constituir una obra aparte, de gran envergadura; se trataba del *Compendio de economía social*, planeado para abarcar numerosos tomos. El editor Siebeck, de Tubingia, había pensado esta obra originalmente como nueva versión del *Handbuch der Politischen Ökonomie [Manual de economía política]* de Gustav Schönberg, pero bajo la dirección de Weber se convirtió en algo bastante diferente. Ya desde 1905 Siebeck había tratado de ganar a Weber para este proyecto, pero éste apenas aceptó en otoño de 1908, después de la muerte de Schönberg.[6] En aquellos años, en que se sintió

incapaz de tareas docentes regulares y de publicaciones de mayor tamaño, buscó un nuevo papel en el ambiente académico como dictaminador independiente, impulsor y organizador, y descubrió como su fuerte el repaso crítico de textos de otros autores. No obstante, no quería figurar oficialmente como editor del nuevo megaproyecto de la editorial Siebeck, cuya labor total de redacción le resultó excesiva, aduciendo que no quería lastimar la vanidad de los autores (I/22-1, 17). En la portada del *Compendio de economía social* aparece meramente como uno de los 45 «colaboradores». Si bien quiere desempeñar un papel central en el ambiente académico, no desea asumirlo de una manera pública y notoria.

Pero el proyecto de este manual, que vuelve a presionar a Weber una y otra vez hasta el final de su vida, se convierte con el tiempo en un tormento frustrante e incluso humillante. Por mucho tiempo parecía que iría a compartir la suerte del gran proyecto de psicofísica y del plan de la encuesta periodística. En cierto grado Weber experimenta los disgustos típicos de la vida del editor, pero más allá de ello le toca sentir que en el entorno académico él no representa un poder que hubiera obligado a los autores a un mínimo de disciplina; por años el proyecto amenaza con fracasar.[7] A diferencia de lo que había ocurrido con el *Archivo*, su papel de editor no lo situaba en un rol dominante, sino mendicante. Sintió que le estaban tomando el pelo; los autores morosos se escudaban uno tras el otro (II/8, 47). Con sólo leer la correspondencia el lector se siente miserable: cartas y más cartas, ora suplicantes, ora apremiantes, a autores programados, que lo entretienen una y otra vez con vanas promesas y ponen como excusa problemas de salud (argumento con el cual le dan jaque mate a Weber, quien por su parte se remite frecuentemente a su salud inestable), mientras, pese a su supuesta enfermedad, escriben

otra cosa (II/8, 371); la vergüenza frente a aquellos autores que han entregado su manuscrito en la fecha acordada y amenazan con retirarlo si no se publica ya, para evitar su obsolescencia (II/8, 397); la vergüenza frente a la editorial, al no cumplirse nunca, ni por asomo, algún plazo acordado; y, presumiblemente peor que todo eso, los propios cargos de conciencia al no cumplir ni siquiera él mismo las promesas y postergar una y otra vez la redacción de su aportación.

Desde este punto de vista incluso es un alivio para Weber que otros autores tampoco entreguen sus trabajos. En febrero de 1912, al acordarse una prórroga—que tampoco se cumplirá ni remotamente—le escribe con franqueza a Oskar Siebeck, hijo del director de la editorial: «En este invierno las cosas andan bastante mal con mi capacidad de trabajo, por lo que la prórroga también es un alivio para mí» (II/7, 425). En enero de 1913 exterioriza su disgusto ante el economista Johann Plenge, renegando del proyecto como «*maldito* trajín» que «sólo en correspondencia» le había «costado un año de vida» y que lo «cubrirá de vergüenza» si él—Plenge—también llega a «fallar» (II/8, 50). Su recelo resulta fundado; también Plenge, a quien Weber tiene en muy alta estima y a quien le toma un voto formal de abstinencia de otras actividades (II/8, 57), pero que siempre pone como pretexto sus «nervios» sensibles[8] a los «plazos perentorios en el trabajo», acaba por desertar.

Lo que más decepciona a Weber es el hecho de que nada menos que Karl Bücher—la única eminencia de prestigio internacional entre los colaboradores, y muy apreciado por Weber, después de interminables retrasos acaba por «fallar totalmente» (II/8, 350), entregando un texto que a los ojos de Weber es inservible (II/8, 305). Por lo visto no había hecho el menor esfuerzo, y de paso había impedido que en lugar suyo

fuese llamado oportunamente otro colaborador. Frente a Franz Eulenburg Weber se queja de que había asumido el papel de editor sólo por consideración a Bücher, y ahora éste también lo dejaba en la estacada. La situación que esto generaba era «francamente horrible». «No sé cómo salir de este aprieto» (II/8, 350). En noviembre de 1913 se lamenta de que el manual ya le había costado «varias amistades»[9] «por la incalificable falta de consideración y negligencia de los colegas», y a fin de cuentas todo sería en balde. «Por consiguiente, el manual se hundirá en un fárrago de pleitos judiciales» (II/8, 382, 379). En lugar de llegar a ocupar una posición clave gracias a este proyecto, se ve en aprietos. Todo esto, en cuanto al estado de ánimo, no cuadra con Mina Tobler y las «mujeres mágicas» de Ascona. Pero quizá precisamente ahora, cuando se le han abierto otros mundos, Weber pueda admitir con menos escrúpulos que antes que la gestión administrativa de las ciencias es para él una tarea ingrata y que anhela una existencia muy diferente.

Otra vez, casi un duelo: los servicios caballerosos de Weber por el honor de su editor

Es entonces cuando surge, para colmo de males, la deshonrosa controversia con Harms. Apenas había triunfado sobre Adolf Koch cuando Weber se dejó arrastrar a un nuevo pleito, donde una vez más se trataba de cuestiones de pundonor y olía a pólvora. Bernhard Harms (1876-1939), catedrático titular en Kiel, discípulo de Schönberg y fundador de la teoría de la economía mundial, contrapuesta a la economía nacional reinante en Alemania, acusó al proyecto del manual de que en él no se habrían tomado en cuenta los derechos de los herederos de Schönberg. Siebeck contestó que en el estado actual se trataba de un proyecto completamente

nuevo, y no de una redición del manual de Schönberg. En realidad el pleito le hubiera incumbido más a la editorial que a Weber, pero Sie-beck tuvo que prometerle a Weber que no se inmiscuiría, porque éste pensaba que Harms en realidad le apuntaba más que nada a él y a su honor, y se lanzó a la lucha con una furia similar a la que acababa de mostrar en el caso Koch. Frente a Tönnies, a quien, pese a tenerlo invariablemente en alta estima, le retira la amistad por considerarlo partidario de su enemigo, da rienda suelta a su furiosa contrariedad, no sólo con respecto a Harms sino también a toda su tarea de redacción:

> el honor de la editorial es *absolutamente idéntico a mi honor* en este asunto, en el que yo, frente a la ingrata deslealtad, morosidad, indiferencia y falta de consideración precisamente por parte de los colegas, ante cuyas reiteradas peticiones asumí este asunto funesto (funesto para mí), por el que ahora me encuentro expuesto al riesgo de perder más que sólo mi «renombre científico» (que nunca me ha importado demasiado) […] Ese maldito «manual», cuya redacción asumí ante la reiterada insistencia de científicos que después me traicionaron de manera ingrata y desvergonzada, presumiblemente me costará no sólo mi renombre científico (que nunca me ha importado demasiado), sino […] también mi impoluta reputación. [II/8, 126 y ss.]

Weber, quien debido a su retiro del servicio universitario de por sí estaba marginado, corre peligro de convertirse en una nulidad, y eso se lo confiesa a un hombre del cual debe suponer que transmitirá esta queja a su adversario. Su comportamiento en relación con el manual a ratos parece de locura suicida, porque si entre los colaboradores corre la voz de sus ataques de ira es de esperar que el proyecto se considere fracasado y que acaben desertando también los de buena voluntad.[10]

¿Será esto lo que quiere? ¿Quiere deshacerse de esta carga, al igual que del proyecto periodístico, a través de su campaña contra Koch? Sea como fuere, la cronología de los acontecimientos[11] da pie a la sospecha de que, después de la victoria sobre Koch, Weber necesitaba un nuevo blanco para sus ataques, y no tardó en toparse con el catedrático de Kiel, quien ocupaba una posición relativamente aislada entre los economistas alemanes de aquel entonces.[12] Sin embargo,

Harms pertenecía a un «grupito sociológico» que se había reunido en la Universidad de Kiel y mantenía relaciones amistosas con su colega teólogo Otto Baumgarten, primo de Weber.[13] Frente a Plenge, Weber bufaba que Harms era un «bribón poco caballeroso»[14] que había hecho circular difamaciones en su contra, como si hubiese defraudado a los herederos de Schönberg. Y para colmo, Harms habría agregado, «con sorna y burla sobre *mi enfermedad*» que «*si esa enfermedad me impedía disponer adecuadamente, no debería haber asumido la función* (de redactor)» (II/8, 49).

Esto acabó por rematar lo vergonzoso del caso. Harms, quien poseía excelentes cualidades gerenciales, que puso en evidencia como fundador y director del Archivo de la Economía Mundial en Kiel, había abrigado probablemente esperanzas de que le fuera encomendada a él la relaboración del manual de Schönberg. De esa posición fue desplazado por Weber, quien, como Harms pudo señalar en 1912-1913, estaba fallando en su papel. Así como a Weber en sus pleitos le gustaba sentirse en el papel de paladín, también Harms se sintió campeón leal de los derechos de la familia de su maestro fallecido, tanto más por cuanto las hijas de aquél estaban en una situación financiera precaria,[15] una situación que clamaba por un salvador. A fin de cuentas, la protección de viudas y huérfanos era el clásico deber honroso de un noble caballero.

En este sentido, el papel que le correspondió a Weber no era precisamente atractivo. No obstante, él también creía tener razón, porque la obra antológica proyectada, que a partir de entonces figuraba bajo el título de *Grundriss der Sozialökonomik [Compendio de economía social]*, efectivamente iba a ser algo totalmente diferente al *Handbuch der politischen Ökonomie [Manual de economía política]* de

Schönberg. Así las cosas, Weber retó a Harms a un duelo con sable, pero dado que éste respondió apenas después de bastante tiempo, Weber ya no tenía ganas y retiró su desafío, es decir, hizo precisamente aquello por cuya imputación había aniquilado a Koch. «Yo no voy a batirme después de meses, con la sangre enfriada, sin pasión, sólo porque un "código de honor" lo reclama; ¡qué asco!» (II/8, 81). Ante esto, tampoco Harms insistió en el asunto (II/8, 20). Con un «¡qué asco!» comentó Harms el comportamiento de Weber frente a los herederos de Schönberg, culpándolo al mismo tiempo de «difamación desvergonzada» (II/8, 35). En Harms, Weber había encontrado un contrincante de su mismo calibre. Pero Marianne se rió de su desafío a duelo.[16]

La carta de Weber al «grupito sociológico» de Kiel contiene pasajes de asombrosa candidez. Con conocimiento de sí mismo escribe: «Siempre son cosas de un carácter determinado—y siempre del mismo carácter que prefiero no especificar aquí—las que exasperan mi sentir». ¿A qué se refiere con esto? Poco más adelante vuelve a referirse, asqueado, a la manera «poco caballerosa y subalterna de hurgar en la vida privada de otro» (II/8, 40). Eso también lo había enfurecido con Ruge y con Koch: las insinuaciones relativas a la falta de hijos de Marianne y a su propia enfermedad. En cartas dirigidas a Siebeck y a Otto Baumgarten Harms había descrito a Weber—remitiéndose a expresiones propias de aquél—como una persona «que está limitada en el uso de sus facultades» (II/8, 37 n.). Weber comentó a Tönnies que reaccionaba frente a Harms simplemente como «caballero», porque éste estaba atentando contra los imperativos de una conducta caballerosa. «Mencionar mi enfermedad—con la opinión e intención de ofenderme—fue algo que no hace un caballero» (II/8, 69). Visto desde la perspectiva de las normas de rendimiento

burguesas, la capacidad de trabajo y el autocontrol de Weber definitivamente hubieran sido un tema; pero semejante normalidad burguesa era incompatible con la dignidad del caballero, y en ese honor de caballero se enfrasca Weber al comenzar *Economía y sociedad*.

El asunto tiene visos de una comedia grotesca; porque Weber no fue capaz de cumplir, aunque fuera mínimamente, sus promesas como coordinador frente a Siebeck, parece haber considerado una especie de compensación declararse dispuesto a batirse por el honor de éste, como si el editor fuese una dama de la corte. Las relaciones de Weber con su editor, con todo y sus frecuentes suspiros y amenazas de arrojar la toalla, figuran entre las más emocionantes y mejor documentadas de su vida.[17] Cabe dudar de que a Siebeck le haya sido muy grato este servicio de caballero. Este honor, por el cual Weber se comportaba de manera tan militante, no era realmente un honor *social*, sino el engendro de necesidades muy personales. Weber, a partir de entonces, tenía que sentirse aún mucho más presionado con respecto al *Compendio* que antes. A consecuencia del reto de Harms se volvió para él una cuestión de honor poner a prueba sus facultades y demostrar que la obra antológica planeada en efecto era algo totalmente nuevo.

Nacida de la necesidad: Economía y sociedad

En vez de batallar con nuevos colaboradores, Weber—quien a partir de 1912, pese a todas sus quejas, se encontraba en un verdadero vórtice de creatividad—concibió ahora el plan de hacer su propia aportación mucho más voluminosa de lo originalmente previsto. En 1913 levantó vuelo con la redacción. Inevitablemente este trabajo se vio envuelto en la estela de la *Sociología de las religiones*, o más bien en la

antropología de las religiones de redención que le ocupó desde entonces hasta su muerte. El conjunto de textos publicados en forma póstuma bajo el título *Economía y sociedad* contiene ciertamente ideas mucho más apasionantes sobre la relación entre el eros y las religiones de redención que sobre las relaciones entre economía y sociedad; el conocedor de Weber ya se ha acostumbrado a tal grado a esa peculiaridad que no le llama mayormente la atención. Incluso el tema de los estamentos y las clases, temática estándar de toda teoría de la sociedad, en *Economía y sociedad* lo trata Weber con mayor detenimiento únicamente en el contexto de la religión (*WuG* I 368 y ss.; *EyS* 376 y ss.). Con buenas razones Tenbruck planteó la hipótesis de que la obra principal de Weber no era *Economía y sociedad*, sino la *Ética económica de las regiones mundiales*,[18] que se amplía en términos de una antropología de la religión.

En buena parte gracias a las provocaciones que Tenbruck le planteara a la investigación weberiana, sabemos hoy que *Economía y sociedad* es un *collage* de textos compilado bajo la dirección de Marianne, donde ya no se puede determinar con exactitud qué segmentos debían formar parte del *Compendio de economía social* según la intención original de Weber, ni cuál debía ser la estructura general y el título. La cuestión de los títulos de por sí no le importaba a Weber. En abril de 1914 le escribió a Siebeck: «Estoy de acuerdo con *cualquier* título». E incluso con respecto a la estructura general del *Compendio*, «Estoy de acuerdo con lo que sea». También en cuanto a la génesis de esa masa de textos hay más de un aspecto controvertido, pero al menos quedó clara *una* cosa: la secuencia de la versión de *Economía y sociedad* realizada en forma póstuma en algunos casos prácticamente invirtió el orden en que fueron escritos los textos, suscitando la impresión errónea de que Weber habría concebido[19] la obra a

partir de «categorías sociológicas» y «conceptos sociológicos fundamentales».[20] En realidad partió de las *comunidades primigenias*, y ahí se pudo remitir a su colaboración en la historia del matrimonio y de la maternidad de Marianne. La edición de las obras completas de Max Weber restableció la secuencia en que fueron producidos los textos.

Si lo que se había proyectado originalmente como una aportación al *Compendio* fue creciendo hasta alcanzar dimensiones monumentales, fue Marianne quien intervino como fuerza impulsora. A partir de 1909 se fue consolidando en ella la convicción de que su marido, en el fondo, estaba sano, con tal de llevar una vida ordenada, y que sólo necesitaba una tarea importante para adquirir conciencia de su vigor. En abril de 1911 le escribe a Helene: «En realidad anhelo que ahora vuelva a crear algo "grande", pero para eso debe vivir de manera más regular».[21] «Por fin está atado a una gran tarea uniforme», echa las campanas al vuelo cuando, después de todas las decepciones con sus colaboradores, se dedica él mismo a «verter el torrente de su saber en este recipiente» (*L* 424) y no lo desperdicia, como hasta entonces, en pequeños regueros.

Cuando después de la muerte de Weber ella se dedica a integrar con los textos y fragmentos póstumos el compendio que desde entonces se conoce bajo el título de *Economía y sociedad*, por lo visto la guía la intención de que la obra sea lo más monumental posible y que se presente de la manera más ordenada, tal como antes, para irritación de su marido, de tiempo en tiempo solía agrupar el caótico cúmulo de papelitos de su escritorio. En los casos en que había varios manuscritos sobre el mismo tema—como por ejemplo sobre la sociología del dominio—no se contentó con publicar el texto más tardío como última versión, sino que incluyó

también la versión más antigua, como si uno fuese el tratamiento general del tema y el otro la versión más específica. Apenas más de medio siglo más tarde comprendió la investigación weberiana el carácter arbitrario de este *collage*.[22]

No cabe duda; cuando Weber se convirtió de redactor en autor, incluso en autor principal, finalmente llegó a encontrarse consigo mismo. Cuando acabó por imponerse su sentimiento del honor y emprendió la tarea de rescatar el proyecto del *Compendio* de un vergonzoso fracaso, puso por escrito un torrente de ideas que debieron de haberse acumulado en su espíritu desde hacía años. En su correspondencia se hace notorio el cambio de estado de ánimo. Cuando el 8 de febrero de 1913 le asegura a Siebeck que el «caso Harms» ya no le molestaba «en lo más mínimo», le anuncia al mismo tiempo: «Espero que el gran artículo sobre "Economía, sociedad, derecho y Estado" en términos *sistemáticos* será lo mejor que he escrito hasta ahora», precisamente porque tenía que compensar la falla de Bücher, que no deja de mencionar a la menor oportunidad (II/8, 86-87). Y al terminar el año le escribe al editor, declarándose sociólogo, lleno de orgullo,[23] una carta que constituye el testimonio propio más ilustrativo sobre la génesis de *Economía y sociedad:*

> Dado que *Bücher*—«Niveles de desarrollo»—es *totalmente* insuficiente, he elaborado una teoría y exposición sociológica íntegra que relaciona con la economía todas las grandes formas comunitarias: desde la familia y la comunidad doméstica hasta la «empresa», el clan, la comunidad étnica, la religión (abarcando *todas* las grandes religiones del mundo: sociología de las doctrinas de redención y de las éticas religiosas, lo que ha hecho Troeltsch, ahora con respecto a *todas* las religiones, sólo que en forma sustancialmente más escueta), por último, una doctrina sociológica exhaustiva del Estado y de la dominación. Me atrevo a afirmar que todavía no existe *nada* comparable, ni tampoco un «modelo». [II/8, 449-450.]

Ésta, efectivamente, era la mejor prueba contra Harms: una obra que no tenía nada en común con el manual de Schönberg. Una «teoría sociológica íntegra»; presumiblemente en su cabeza muchos aspectos ya estaban

más integrados de lo que logró poner en papel hasta su muerte, un eterno impulso para los teóricos para convertir el núcleo transmitido como *Economía y sociedad* en un sistema perfecto; rebasar no sólo a Karl Bücher, sino también a Ernst Troeltsch. Eso todavía no lo había logrado de manera tan evidente con *La ética protestante*. Su trabajo sobre la *Ética económica de las religiones mundiales* también pasa a formar parte de *Economía y sociedad;* las religiones orientales ya están en la mira y aparentemente también existen ideas concretas acerca de cómo trataría esta materia. «Sociología» no significa en este caso teoría «de la sociedad» sino de las «formas comunitarias». Éstas se relacionan con la economía, pero no constituyen una mera función de ésta.

El estallido de la guerra como liberación de la presión por obligaciones de su propia creación

No siempre se mostró Weber tan orgulloso de la obra que estaba creando. El 10 de julio de 1914 le escribió al historiador Below—acaso para adelantarse a la crítica de éste, quien, como Weber sabía, de por sí no tenía una opinión favorable de la sociología—: «Mi presentación, que aparecerá en la primavera próxima, no podrá satisfacer a nadie […] En estos tiempos uno no puede pretender ser el «"hombre orquesta para todo fin", pero yo tuve que serlo porque otros me dejaron en la estacada» (II/8, 750). Tres semanas más tarde estalló la guerra. Como oficial de sanidad militar, Weber se vio tan abrumado por cuestiones prácticas como nunca antes desde su servicio militar y no había forma de pensar en una publicación de *Economía y sociedad* en la fecha prevista. «¡Pobre *GdS*!»,* le escribió Siebeck el 4 de agosto a Weber. «La demanda ya estaba en muy buen camino.»[24] Y al final del año: «Parece que ya no hay esperanzas para el *GdS*». «Eso es

duro.»[25] Pero aun si no hubiera estallado la guerra hubiese sido imposible que Weber terminara a tiempo. En este, como en otros aspectos, la guerra significó para él, en primer lugar, la liberación de obligaciones apremiantes, y no fue el único alemán que sintiera eso. A qué grado los primeros días de agosto significaron para Weber un alivio de una presión atormentadora se puede apreciar si se lee cómo apenas unos días antes se queja con su editor, para advertirle a éste que no lo presione:

> Soy el «hombre orquesta». Desde hace *tres* años trabajo *sólo* por esta razón y *sólo* para este fin, poniendo en juego mi salud (esto *no* es demasiado decir). Si aparte de salud y alegría de vivir pierdo también *mi buen nombre* en este asunto,—¡y eso puede pasar, puesto que se trata de los temas más delicados y controvertidos de nuestra disciplina y de la sociología!—no se lo perdonaría a usted *nunca*. Y eso ocurrirá si se me presiona. [II/8, 776.]

Sigue presente el viejo horror ante cualquier presión de tiempo. De todas maneras, justo antes del fin de la guerra aparecieron todavía los primeros tomos del *Compendio*, entre ellos el que trata de las «*relaciones naturales y técnicas de la economía*». Al principio estaban las «condiciones geográficas naturales de la economía humana». Este tema lo había redactado el geógrafo Alfred Hettner, colega de Heidelberg, quien, al igual que el propio Weber, había estudiado con Friedrich Albert Lange, y debido a una discapacidad se había convertido «forzosamente» en «sabio de gabinete» y teórico.[26] Su texto le pareció a Weber el más flojo de este tomo (II/8, 575). «Excelente y muy original» encontró, en cambio (II/8, 349), el artículo *Economía y técnica* de Friedrich GottlOttlilienfeld (1868-1958), por lo que toleró, después de alguna resistencia inicial (II/8, 327), que rebasara con mucho la extensión prevista. Al lector actual le resulta difícil comprender el entusiasmo de Weber y le chocarán más bien ciertas creaciones de términos germanizantes de Gottl.[27] Weber apreciaba aparentemente su estilo de exposición original y colorido, y la capacidad de Gottl de combinar un gran número de observaciones con ideas generales sobre los

modernos procesos de racionalización, sin caer a la ligera en estereotipos de pesimismo cultural. La debilidad de Weber por este economista, que desde la perspectiva actual nos parece extravagante, puede explicarse en parte por el hecho de que reconociera en Gottl un esfuerzo que le resultaba familiar, por obligar a un carácter en el fondo nada sobrio, una y otra vez, a una actitud de sobriedad; pero seguramente es también expresión de la convicción de que la técnica es clave para la comprensión de los desarrollos modernos. Weber mismo raras veces tuvo la oportunidad de servirse de esta clave; tanto más útil le resultaba Gottl.

Si se observa el característico vaivén en el tratamiento de elementos naturales en *Economía y sociedad*, empezando con la familia, es importante tener presente que en la situación de la sociología de aquel entonces, en aras de la profesionalización independiente de esta disciplina, ante todo resultaba necesario superar los elementos ingenuamente naturalistas de los primeros años de la sociología, las precipitadas construcciones de «organismos» y «desarrollos» colectivos que en realidad no tenían nada que ver con la biología, y la emulación superficial de las ciencias naturales, sin asumir la minuciosidad empírica de éstas.

«Comunidad»: un concepto con un saborcillo especial. Othmar Spann y Ferdinand Tönnies»

Cuando Weber comenzó a trabajar en *Economía y sociedad*, este título ya se había utilizado en otra obra básica: el *Sistema de la teoría de la sociedad*, del economista Othmar Spann (1878-1950), a quien Weber había previsto para que escribiese una contribución sobre «Coyunturas y crisis» para el *Compendio* (II/8, 385), la cual nunca se publicó, y quien dio mucho de que hablar después de la guerra como teórico de un

nuevo Estado corporativo. Si uno lee cómo aquél, aun antes de que estallara la guerra, proclamó como sabiduría sociológica que la guerra era imprescindible para la «cálida comunidad viviente» y que la «sangre de los soldados caídos» era «la medicina fogosa para la savia circulante del organismo estatal»,[28] se aprende a valorar la objetiva sobriedad de un Weber, que en los tiempos actuales de una ciencia radicalmente sobria ya no llama mayormente la atención, pero que es tanto más encomiable por cuanto de ninguna manera le eran ajenas las emociones de las cuales nacía este tipo de glorificación de la guerra. Pero Weber había comprendido que ésas eran emociones, y no juicios de rango superior.

En la época de Weber el tema de la *comunidad* hacía tiempo que estaba cubierto en una obra clásica, fundadora de la sociología alemana, el libro de Ferdinand Tönnies (1855-1936) *Gemeinschaft und Gesellschaft [Comunidad y sociedad]*, que llevaba el subtítulo *Conceptos básicos de la sociología pura* y fue publicado por primera vez en 1887. Aunque visto desde una perspectiva posterior constituye una obra pionera, el libro, en el momento de su publicación, fue «difícil de aprehender», incluso para Max Weber, a quien, según le confesó a Tönnies en 1910, la lectura le costó «arduo trabajo» (II/6, 703-704). Apenas en 1912 apareció la segunda edición, a la que le siguieron otras seis hasta 1935. Se trataba de un tipo de literatura desconocido hasta aquel entonces; demasiado abstracto para las escuelas históricas predominantes en la época, pero demasiado concreto para la filosofía. Tönnies contrastó la sociedad natural, primitiva, cálida, con la fría sociedad moderna dominada por las relaciones monetarias. Obviamente en ninguno de los dos casos se trataba de fenómenos históricos reales sino de tipos ideales, pero Tönnies todavía no dominaba tanto como Weber la

capacidad de conceptualizar su premisa metodológica. En comparación con los tipos ideales de Weber, la «comunidad» y la «sociedad» de Tönnies están estructuradas de manera demasiado llana y coherente; no dan una idea de la imposibilidad de disciplinar la realidad histórica y por ello no generan ningún impulso para un programa de investigación.

Según Tönnies, comunidad y sociedad tienen su fundamento antropológico en dos diferentes formas de voluntad, inherentes al ser humano: la «voluntad esencial» y la «voluntad racional-instrumental» (voluntad selectiva), origen de la arbitrariedad. Para él había los buenos viejos tiempos de la comunidad. Desde la perspectiva actual, su pensamiento era una mezcla extraña de nostalgia medieval[29] y de añoranzas socialistas anticapitalistas. Encontró resonancia tanto en círculos socialistas como étnico-nacionalistas, pero en lo personal se inclinaba más bien por la política de izquierda. Durante bastante tiempo estuvo vinculado a la Sociedad de Cultura Ética, en su momento tan aborrecida por Weber, de orientación internacional y pacifista, y con aceptación también en círculos de la izquierda. Althoff le dio a entender que, si deseaba obtener el nombramiento para una cátedra, debía separarse de esta sociedad, exigencia que Tönnies rechazó.[30] Apenas en 1913, a los 58 años de edad, fue nombrado catedrático titular en Kiel. Aparece como un solitario extravagante de notable entereza, a veces conmovedor en su actitud idealista, alejado de la realidad. Weber, en muchos sentidos un tipo de persona muy diferente, le tenía alta estima como personalidad científica independiente y de gran integridad, a quien le importaba más su convicción que su carrera. Varias cartas de Weber a Tönnies llaman la atención por la franqueza con que da a conocer pensamientos íntimos, como por ejemplo sobre su relación con la religión.

Cuando Weber comenzó a trabajar en *Economía y sociedad* —y según sabemos hoy en día empezó con las *comunidades* —, gracias a Tönnies el término «comunidad» tenía entre los sociólogos, desde hacía tiempo, una determinada connotación, de lo orgánico, armónico, cálido, entrañable. Estaba cargado de un romanticismo social que—según cabría esperar—debía ser totalmente detestable para alguien como Weber. Pero aun así fue la «*comunidad*» la que se convirtió en el concepto central de *Economía y sociedad*, y no la «*sociedad*». Basándose en Tönnies, pero dinamizando la dupla conceptual, introduce «relación comunitaria» y «relación asociativa» como «conceptos sociológicos fundamentales» (*WuG* I 29 y ss.; *EyS* 33 y ss.) En ocasiones—particularmente en el ensayo de 1913 *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva*—la terminología comunitaria pasa a un segundo plano frente a otra, más sobria, pero, en conjunto, sigue ocupando un lugar central. Curiosamente Weber incluso habla de una «comunidad del mercado» (*WuG* I 489 y ss.; *EyS* 493 y ss.); el fragmento que lleva este título es su único texto sobre el mercado, ese fenómeno constitutivo por excelencia de la economía moderna.

A diferencia de Tönnies, Weber no construye consistentemente a la comunidad como tipo ideal contrastante con la sociedad. Este tema aporta un ejemplo ilustrativo del hecho de que los tipos ideales, en la forma en que Weber trabaja con ellos, no son meras construcciones lógicas, sino también unidades psicológicas y fenomenológicas observadas en la realidad. Si bien en un principio define la «relación comunitaria» (*Vergemeinschaftung*) como un tipo de acción social que se basa en «el sentimiento subjetivo […] de los participantes de *constituir un todo*» (*WuG* I 29; *EyS* 33), más adelante parte muy realistamente del supuesto de que las comunidades con

existencia verdadera no sólo se basan en vínculos emocionales sino también en relaciones de carácter práctico racional y, en casos extremos, incluso sólo en éstas (I/22-1, 40).[31] Dado que el ser humano, en la visión de Weber, posee por naturaleza rasgos violentos incluso en el amor, en la comunidad «primitiva» de ninguna manera reinan sólo amor y armonía, sino que existen también mucho odio y violencia. Ni siquiera la violación sexual es algo totalmente inusual sino que forma parte de los factores «normales» de selección. También en las obras tardías de Weber nos encontramos en ocasiones con un darwinismo social brutal.[32]

Las obras de Weber seducen, no en último lugar, por su ambivalencia. Con su *Ética protestante* y sus tipos de dominio basados en el derecho, Weber, leído superficialmente, podría ser considerado una autoridad en materia de moral política. El conocedor de Weber que lee con cuidado, en cambio, en más de una ocasión se topa con un trasfondo escabroso, basado en una visión absolutamente desengañada de la naturaleza humana. En ciertos pasajes Weber conoce incluso un tipo de «acción comunitaria» por entero superficial, derivada de una situación contingente y carente de toda empatía, como es el caso de los ciclistas que se lían a golpes después de una colisión:

> Hablaremos de «acción comunitaria» en aquellos casos en que la acción humana se refiere de manera subjetivamente *sensata* al comportamiento de otras personas. Una colisión involuntaria de dos ciclistas, por ejemplo, no la consideraremos como acción comunitaria. Pero sí sus posibles intentos previos de esquivarse, o, después de un choque, una posible «golpiza» o «negociación» sobre un arreglo amistoso. [W*L* 441.]

En pasajes de este tipo, Weber parece burlarse del concepto de comunidad de un Tönnies o de un Spann, excesivamente cargado de emoción y naturaleza primigenia. «La vida de la comunidad […] brota siempre desde las mismas profundidades últimas de la naturaleza humana», escribe Othmar Spann.[33] Ante este trasfondo se aprecia una

modernidad de Weber en su tiempo que hoy ya no llama la atención. La comunidad weberiana gana autenticidad vital frente a la comunidad de un Spann o de un Tönnies precisamente porque contiene una buena porción de desagradable banalidad cotidiana. Visto en conjunto, Weber no describe consistentemente a la comunidad, de la que tanto trata, como tipo ideal en sentido estricto, tal como deja ver al inicio. Por el contrario, la comunidad es para él un fenómeno primigenio sumamente real, y no una construcción del intelecto humano. Y su significado no se limita a tiempos remotos; más tarde, en "La ciencia como profesión", afirma que «aquello que equivale a lo que en el pasado recorría fogosamente, como hálito profético, las grandes comunidades y las fundía en una unión, hoy en día ya sólo pulsa dentro de los círculos comunitarios más reducidos, de persona a persona, *pianissimo*» (I/17, 110).

Nuevo impulso creativo por el recurso a experiencias primarias propias

Por más que la gresca pueda contar para él como una manifestación sensual de vida humana, los ciclistas liados a golpes ciertamente no constituyen para Weber un tipo ideal de comunidad. Por el contrario, ésta, entendida en su estado puro, es algo primitivo, una condición elemental de la vida. Basado en la idea de una naturaleza humana que en el fondo es la misma en todas partes, Weber asume los mundos vivenciales de su propia existencia como clave para la cognición del mundo: la familia, la comunidad doméstica, la relación entre hermanos, todo ello visto con pleno realismo, sin romanticismo armonizante. Desarrolla de nueva cuenta su creatividad recurriendo a estas experiencias tempranas. A partir de la convicción básica de que las unidades sociales son

tanto más reales cuanto más inmediata sea la percepción sensual que de ellas se tiene, busca las comunidades pequeñas también en el seno de las formaciones sociales grandes, aparentemente anónimas.

Hemos visto cómo ya al trabajar en su tesis doctoral descubrió los vínculos familiares en las sociedades mercantiles del Medievo. De forma similar, más tarde creyó reconocer el alma de las ciudades-república medievales, celosas de su autonomía (más allá de lo manifestado en las fuentes) en la hermandad de sangre de las comunidades juradas (*Schwurgemeinschaften*). Y en esta autonomía de las ciudades, que sólo se encuentra en Europa, ve al final de su vida el origen del camino especial de Occidente en la historia mundial (*WG* 271 y ss.); frente a ello pasa a un segundo plano el ascetismo intramundano del puritanismo. Una y otra vez lo nuevo nace de las comunidades pequeñas, donde las relaciones sociales se viven con los sentidos; en la historia de las religiones surge de las sectas y de los discípulos de los profetas; en la política, de los líderes carismáticos que junto con sus seguidores se asemejan a los profetas. «La democracia en los Estados Unidos no es un cúmulo de arena, sino una maraña de sectas, asociaciones y clubes exclusivos», declara Weber en el Congreso de Sociología de Fráncfort (*S* 443); el conocimiento sociológico, como él lo concibe, tiene algo del saber de una persona con información privilegiada. Es cierto que en *Economía y sociedad* los «tipos de dominio» preceden a las formas «primigenias» de comunidad, pero Johannes Winckelmann, quien al hacerse cargo de la edición conserva esta estructura por razones de tradición, se distancia más tarde de la misma; según la «última sistemática rigurosa» de Weber la «dominación […] definitivamente no podía ser tratada antes del desarrollo […] de las comunidades políticas».[34]

Según palabras de Rudolf Stammler, entre los historiadores de aquel tiempo era controvertido «si la familia debía considerarse como la forma más antigua de comunidad, a partir de la cual apenas habría surgido posteriormente el Estado, o si más bien debía suponerse necesariamente la existencia de éste desde siempre, a la par de la familia».[35] Como antinaturalista, Stammler piensa, con lógica de jurista, que la regulación de las relaciones en el grupo pequeño forzosamente implicaba un orden jurídico superior. Max Weber piensa otra cosa; no reconoce ninguna necesidad elemental de un orden superior. En el Congreso de Sociología de Fráncfort de 1910 habla de la «comunidad naturalmente desarrollada de la familia» (en contraste con los «poderes […] políticamente organizados») como de un hecho conocido, ubicando el territorio específico de la sociología de manera particular en el espacio entre lo orgánico y lo organizado (*S* 441-442). Los partidarios de la teoría del matriarcado impugnaron el carácter primordial de la familia desde un ángulo totalmente diferente, pero Weber abrigaba una vieja aversión contra esta teoría y estaba al tanto de su falta de solidez empírica. Mientras que en Alemania, a diferencia de Francia, en general era infrecuente la combinación de sociología y etnología,[36] en su búsqueda de lo primordial Weber observaba con mucha atención la investigación etnológica de su tiempo.

Un naturalismo condicionado[*]

Uno de los escasísimos borradores de puño y letra de Weber que se han conservado es un manuscrito con apuntes titulado «Unidad doméstica, clan y vecindario», que presumiblemente fue redactado en otoño de 1906 (I/22-1, 36). Después de pasar inadvertido por mucho tiempo, constituye

un *eslabón perdido* redescubierto entre la obra *Esposa y madre en el desarrollo jurídico*, de Marianne Weber, y *Economía y sociedad*, especialmente el manuscrito sobre las *Comunidades* (I/22-1, 290 y ss.),[37] célula germinal de esta obra. Originalmente el título decía *Comunidad doméstica;* pero luego Weber sustituyó «comunidad» (*Gemeinschaft*) por «unidad» (*Verband*). En el ángulo superior izquierdo hay una anotación: «Las relaciones sexuales prostitución». El manuscrito comienza con un rechazo del biologismo puro: «Relaciones sexuales como tales *no* generan comunidades […] Comunidad primordial de *madre* e hijos […] Determinante: relación de *sustento*. Nunca *sólo* "grupos maternales". Aparte siempre: comunidades de hombres». «Primordial» (*urwüchsig*) es también el pacto varonil; ése fue un conocimiento surgido de la etnología de aquel tiempo. Bajo el rubro «comunidades domésticas» la versión redactada de estos apuntes se lee como sigue en *Economía y sociedad:*

> Entre las relaciones de comunidad nacidas del comercio sexual, «sólo es "primordial" aquella que se da entre madre e hijo, por cierto, porque se trata de una comunidad de sustento, cuya duración natural llega hasta que el hijo es capaz de buscar su alimento por sus propios medios. En seguida, la comunidad de crianza de los hermanos. «De la misma leche» (*homogalaktes*) es por eso un nombre específico para los miembros inmediatos del clan. Aquí tampoco es decisivo el hecho natural, el seno común de la madre, sino la comunidad económica de cuidado. En cuanto se trata del nacimiento de la "familia" como una formación social específica, relaciones de comunidad de todas clases se cruzan con las sexuales y fisiológicas». [I/22, 115.]

Aquí «primordial» figura entre comillas, pero poco después ya aparece sin éstas, cuando Weber define la comunidad doméstica como la «base primordial de respeto y autoridad, fundamento de numerosas comunidades humanas fuera de ésta» (I/22-1, 118). Que la familia no constituye simplemente un fenómeno natural es algo que desde hace tiempo forma parte de las nociones básicas de la sociología. El reconocimiento de que el impulso sexual como tal no generaba una comunidad estable tampoco era algo novedoso en aquel entonces, sino aceptado en general en la sociología. Más aún, una buena parte de la literatura y del teatro trataba

de cómo el eros da al traste con los órdenes de la sociedad. El mismo Max Weber tenía en aquel entonces los ejemplos más ilustrativos en su propio entorno.

Si la condición previa natural del matrimonio es la sexualidad, el matrimonio significa al mismo tiempo una domesticación del impulso sexual. Tampoco esta constatación era novedosa. Pero el tema sexual es mucho más que un asunto secundario en *Economía y sociedad*. Si bien en el registro de materias sólo hay dos entradas para «sexualidad», el procesamiento electrónico de textos permite detectar más de 90 pasajes con los términos «sexualidad» y «sexual». El contraste con Spann y Tönnies resulta evidente; en las comunidades—por lo demás tan íntimas—de estos autores el momento sexual aparece sólo en forma muy esporádica; la visión organológica distrae de las simples bases orgánicas. Tampoco para Weber la sexualidad como tal genera una comunidad estable—¡claro que no!—. Pero aun así la unión sexual de cuerpos vivientes le resulta más real que la unidad de corporaciones colectivas interpretada organológicamente. Los *homogalaktes*—hermanos de leche que se alimentan del mismo seno—constituyen para él un arquetipo de comunidad generada por necesidades elementales de alimentación.

Por cierto, lo «primordial» (*urwüchsig*) ¡este concepto figura 130 veces en la obra de Weber!, la mayoría de ellas en *Economía y sociedad*. En vez de éste Karl Marx solía usar el término «natural» (*naturwüchsig*) en un sentido peyorativo, con el significado de «primitivo». Él y muchos de sus contemporáneos consideraban que la vía del progreso conduciría al ser humano a superar la dependencia de la naturaleza y a crear su propio mundo. Parece que con el término «primordial» Weber elude intencionalmente ese otro concepto de «natural», ya que su concepto no sólo designa la disposición biológica del hombre, sino también patrones de

conducta que se han establecido desde tiempos remotos. En su conferencia inaugural de Friburgo Weber había señalado el impulso de libertad como uno de los «impulsos más primordiales del pecho humano», pero también había derivado el Estado nacional de «bases psicológicas primordiales» que resurgirían especialmente en la guerra. Sin duda, también la lucha, de la que se encuentran testimonios en las fuentes históricas más antiguas, es «primordial» para Weber. Lo históricamente original pasa a ocupar el lugar de la naturaleza. Weber comparte con muchos interesados por la historia la idea de que a través de los orígenes se puede llegar a la esencia de los fenómenos. Aunque, nótese bien, *no sólo* a través de los orígenes. Weber no sería el desencantador y desenmascarador que fue si no fuera porque de vez en vez también destruye mitos de origen y desenmascara «elementos primordiales» como ficción (*B* 428). Su naturalismo se caracteriza siempre por un «sí, pero…».

En resumidas cuentas, va adquiriendo contornos una imagen weberiana del mundo. Por un lado, los pequeños mundos, las comunidades originarias, la esfera de las relaciones humanas inmediatas, donde existen el amor y la risa, la solidaridad y la confianza; del otro lado, el gran mundo, el mundo de la lucha eterna. Esa lucha sólo se vuelve soportable por el cobijo que brindan las pequeñas comunidades, que a su vez se mantienen vivas a través de la lucha. La calidad especial de la nación consiste en que ésta posee, al menos como oportunidad, las ventajas de la comunidad.

Hasta este punto, la *Economía y sociedad* de Weber todavía coincide en su mayor parte con la *Economía y sociedad* de Othmar Spann. No obstante, en Weber todo esto está vinculado a un gran reparo. La comunidad no es, ni mucho menos, en todas partes y en todos los casos, un lugar de

cobijo. Dado que la lucha es una de las características naturales del hombre, también hay mucha rivalidad y violencia en las pequeñas comunidades. Y más aún, una gran nación constituye en su interior una comunidad armónica, en el mejor de los casos en situaciones excepcionales, como puede ser una amenaza bélica desde el exterior. Fuera de ello, la lucha reina no sólo *entre* las naciones, sino—con medios no militares—también *dentro* de ellas. Desde el punto de vista de Weber sería francamente dañino pretender impedir esa lucha, ya que a través de la lucha partidista surgen las elites de mando.

Weber tiene sus experiencias con el hecho de que la disposición del ser humano no sólo incluye la comunidad «primordial». Antaño se había casado con su sobrina, esperando presumiblemente que la familia y el erotismo pudiesen combinarse. Pero esto acabó siendo una ilusión, y ese fracaso debe de haber sido la experiencia traumática de su vida. Marianne quiso ver a su cónyuge como «compañero»; Else, en cambio, le respondió al Max deseoso de una comunidad fraterna que para ella la «fraternidad» era un terreno remoto. Si Tönnies contrasta la «sociedad» alejada de la naturaleza con la «comunidad» natural, Weber sabía que en el hombre también existen fuerzas que rompen la comunidad: el impulso erótico, pero también el impulso a las ciencias, cuya intransigente búsqueda de la verdad rompe el consenso comunitario.

Un evolucionismo encubierto

Las grandes unidades sociales han ido creciendo a partir de comunidades pequeñas: la ciudad a partir de la hermandad, y el Estado grande a partir de ciudades-Estado; la economía de los señores a partir de la economía del *oikos*, la economía

doméstica; la religión a partir de la secta, del círculo de discípulos. Todos estos procesos de crecimiento van acompañados de procesos de racionalización, de burocratización y de la aparición de jerarquías. Según la apreciación de Weber, también la *lucha* conduce a procesos de evolución por selección en el sentido darwiniano, aunque sin una ley intrínseca de evolución hacia lo superior (*WuG* I 28; *EyS* 31-32). También él, quien en el pasado solía polemizar contra los niveles de evolución de la escuela histórica, cae con alguna frecuencia en el lenguaje del evolucionismo, tanto en *Economía y sociedad* como en *La sociología de las religiones*. Como si se hubiese olvidado de *Roscher y Knies*, habla incluso de «*fases de desarrollo de las comunidades políticas*» (y en otra versión de la «*relación comunitaria*») (*WuG* II 660 y ss.; *EyS* 663 y ss.). Inclinado una vez más a presentar ejemplos descabellados, explica la transición, «de incalculables consecuencias para el desarrollo cultural», que conduce de un «naturalismo» arcaico a un simbolismo sublimado, prácticamente una primera etapa de racionalización, como si fuese un proceso evolutivo que tiene lugar con regularidad:

> Cuando se saca el corazón del pecho del enemigo muerto o se le arrancan los órganos sexuales o se le vacía el cráneo, cuando se coloca el cráneo en la propia casa o se venera como precioso regalo de novia, cuando se comen aquellas partes del cuerpo […] se cree así apropiarse naturalmente de aquellas fuerzas. La danza guerrera es en principio producto de la excitación, mezcla de furia y miedo, previa a la batalla, y crea directamente el frenesí heroico; en este sentido no es todavía simbólica. Pero en la medida en que […] anticipa mímicamente la victoria y trata de garantizarla por medios mágicos […] estamos a punto de pasar al simbolismo. [*WuG* I 322; *EyS* 333.]

A partir de semejantes procesos de sublimación, racionalización, institucionalización, anonimización, desencantamiento del mundo y distanciamiento de la «circulación orgánica» de la vida primigenia, observados por Weber, se puede construir un gran proceso evolutivo: lo que hoy llamamos «modernización».[38] Pero, ¡cuidado! Con eso nos distanciamos de Weber. Él está muy lejos de aplanar, unificar e interconectar de esta forma, mediante redes, toda la

historia. Reconoce procesos de larga duración, más o menos irreversibles, no planeados y carentes de un actor principal, que en este sentido constituyen «evoluciones»; pero éstos no se integran en una gran evolución general que avanza según determinadas leyes y se convierte en sujeto de la historia. En Weber las ideas organológicas nunca desplazan del todo a los organismos reales, los cuerpos humanos. Los individuos y aquellos grupos de tamaño reducido en los que están físicamente presentes los seres humanos individuales siguen siendo en última instancia los actores del acontecer, y por ello siempre persiste la oportunidad de romper las tendencias a largo plazo, al menos en ciertas situaciones «extracotidianas».[39]

Weber tacha de especialmente no científico el pensamiento teleológico, que según él a menudo está oculto en el evolucionismo: la equiparación de desarrollo con progreso. En 1907 le anuncia a Rickert que quiere criticar el concepto de desarrollo de los biólogos, que sólo en apariencia omite un juicio de valor, pero equipara «más desarrollado» con «más complejo» y «más diferenciado»: «Como si el embrión, y más aún el "plasma germinal, etc., con todas sus "disposiciones hereditarias", no fuese lo más complicado de todo lo que la biología conoce» (II/5, 415). Por lo visto está al corriente en materia de genética y combate a la biología popular con la ciencia natural rigurosa.

Lo animal del feudalismo

El ejemplo clásico de una forma de dominación que nace de las relaciones íntimas y emocionales recíprocas de la pequeña comunidad es para Weber el *feudalismo*. Los juristas de principios de la era moderna que inventaron el «feudalismo» como sistema jurídico trataron de objetivarlo

hasta donde fuera posible. Weber, sin embargo, lo concibe en su esencia como una relación personal, precisamente *no* objetivada; se trata de una comprensión intuitiva de la realidad viviente que está detrás de los documentos. Weber lo describe de la manera más detallada y colorida en la sociología de la dominación en la segunda parte de *Economía y sociedad*, que a diferencia de la primera parte se originó todavía en tiempos anteriores a la guerra, cuando el feudalismo en el Reich alemán aún estaba presente, al menos en la opinión de aquellos que polemizaban contra los *Junker*, los aristócratas rurales del este de Alemania. Weber escribe:

> La asociación feudal impregnó las más importantes relaciones vitales de vínculos de carácter rigurosamente personal, lo que implica que el sentimiento caballeresco de dignidad vive dentro del culto de lo personal y, por lo tanto, representa el más extremo polo opuesto de toda suerte de relaciones objetivas, de «negocio», relaciones que en la ética feudal han sido siempre consideradas como lo específicamente indigno y ruin […] El ejército feudal característico es un ejército de caballeros, lo cual quiere decir que es la lucha heroica individual y no la disciplina militar en masa lo que desempeña el papel decisivo […] Por eso encuentra siempre su lugar en este entrenamiento un elemento que […] pertenece tanto a la primitiva economía de fuerzas de los hombres como a la de los animales, pero que, en virtud de la racionalización de la vida, es cada vez más eliminado: el *juego*. Ni en las citadas condiciones sociales ni en la vida orgánica se trata de un «pasatiempo», sino de la forma natural en que se conservan vivientes y flexibles las fuerzas psicofísicas del organismo, una forma del «ejercicio» que, en su carácter instintivo, animal e inconsciente, se encuentra todavía más allá de toda separación entre lo «espiritual» y lo «material», entre lo «psíquico» y lo «corporal», por más que pueda ser convencionalmente sublimada. [*WuG* I 827; *EyS* 843-844.]

Un pasaje rara vez tomado en cuenta de Weber, que no obstante merecería ser incluido en el grupo de las citas weberianas clásicas. Quien siga venerando a Weber persistentemente como eminencia de la racionalización y siga creyendo que habría aborrecido radicalmente el «antimodernismo» feudal, no lo conoce a fondo y carece de sensibilidad para su lenguaje. Es cierto que en la realidad el feudalismo a menudo iba de la mano con una explotación desconsiderada; el tipo ideal del feudalismo weberiano, en cambio, tiene algo de *ideal*, y no es precisamente un ejemplo cabal de una ausencia de juicios de valor. Weber, quien en los últimos años previos a la guerra gustaba tanto de asumir el papel de caballero al servicio de las mujeres y en defensa del honor, y quien, arraigado emocionalmente todavía en la era

del caballo—una vez estallada la guerra hubiese preferido enfrentarse al enemigo montado a caballo—, evidentemente se siente muy cómodo en el mundo feudal tal como él lo describe. El «carácter instintivo, animal e inconsciente» de ese mundo encarna para él salud y felicidad, eso que durante tanto tiempo le faltó y de lo que en la época del trabajo de parto con *Economía y sociedad* al menos está teniendo un presentimiento. Cuando cita el «famoso llamado del heraldo de la caballería francesa» dirigido a los adversarios ingleses antes de la batalla de Fontenoy (1745): «Messieurs les anglais, tirez le premiers»* (I/20, 235)—una anécdota dilecta de los historiadores militares—se percibe cuán complacido está con la idea de que estos caballeros mantuvieron su actitud galante incluso durante el ataque. En la realidad, sin embargo, ese llamado probablemente era más irónico que cortés, ya que le siguió una carnicería con cañones, y no una lucha entre caballeros.

Llama la atención el énfasis con que Weber evita mezclar el feudalismo con el «patrimonialismo» surgido a partir del patriarcado familiar, que les exigía a los dependientes obediencia y devoción. A pesar de que en la realidad histórica no siempre se puede distinguir claramente entre feudalismo y patrimonialismo, Weber esboza el feudalismo como tipo ideal, contrastándolo con el patrimonialismo y no, como hubiera sido de esperar, con el capitalismo.[40] Él destaca que el feudalismo precisamente no generaba esa mentalidad subordinada y dependiente que produce el patriarcado absoluto, sino, por el contrario, un espíritu valiente, libertario y consciente de su honor y dignidad:

> Pero más duradera que la influencia ejercida por esta creación de medios técnicos para el tráfico comercial fue, para el modo de ser de los pueblos, la ejercida por la estructura de dominación mediante «el sentir» a que dio lugar. Ahora bien, en este aspecto se diferencian entre sí de una manera considerable el feudalismo y el patrimonialismo patriarcal. Ambos caracterizan ideologías políticas y sociales muy distintas y, con ello, un muy distinto modo de vivir […] Lo específico del sistema feudal enteramente desarrollado es la apelación no sólo a los deberes inherentes al respeto y a la devoción,

sino también al sentimiento de dignidad propio del *honor* estamental específicamente elevado del vasallo en cuanto determinante decisivo de su conducta. El sentimiento del honor del guerrero y la fidelidad del servidor se han asociado inseparablemente con el aristocrático sentimiento de dignidad correspondiente a una capa de señores y a sus convenciones […] Por este motivo, la circunstancia de que constituyera la base del servicio caballeresco […] fue para la significación específica del sistema feudal occidental altamente desarrollado un factor enteramente decisivo, cuyo alcance en las más diversas direcciones podemos advertir aquí y seguiremos advirtiendo con frecuencia en lo sucesivo. [*WuG* I 826, 802; *EyS* 842, 816-817.]

El *caballo:* una base animal, nada insignificante, del feudalismo,[41] al menos del tipo ideal y, con ello, de la vía occidental en general; porque sólo en Europa alcanzó el feudalismo su máxima perfección; así dice, al menos, Weber, quien al tratar el tema del «feudalismo» constantemente dirige la mirada también a Asia, desde Turquía hasta Japón. Según él, sobre todo el feudalismo plenamente desarrollado no constituye en todos los sentidos un obstáculo para el capitalismo. Por el contrario, «la estructura de dominación *feudal*, con sus normas y deberes bien circunscritos, tiende en general no sólo a la estabilización del sistema económico en su conjunto, sino también a la de la distribución y repartición individual de los bienes» por conducto del «Estado de derecho» constituido por «derechos y deberes concretos de contenido individual» (*WuG* II 821; *EyS* 837). También desde la perspectiva actual, a este respecto la visión de Weber ha sido más aguda que la de todos aquellos que, siguiendo el patrón habitual, tanto liberal como marxista, construyeron un contraste entre «feudalismo» y «capitalismo».[42] Y en plena oposición al credo tan popular entre los librecambistas liberales, Weber afirma que el *comercio* fomentaba por lo menos tanto «el desarrollo de robustas burocracias patrimoniales centralizadas» como el feudalismo descentralizado y no burocrático (*WuG* II 815; *EyS* 830).

La tríada de los tipos de dominación

A diferencia de su «dominación carismática», las

reflexiones weberianas sobre el feudalismo encontraron entre los investigadores menos atención de la que merecen.[43] De alguna manera su «feudalismo» no cuadra entre los «tres tipos puros de dominación legítima» que se han hecho famosos: «dominación racional, tradicional y carismática»; él posee tanto elementos tradicionales como carismáticos. En *Economía y sociedad* el capítulo sobre el feudalismo se encuentra intercalado entre los capítulos que tratan del carisma. Sería erróneo suponer que el pensamiento weberiano sobre los fenómenos de dominación se movió desde el principio y en forma persistente sobre la vía de la famosa tríada. Las ciudades-república, surgidas de comunidades juradas, tampoco cuadran en la tríada, y son incorporadas a la obra en su conjunto como «dominación no legítima» (*WuG* II 923-1033; *EyS* 938-1046). No obstante, sería una malinterpretación total y absoluta si concluyéramos que él consideraba esas comunidades, en las cuales desde su punto de vista sobrevivía un cierto espíritu de fraternidad, como algo de menor valía. Por el contrario, de modo similar al feudalismo, fueron para él el origen de libertades y derechos individuales occidentales.

Desde Aristóteles, la teoría del Estado suele distinguir entre tres tipos de constitución: monarquía, aristocracia y democracia. También Max Weber se atuvo a la «fidelidad misteriosa al número 3» (Henry J. Merry),[44] pero nada menos que la democracia no aparece como un tipo de dominación propio en su escrito, precisamente en una época en que la democratización estaba en la agenda en Alemania. Según él, no puede haber un verdadero «gobierno del pueblo», sino sólo un gobierno de líderes y pequeñas elites, lo cual incluso desde la perspectiva presente constituye una visión no del todo ajena a la realidad. El parlamentarismo pone a prueba su capacidad ante todo por la selección de líderes que se gesta en

la lucha política; este punto de vista lo repite Weber a sus lectores una y otra vez durante la Guerra Mundial. «Porque no es la asamblea multicefálica del parlamento la que puede "gobernar" como tal y "hacer" la política […] La acción política siempre es dominada por el "principio del número reducido", es decir por la capacidad superior de maniobra de *pequeños* grupos líderes» (I/15, 483). Michels convierte esto en la «férrea ley de la oligarquía». De ahí se deriva que en el núcleo más íntimo de grandes formaciones de «la sociedad» siempre se descubren comunidades pequeñas. Desde este ángulo, la vieja tríada de dominación de monarquía, aristocracia y democracia sólo posee un valor descriptivo superficial; visto de cerca, *toda* dominación es oligárquica. Si Nietzsche abogaba en favor de sustituir a la sociología por una «teoría de las estructuras de dominación»,[45] Weber actuó en plena concordancia con ese espíritu.

En *Economía y sociedad* la dominación *carismática* figura en último lugar entre los tres tipos de dominación legítima; no obstante, parece que para Weber constituyó el *punto de partida* para toda la sociología de la dominación. También el carisma surge originalmente de una pequeña comunidad: el círculo de discípulos del líder carismático. Sin embargo, con el avance triunfal de éste, el grupo de sus seguidores se vuelve más y más anónimo y, a medida que el carisma se trivializa, también este tipo de dominación se burocratiza y sólo queda la *legitimación* carismática. Pero ése es precisamente el punto decisivo. El acercamiento novedoso de la sociología weberiana de la dominación consiste en que diferencia las formas de dominación según el tipo de legitimación y no según sus instituciones e instrumentos. Por esta vía se podría construir un número casi discrecional de tipos de dominación, porque son muchos los factores sobre los que se puede apoyar un dominio: los militares, la policía,

organizaciones terroristas, burocracia, jerarquías, gremios de personalidades notables, partidos, parlamentos, imperios mediáticos y, no en último lugar, posesión de capital. La serie podría continuar. Weber, sin embargo, se pregunta por las condiciones de una dominación sustentable, de larga duración, partiendo del supuesto de que poder y violencia, por sí solos, no ofrecen garantía de durabilidad.

Ahora bien, en el siglo xix la «legitimidad» fue la consigna de los monárquicos; pero por otra parte, también gobiernos revolucionarios reclamaron su propio tipo de legitimación e incluso pretendieron para sí mayores derechos frente a los sistemas de dominio basados en tradición y costumbre. Ésta fue la base histórica a partir de la cual Weber desarrolló su sociología de la dominación. La tríada, a la cual llega por conducto del planteamiento de la legitimación, no es tan sólo reflejo de las circunstancias surgidas del devenir histórico—en realidad mucho más complejas—sino que al mismo tiempo refleja, en toda su sencillez, una concepción antropológica; se podría decir que el *homo weberensis* vive a partir de una tríada de costumbre, razón y entusiasmo.

La necesidad natural de legitimación

Sólo tiene sentido derivar los tipos de dominación de su modelo de legitimación si el poder no puede crear su legitimación a su propia discreción, sino que existe una conciencia del derecho previa a la dominación. Si no fuese así, el sociólogo weberiano de la dominación estaría en peligro de caer en la trampa de la propaganda del gobernante en turno y de solazarse con las quimeras de la misma, algo que Weber odiaba de todo corazón. Con todo ello cabe recordar que un afán de autojustificación—aunque no exento de autoironía—recorre toda la vida de Weber, desde la carta de petición de

mano a Marianne hasta las cartas de amor dirigidas a Else, y que justamente la sociología del derecho data de una época en que él se explayaba en una verdadera orgía de su espíritu de contradicción. Por consiguiente, no tiene nada de extraño que la necesidad de legitimación le pareciera tan elemental como un impulso natural, y la forma en que se encuentra la legitimación como la causa primigenia de todas las cosas. Su propia forma de pretender tener la razón presupone que el derecho de ninguna manera es algo que el gobernante puede establecer por su propio arbitrio: en favor de semejante derecho nadie se acaloraría apasionadamente.

El *ideal* del dominio son aquellos tipos ideales en los que las formas de dominación se basan en un derecho, y no en el mero poder, y uno puede preguntarse si en relación con este planteamiento Weber se atuvo fielmente a su postulado de la exclusión de juicios de valor. Comenta que el dominio implica «normalmente», y no sólo en el caso ideal, «la creencia de legitimidad». «De acuerdo con la experiencia, ninguna dominación se contenta de manera voluntaria con tener como probabilidades de su persistencia motivos puramente materiales, afectivos o racionales con arreglo a valores. Antes bien, todas procuran despertar y fomentar la creencia en su legitimidad» (*WuG* I 157; *EyS* 170). Esa idea no era del todo nueva. Pese a su afirmación: «El poder parece ser siempre lo que prevalece», Jacob Burckhardt, muy venerado por Weber, ya había escrito, en forma más concisa y más bella, «Incluso el Estado constituido sobre pura maldición se verá forzado a desarrollar, con el correr del tiempo, una suerte de derecho y civilidad, porque los justos y civilizados paulatinamente logran apropiarse de él».[46] Por consiguiente, la dominación que busca la legitimidad constituye el caso normal, no sólo en el sentido del deber ser sino también en el de la «normalidad» del ser, lo cual en realidad tendría que ser

motivo para dudar de la delimitación nítida entre ser y deber ser. Pero de todos modos no parece que en *Economía y sociedad* Weber se hubiera afanado mucho con la exclusión de los juicios de valor.

La explicación del tema de la dominación adquirió especial importancia para Weber cuando, después de haberse visto condenado a la impotencia durante muchos años, poco a poco fue convirtiéndose nuevamente en un factor de poder académico, gracias a su actividad como dictaminador y editor, su papel de fundador en la sociología, y por el creciente número de jóvenes estudiosos que fueron agrupándose a su alrededor. Para un catedrático poderoso el dominio no constituye un problema personal; parecería que las personas de su entorno hacen automáticamente lo que él quiere. Debido a su situación especial, Weber, en cambio, tuvo un ímpetu personal para reflexionar sobre las condiciones de la dominación, tanto más por cuanto fue ensayando, con éxito variable, diversos caminos—tanto institucionales como carismáticos—para recuperar influencia en el ámbito académico. Durante la Guerra Mundial encontró cada vez más aplicaciones prácticas para su apreciación de que los éxitos militares, por sí solos, no fundamentan una dominación, sino que para un dominio persistente se requiere una base legal convincente. Las tropas alemanas habían penetrado profundamente en Francia y habían llegado hasta Ucrania, pero aun así cualquier conocedor de la situación comprendía perfectamente que los frentes militares no marcaban los límites de un Imperio alemán estable. La dominación carismática, el arquetipo del poder, tiene analogías con el erotismo, y pone en evidencia que para una dominación exitosa se requiere la disposición al seguimiento por parte de los dominados, e incluso el placer por ser dominados. Es precisamente el reconocimiento de este hecho

el que convierte la doctrina de la dominación en *sociología* de la dominación.

Acerca de las fuentes primigenias del derecho

Según parece, también la parte medular de la sociología del derecho constituye una de las secciones tempranas de *Economía y sociedad*, escritas antes de que estallara la guerra.[47] Fue el momento en que Weber, por primera vez después de 20 años, pudo recurrir extensamente a los estudios jurídicos de su juventud. Aquí, como en todas partes en esta obra, se observa la tendencia a dar fluidez y dinámica a las ideas sobre los órdenes sociales y comprender a éstos como oportunidades para la acción individual. Una vez más, Weber comienza con las circunstancias «primordiales», usando el término aquí sin entrecomillarlo:

> El titular originario, primordial, de toda «administración» es la autoridad doméstica. Los sometidos al poder del jefe de la familia carecen en un principio de derechos subjetivos y las normas objetivas reguladoras de la conducta del señor para con ellos aparecen como meros reflejos heterónomos de las limitaciones sacras impuestas a su acción […] La autoridad de magos y profetas y, en ocasiones, el poder de los sacerdotes, en cuanto su fuente sea una revelación concreta, pueden hallarse tan exentos de limitaciones impuestas por derechos subjetivos y normas objetivas como el primitivo poder del jefe de la unidad doméstica […] La fe mágica es una de las fuentes originarias del «derecho penal», en oposición al «civil». [*WuG* I 498, 499; *EyS* 501-503.]

«Primordial» es el desenfreno del más fuerte al dar rienda suelta a su instinto de poder y también a su instinto sexual. En el estado primitivo, el jefe de la unidad doméstica reclama para sí a todas las mujeres de la casa; a la hipótesis del matriarcado primordial, Weber le opone la de la «poligamia patriarcal» (*WuG* I 527; *EyS* 551). Pero también el derecho, al menos el derecho penal, tiene «fuentes primordiales». La mayoría de los «contratos primordiales» son, según Weber, «contratos de "confraternidad"» (*WuG* I 513; *EyS* 537). Se aprecia aquí el nexo interno entre la sociología del derecho y la parte que trata de las comunidades primordiales. Para Weber el origen de la evolución del derecho no es el Estado;

definitivamente él no es un positivista empedernido del derecho. «La fusión de todas las demás asociaciones que encarnan la formación del derecho en un instituto coactivo estatal que pretende ser la fuente "legítima" del mismo» es para Weber un proceso histórico secundario (*WuG* I 508; *EyS* 532). En lugar de la clasificación usual en derecho público y privado, comienza con las «*Formas de constitución de los derechos subjetivos*»; apenas después y con mucho menor extensión, sigue el «*Carácter formal del derecho objetivo*». El *derecho natural* no figura al principio, sino que es introducido apenas hacia el final como «la forma de legitimación específica de los órdenes creados por vía revolucionaria» (*WuG* I 636; *EyS* 639). A pesar de tratarse de una «creación esencialmente estoica», Weber no lo presenta sólo como un remanente del pasado sino como una fuente de derecho prometedora para el futuro que caracteriza el camino especial de Occidente. «Natural» no se refiere para Weber tan sólo al estado primitivo originario; para él no sólo existe un retorno a la naturaleza, sino también un avance hacia la naturaleza, aun cuando su aborrecimiento del «naturalismo» le impide formular explícitamente esta conclusión.

Pensamiento orgánico vs. *pensamiento organicista: el individualismo de Weber*

En 1913 Weber publicó un tratado «*Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva*», que originalmente estaba destinado al *Compendio de economía social*,[48] y que se lee como un texto teórico acompañante de la fase de elaboración de *Economía y sociedad*. La reacción del historiador del derecho Hermann Kantorowicz le dio a entender a Weber que nada menos que su «sociología comprensiva» era «incomprensible» para otros. Este ensayo—

le explicó Weber al jurista—constituía el intento de exorcizar de la sociología, en beneficio de su solidez empírica, «todo lo "organicista" […] "supraempírico, "vigente" (= *normativamente* vigente)». *Eso* era lo que le interesaba, «mientras que las diferentes *categorías* son simples cuestiones de conveniencia» (II/8, 442-443).

En este caso, sin embargo, el título era engañoso. Y también el ataque a lo organicista correspondía sólo a *una* parte del ensayo. Con el repudio de los organismos colectivos imaginarios Weber, al mismo tiempo, les devolvió su realidad a los organismos reales, es decir, los individuos. Sólo los individuos pueden actuar orientados por un sentido, por lo que una «sociología comprensiva» tiene que ver ante todo con los sentidos. Citando a Weber: «El objetivo de la reflexión: "comprender" es en última instancia el motivo por el que la sociología comprensiva (en nuestro sentido) considera al individuo y su acción como la unidad inferior, como su "átomo"» (W*L* 439). «Sociología comprensiva» significa, en primer lugar, tomar en serio el sentido inherente a las intenciones del actuante y comprender el llamado a la cruzada del papa Urbano, en el año 1095, como oferta de *oportunidades*, y no como apertura de una válvula para castillos feudales sobrepoblados (*WuG* II 665), como lo veían los maltusianos ya en tiempos de Weber. Si bien se orienta según ordenamientos sociales, la acción del individuo no está determinada por «la sociedad», tanto más por cuanto a menudo se entrecruzan diferentes proyectos sociales de sentido. Weber explica este punto recurriendo a un ejemplo que en esos momentos era de gran actualidad para él: el duelo.

> Las opiniones generalmente prevalecientes de nuestra legislación, por ejemplo, prohíben absolutamente el duelo. Ciertas ideas muy difundidas del «sentido» […] de las convenciones sociales lo exigen. Al llevarlo a cabo el individuo orienta su acción según estos órdenes convencionales. Pero al disimular su acción, se orienta según los órdenes de la ley. [W*L* 445.]

Si Weber hubiese elaborado su propia conducta con toda franqueza, hubiera podido ir aún más lejos en la demostración de los márgenes de acción. Porque si primero retó a duelo a Harms y luego—sin tener que temer por eso sanciones sociales—retiró su desafío, porque meses más tarde se había disipado su ira y ya no se le antojaba batirse, dio a entender que al obedecer o desobedecer ciertas convenciones sociales uno puede atenerse también al propio principio del placer, sin que pase gran cosa. Aunque destacó la importancia de la «capacidad de ofrecer satisfacción» para cierto tipo de aceptabilidad social en la Alemania de entonces, bastaba con la «*capacidad* de ofrecer satisfacción» y no hacía falta cumplimentar la satisfacción derramando sangre. Weber la sintió sólo como una oportunidad, no como una obligación; y de la misma manera trató los órdenes sociales a lo largo de buena parte de *Economía y sociedad*.

Dado que lo real no son los colectivos, sino los individuos, en opinión de Weber las relaciones sociales implican en principio oportunidades de libertad, aunque ciertamente no siempre y en todas partes.[49] Vaticina que incluso en una «sociedad de organización socialista» los individuos serían el elemento de movilidad. «Lo decisivo es que entonces el individuo se preguntaría en primer lugar si la naturaleza del trabajo y de las raciones a él atribuidas correspondían o no, comparadas con otros, a sus intereses. Esta cuestión dirigiría entonces su conducta y tendrían lugar violentas luchas de poder por la variación o el mantenimiento del sistema de raciones» (*WuG* I 152; *EyS* 166). Palabras sin duda proféticas; después del desmoronamiento de la Unión Soviética vemos en la actualidad que ni siquiera siete décadas de educación comunista han logrado extirpar en lo más mínimo el egoísmo de la mayoría de la gente.

Sin embargo, Weber no sería ni investigador social ni realista si hubiese descrito la sociedad como el paraíso de la autonomía individual. Si los órdenes sociales no determinan, sino sólo proveen de *oportunidades* a los individuos, esto no significa que éstos tengan de hecho la fuerza y la libertad para aprovechar efectivamente estos espacios. Al formular su teoría de la sociedad más bien en términos de un lenguaje de las oportunidades que de las coerciones sistémicas, Weber remata, como tantas otras veces, con una gran objeción: hay que contar con que una opción que en un momento dado fue de libre elección para los seres humanos puede convertirse para sus descendientes en una «jaula de hierro». El creciente carácter coercitivo resulta sobre todo del proceso de burocratización, si no por su lógica intrínseca, al menos según la experiencia de la historia mundial. En palabras de Weber:

> La burocracia se caracteriza frente a otros vehículos históricos del orden moderno de la vida racional por su inevitabilidad mucho mayor. No existe ejemplo histórico conocido de que donde se entronizó por completo—en China, Egipto y en forma no tan consecuente en el Imperio romano decadente y en Bizancio—volviera a desaparecer, como no fuese con el hundimiento total de la civilización conjunta que la sustentaba. Y sin embargo, éstas no eran todavía más que formas sumamente irracionales de burocracia, o sea «burocracias patrimoniales». La burocracia moderna se distingue de esos ejemplos anteriores ante todo por una cualidad que refuerza su carácter de inevitable de modo considerablemente más definitivo que el de aquellas otras, a saber, por la especialización y la preparación profesionales racionales. [*WuG* II 1059; *EyS* 1072-1073.]

Con la alianza entre burocratización y racionalización, el asunto, a fin de cuentas, desemboca en una evolución general, irreversible y no deseada. Por muy vehemente que sea la resistencia de Weber a deducir la historia de supuestos procesos evolutivos, esto no excluye que—aunque reacio—en última instancia arribe a ellos, a desarrollos predeterminados que nada tienen que ver con el progreso humano y que en este sentido son más naturales que las evoluciones de los «naturalistas» creyentes del progreso. Un orden «racional» no domina gracias a su racionalidad—dice Weber—sino apoyándose en la fuerza de la costumbre, en lo «vivido (*das Eingelebte*), lo educado, lo que se repite constantemente» (W

L 473). Los procesos de racionalización adquieren una potencia extraordinaria al apelar a instintos humanos. No deparan el dominio del espíritu sobre la ley de la inercia de lo habitual. A diferencia de la teoría moderna de la «sociedad del saber», tampoco se prestan para halagar a la ciencia. La verdad de Weber es algo que suscita resistencia.

[1] Hjalmar Schacht, *76 Jahre meines Lebens*, p. 147.

[2] M. Rainer Lepsius, «Mina Tobler, die Freundin Max Webers», en B. Meurer (comp.), *op. cit*., p. 84; en los años desde 1911-1912 hasta 1914 Weber escribió «aproximadamente mil páginas para *Economía y sociedad* y la "sociología comparativa de la religión"». Pero Weber todavía se encontraba en un estado de limitada capacidad de trabajo. «Mi fuerza para trabajar no basta por el momento», se lamentó el 11 de agosto de 1913 frente a Johann Plenge (II/8, 305) en relación con su «artículo»—¡tan modestamente se refería a él!—*Economía y sociedad;*«sólo puedo trabajar cuatro horas al día», le escribió el 30 de junio de 1914 a Friedrich Naumann (II/8, 745), en una época en la que debe de haber trabajado a toda marcha en *Economía y sociedad*.

[3] Karl Polanyi, *The Great Transformation*, p. 74.

[4] Así, Max Weber le escribió el 8 de septiembre de 1914 a su hermana Lili Schäfer, cuyo marido acababa de morir en la batalla de Tannenberg: «La naturaleza no lo había predispuesto, en realidad, a ser un hombre "feliz". Tú le diste todo aquello que él podía haber "aceptado" en términos de felicidad» (II/8, 791). Por lo que sabemos, Weber debe de haber evaluado su propia naturaleza de manera similar; tanto más importante fue entonces para él la experiencia de que su no tan feliz naturaleza le permitía oportunidades y un cierto margen de acción.

[5] En este contexto, también la ambición humana de lucro y poder. Pierre Bourdieu (*Das religiöse Feld*, p. 115) constata que Weber presenta una «visión sorprendentemente material» de la religión al escribir, por ejemplo, «que la Iglesia se presenta esencialmente como "monopolio" en la administración de los "bienes espirituales"».

[6] II/5, 667 y ss.; II/6, 15 y ss. Todavía el 26 de junio de 1908 Marianne le había escrito a Helene que Max «no tenía grandes planes de trabajo productivo».

[7] J. Winckelmann, *Webers hinterlassenes Hauptwerk*, p. 10.

[8] Universitätsbibliothek Bielefeld, Nachlass Plenge [Biblioteca de la Universidad de Bielefeld, Legado Plenge, en lo sucesivo abreviado como Nl. Plenge]. Plenge le escribe a Max Weber el 16 de enero de 1913: «Si hubiera reconocido a tiempo la necesidad de reposo de mis nervios, nunca hubiera accedido a un trabajo con fecha de entrega». Weber, quien en cuestiones de «nervios» tampoco podía tirar la primera piedra, reaccionó inicialmente con tanta suavidad frente al lamento de Plenge que éste lo halagó el 24 de enero de 1913 diciéndole: «qué hombre tan bueno y agradable es Max Weber, con su temperamento honesto». En el caso de Plenge seguramente los «nervios» tampoco eran un mero pretexto, pues después de 1913 no volvió a escribir ninguna obra mayor, a pesar de que todavía vivió 50 años. Al parecer se «desgastó» de manera prematura después de un rápido inicio en la ciencia.

[9] Justamente Johann Plenge, con quien Weber galantea en esa época de forma muy intensa y en quien creyó reconocer un espíritu afín—una «naturaleza desacostumbradamente *caballeresca*» (II/8, 309), con bravura, originalidad intelectual y agudeza mental—se convierte en lo sucesivo en adversario de Weber. Hanns Linhardt, *op. cit*., pp. 11, 162, 182. Puesto que se había desarrollado una enemistad entre Plenge y su ex maestro Karl Bücher, la prevista colaboración de Plenge—que finalmente no se llevó a cabo—interfería también en la relación de Weber con Bücher. Plenge insultaba a Bücher delante de Weber (17 de marzo de 1913, Universitätsbibliothek Bielefeld, Nl. Plenge) llamándolo «delincuente moral», a quien habría que «hacer inofensivo». Plenge no le cree a su antiguo maestro Bücher lo del «sistema nervioso trastornado», sino que sólo reconoce «la malignidad de un carácter que no ha sido ennoblecido por cultura moral alguna». También hay que considerar los exabruptos de Weber frente al telón de fondo de estos testimonios de la época.

[10] Incluso al «grupito sociológico» de Kiel—del cual debe suponer que hará un uso desfavorable para él de tales confesiones—le escribe Weber con una franqueza desconcertante que tendría que «darle razón» a Harms en *una cuestión:* «que hubiera sido más correcto que *yo* no me hubiera encargado de la redacción de la nueva obra». Al hacerlo había «perdido una enorme cantidad de tiempo» y se le había «impedido en una medida irrespetuosa trabajar de la manera que a mí me resulta adecuada, mientras que mi capacidad de trabajo había empeorado de nuevo de manera inesperada precisamente en esos años» (II/8, 41). El biógrafo que mira en retrospectiva, por el contrario, ¡constata que hubo una inesperada *mejoría* de la capacidad de trabajo!

[11] En octubre de 1912 Adolf Koch retira sin condiciones su demanda contra Weber; el 18 de octubre de 1912 Harms le escribe a Otto Baumgarten esa carta, de la cual Weber se entera y a la que considera una ofensa al honor de la peor clase.

[12] E. Salin, *Lynkeus*, p. 32. Salin, un admirador crítico de Weber, era amigo de Harms; su artículo sobre

Harms (*ibid.*, pp. 20-40) arroja luz sobre la perpectiva de la parte contraria.

[13] Otto Baumgarten fue puesto por Weber ante la disyuntiva: él o yo. Ante ello, terminó por decidirse a cortar el contacto con Harms.

[14] Frente a Tönnies, Weber llamó a Harms, con el que Tönnies tenía una amistosa relación de colegas, un «tipo miserable» y un «tipo indeciblemente menospreciado».

[15] Desde el punto de vista de Harms se trataba de un derecho más moral que jurídico (II/8, 77 n.); esto explica que Harms argumentara sobre todo en un plano moral, y que precisamente por ello hiriera el honor de Weber. Incluso Plenge se alió en este conflicto a la parte contraria y le escribió retador a Weber: «Puesto que a través de Bücher conozco el vergonzoso contrato de Schönberg, sé apreciar especialmente la nobleza de Harms». Universitätsbibliothek Bielefeld, Nl. Plenge, Plenge a Weber, 24 de enero de 1913.

[16] Marianne a Helene Weber, 25 de enero de 1913.

[17] W. J. Mommsen, «Die Siebecks und Max Weber», *Geschichte und Gesellschaft*, pp. 19-30.

[18] F. Tenbruck, *Das Werk Max Webers*, pp. 59 ss.

[19] F. Tenbruck, *Das Werk Max Webers*, p. 146: «¿Cómo ha de creerse y cómo pudo, en general, creerse que *Max Weber* hubiera querido escribir una "teoría sociológica de las categorías"? Si el término no aparece ni una sola vez en las 180 páginas de esta supuesta teoría de las categorías ni tampoco en las siguientes 700 páginas ni en el índice del compilador. En el trasfondo se reconoce la idea fija de que Weber era un kantiano consecuente, que pensaba en categorías».

[20] «[Los] aparentemente enigmáticos "conceptos fundamentales"», según W. Hennis, *Max Webers Fragestellung*, p. 19 n. Desde su punto de vista, los «conceptos sociológicos fundamentales» con los que da inicio *Economía y sociedad* requieren, ellos mismos, una explicación, o mejor dicho un «entendimiento humano», y no son el fundamento definitivo a partir del cual se puede deducir la obra.

[21] Marianne a Helene Weber, 13 de abril de 1911.

[22] Revolucionario resultó el artículo de Friedrich Tenbruck publicado apenas en 1977, «Abschied von "Wirtschaft und Gesellschaft"» en Friedrich Tenbruck, *Das Werk Max Webers*, pp. 123-156. En él se basa Wolfgang Schluchter, «"Wirtschaft und Gesellschaft"—Ende eines Mythos», en J. Weiss (comp.), *Max Weber heute*, pp. 55-89. También Johannes Winckelmann, quien como compilador de la edición de la posguerra de *Economía y sociedad* ya había hecho algunas correcciones en la obra en aras de serle fiel al original, en sus últimos años de vida—murió a los 85 años, en 1985—hizo el balance de sus reflexiones acerca de la estructura de la obra deseada por Max Weber, también en cuanto a la corrección del título, *Economía y sociedad*. Johannes Winckelmann, *Max Webers hinterlassenes Hauptwerk*. (Este libro no se consideró en el ensayo de Schluchter arriba mencionado.)

[23] Ya el 6 de noviembre de 1913 le había escrito a Siebeck que su colaboración en la muy considerable ampliación de la obra que había emprendido se «aproximaba» a una «sociología» (también entrecomillada en Weber), «a pesar de que nunca podría *llamarla* así» (II/8, 349). Si hubiera ofrecido una sociología completa, podría haber parecido que eran superfluas las demás colaboraciones sociológicas.

[*] *Compendio de economía social*.

[24] J. Winckelmann, *Max Webers hinterlassenes Hauptwerk*, p. 41.

[25] W. J. Mommsen, «Die Siebecks und Max Weber», p. 28.

[26] Alfred Philippson, *Wie ich zum Geographen wurde*, p. 473; Ernst Plewe, «Alfred Hettner», en W. Doerr (comp.), *op. cit.*, p. 516-534.

[27] Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld, «Wirtschaft und Technik», en Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld *et al.*, *Grundriss der Sozialökonomik*, II. *Abteilung: Die natürlichen und technischen Beziehungen der Wirtschaft*, pp. 269-270; Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld, «Fordismus?», en Kurt Penzlin (comp.), *Meister der Rationalisierung*, p. 568.

[28] Othmar Spann, *Kurzgefasstes System der Gesellschaftslehre*, pp. 140, 143.

[29] A. Mitzman, *Sociology and Estrangement*, pp. 67-68.

[30] *Ibid.*, pp. 122-123.

[31] Christian Meier en la introducción de Christian Meier (comp.), *Die okzidentale Stadt nach Max Weber*, p. 13: «Weber desbarató la oposición entre comunidad y sociedad "de manera aspectiva"; habló de "relación comunitaria" y "relación asociativa" y constató que en la mayoría de las relaciones aparecía tanto la una como la otra».

[32] *WuG* I 30; *EyS* 34: «La "relación comunitaria" es normalmente, por su sentido, la contraposición

radical de la "lucha". Esto, sin embargo, no debe engañarnos sobre el hecho completamente normal de que aun en las relaciones comunitarias más íntimas haya presiones violentas de toda suerte respecto de las personas más maleables o transigentes; y tampoco sobre que la "selección" de los tipos y las diferencias en las probabilidades de vida y supervivencia creadas por ella ocurran lo mismo en la "comunidad" que en cualquier otra parte».

[33] O. Spann, *op. cit*., p. 140.

[34] J. Winckelmann, *Max Webers hinterlassenes Hauptwerk*, p. 87. *Ibid*., Marianne se había «decidido bajo la influencia de Palyi»—aunque con gran pesar—a cambiar el orden de los textos que se había propuesto Max Weber. Melchior Palyi, «ni economista, ni historiador, menos aún sociólogo», no había comprendido las intenciones de Weber y en la compilación de *Economía y sociedad* había mostrado ser un «fracaso». Marianne, quien de todas maneras era la única que podía leer la letra de Weber, hubiera hecho mejor en dirigir el asunto (*ibid*., p. 108). Palyi, quien en los círculos de la investigación weberiana era un desconocido, pero que más tarde se hizo de renombre internacional dentro de la teoría monetaria, era protagonista de la productividad económica—ese concepto tan vehementemente atacado por Weber—y crítico de un pesimismo cultural orientado al pasado. Sin duda quiso darle a la «obra de vida» weberiana una estructura que pareciera lo más moderna posible. Las «comunidades primitivas» no se hubieran prestado bien para ello.

[35] R. Stammler, *op. cit*., p. 102.

[36] Helmut Schelsky, *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie*, pp. 12-13.

[*] Este título fue inspirado por M. Rainer Lepsius, quien durante una conversación en Heidelberg, el 4 de agosto de 2004, me reprochó que tendía a aplanar demasiado las opiniones de Weber a mi arbitrio, y que no ponía suficientemente de manifiesto que Weber solía limitar todas sus posiciones con un «Pero…».

[37] Al respecto Klaus Lichtblau, «Die Bedeutung von "Ehefrau und Mutter…», sobre todo pp. 201 y ss., p. 208.

[38] Hans Ulrich Wehler reconoce una estructura básica evolucionista del pensamiento weberiano (en C. Gneuss y J. Kocka [comps.], *Max Weber. Ein Symposion*, p. 124): «También Weber, quien de cierta forma es el padre de las modernas teorías de la modernización, presenta—conocedores de Weber como Schluchter lo enfatizan con razón, en mi opinión—una cierta idea de evolución». Klaus Lichtblau resume en su reseña del volumen I/22-1 *Gemeinschaften* del *MWG*: «until his death Weber constantly had a tendency to "lapse back" into development-historical figures of thought» [«hasta su muerte Weber tenía siempre la tendencia a "recaer" en figuras de pensamiento desarrollistas históricas»]. En *Max Weber Studies* 3.2 (2003), p. 237. Ahora bien, en ello no se debe ver necesariamente una «recaída»: ¡el evolucionismo no es ni una enfermedad ni un estado primitivo!

[39] Eduard Baumgarten leyó en el Congreso de Sociología de 1964 (*Max Weber und die Soziologie heute*, p. 149) una cita textual tomada de una carta de Weber a Else Jaffé: «Pues verá usted, los vasallos en tiempos remotos con frecuencia le decían a su señor: "guíanos al infierno, si así fuera menester, y nuestra mano y nuestro corazón con alegría serán tuyos". Ahora sábelo, señor, y permítenos decirte que estás equivocado. Eso dice nuestra cabeza, y ésa sigue siendo nuestra». El feudalismo como ideal de la servidumbre leal pero conservando la libertad intelectual, ¡también para el erotismo!

[*] «Señores ingleses: disparen ustedes primero.»

[40] Susan Reynolds se refiere a este rasgo, efectivamente notorio, del tipo ideal weberiano de feudalismo: *Fiefs and Vassals. The Medieval Evidence Reinterpreted*, p. 10. La tendencia general de este libro revisionista es comprobar que ese concepto de feudalismo predominante desde Weber hasta Marc Bloch, que coloca en el centro el feudo y la fidelidad recíproca entre el señor feudal y los vasallos, es tan sólo una entelequia que se puede remitir a los juristas de la temprana edad moderna y que se basa en una sobrevaloración romántica de esos rituales tradicionales del feudalismo, que ha determinado la idea popular del Medievo «caballeresco» incluso en los libros escolares.

[41] Para Weber el caballo es un factor principal de la historia y, además, glorioso; en cualquier parte del mundo, según él, «la heroica lucha individual» había sido «llevada a las alturas […] por la utilización del caballo» (I/19, 164-165).

[42] *Cf*. Paul Sweezy *et al., Der Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus*, donde la mayoría de las colaboraciones—en crítica a Sweezy—más bien enfatizan la afinidad de feudalismo y capitalismo que, de manera similar a como ocurre en Max Weber, se destaca por la visión sobre otras culturas extraeuropeas sin un marcado feudalismo.

[43] Heide Wunder en la advertencia preliminar de Heide Wunder (comp.), *Feudalismus*, p. 8. Hans-

Ulrich Wehler recuerda de manera reiterada, en conversación con el autor, cuán grande fue su sorpresa al descubrir que todas las ideas sobre el feudalismo que había reunido durante sus lecturas de la bibliografía sobre el tema ya estaban en Weber. Gracias sobre todo a esa revelación reconoció el genio de éste.

[44] Henry J. Merry, *Montesquieu's System of Government*, p. 349.

[45] W. Lepenies, *op. cit.*, p. 289.

[46] Jacob Burkhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, pp. 44, 47.

[47] J. Winckelmann, *Max Webers hinterlassenes Hauptwerk*, p. 65.

[48] *Ibid.*, p. 33.

[49] Acerca del «individualismo de Max Weber» y sus conseuencias, *cf.* Douglas Webster en *WuZ* 715 y ss.

De los cánticos triunfales de Débora a los «titanes de los anatemas sagrados»

Los israelitas: criadores pacifistas de ganado menor, profetas y parias

Un tema irritante: los judíos

Max Weber y los *judíos:* cualquier investigador aplicado encontrará sin problemas pruebas de que Max Weber fue un adversario del antisemitismo e incluso de que era filosemita, pero si se quiere, también se puede sacar a la luz alguno que otro ejemplo que indica lo contrario. Al hablar del tema de los judíos hoy se ha vuelto difícil situarse en los tiempos anteriores a Auschwitz y en la naturalidad incomparablemente mayor con la que tanto judíos como no judíos manejaban entonces este tema. Lo que antaño parecía más o menos «inofensivo», en retrospectiva ha dejado de serlo. Ahora tienen un resabio antisemita expresiones que en aquel entonces muy pocos hubieran entendido así.

Aun así, ya en tiempos de Weber la «cuestión judía» no estaba del todo exenta de cierta carga. Por el contrario, constituía un tema netamente irritante que removía estratos profundos de la emocionalidad, precisamente por la variedad de sentimientos encontrados que suscitaba. La actitud frente al judaísmo figura entre las grandes ambivalencias también en la vida de Weber. Numerosos indicios sugieren que éste fue

un tema que lo tuvo ocupado a lo largo de toda su vida, confirmando su sentir esencial de que a través de la religión se llega al meollo de las cosas.

Igual que ahora, en amplios círculos de la alta sociedad el rechazo al antisemitismo en sentido estricto era parte de lo que hoy llamaríamos *political correctness*, considerándoselo como expresión de una mentalidad inculta, vulgar y estrecha de miras. Pero precisamente por eso las invectivas antijudías podían aparecer como prueba de valentía y sinceridad de una mente germana viril, que no tiene pelos en la lengua y a la que no le importan un comino las convenciones de la sociedad elegante, sino que dice abiertamente lo que otros sólo piensan. Tal fue el tenor del escrito sobre *El judaísmo en la música*, de Richard Wagner, que apareció primero en forma anónima en 1850: si bien como liberales hemos luchado a favor de la emancipación de los judíos, seamos honestos, eso fue más bien una lucha por el principio abstracto que por el caso concreto; en el fondo del alma no queremos a los judíos.[1] Karl Lueger, quien como alcalde de Viena alrededor de 1900 fue el antisemita políticamente más prominente, era incluso, en opinión de Maximilian Harden (de origen judío y más tarde víctima de un atentado antisemita), un hombre completamente feliz «que podía vivir su sueño».[2]

Quien tuviera una educación cristiana aprendía en el catecismo que los judíos eran culpables de la muerte de Jesucristo en la cruz, pero también que el propio Jesús, en su encarnación humana, había sido judío. Crecía con la Biblia para niños de Schnorr von Carolsfeld y su imaginación infantil estaba poblada de personajes heroicos del antiguo Israel, como Sansón, quien con sus solas manos mató a un león, como Gedeón, que durante la noche ahuyentó al ejército de los madianitas con el sonido de sus trompetas, como el

joven David, quien con su honda venció al gigante Goliat. Y además los grandes personajes femeninos: Débora, Esther, Judith. A juzgar por sus escritos, en el centro de los paisajes imaginarios de Weber los héroes del Antiguo Testamento se encontraban al menos a la par de los homéricos. Evidentemente se sentía a gusto en el mundo del antiguo Israel y a la edad de 15 y 16 años incluso aprendió «hebreo por iniciativa propia, a fin de poder leer el Antiguo Testamento en su lengua original» (*L* 60).

Pero ¿cuánto tenía que ver el judaísmo moderno con el antiguo Israel? Nada, respondió, pese a ser él mismo autor de *Relatos del Talmud*, Walther Rathenau, en 1896, en su artículo anónimo «¡Escucha Israel!». Yahvé, el dios del Antiguo Testamento, no querría saber nada de los judíos modernos. «El Señor de la ira y de la victoria se complacía en un pueblo de guerreros; un pueblo de mercachifles y corredores no le interesa.»[3] Y más aún, para la doctrina cristiana reinante el cristianismo fue el heredero legítimo del espíritu divino que animaba a aquellos héroes, y el judaísmo había traicionado su tradición. Esta vieja doctrina ortodoxa estaba en tela de juicio en la era del liberalismo y de la ciencia crítica de la historia. Hoy se recalca a menudo que Jesús enseñaba en el marco de las tradiciones judías, aún más allá de lo que se desprende de los Evangelios. En la época de Weber, sin embargo, eran precisamente los teólogos liberales quienes destacaban el contraste entre la libertad cristiana y el rigor legalista de la religiosidad judía.

Sentimientos encontrados

También entre la burguesía ilustrada a la que pertenecía Weber existían con frecuencia sentimientos ambivalentes frente a la tradición judía tanto como al judaísmo moderno.

En muchos casos resulta equívoco hacer una distinción entre antisemitismo y filosemitismo; lo más frecuente eran las actitudes mixtas y cambiantes. Esto se aplica en buena medida a los judíos alemanes, y en forma extrema a su representante más destacado en tiempos de Weber, Walther Rathenau, heredero de la AEG, crítico de la cultura y, durante la guerra, encargado de la administración de materias primas, cuyo asesinato (1922) le produjo una profunda depresión a su amigo Troeltsch. En él se concentró la ira de los antisemitas, a pesar de que en ciertos estados de ánimo mostró comprensión para con ellos. En «¡Escucha Israel!» lamenta la «tragedia» de que los alemanes, un pueblo de los «aires de bosques y de alturas», se dejaran dominar por una «horda asiática» cuyo poder se basaba en capital y astucia.[4] Es necesario conocer el panorama de aquella época con todas sus contradicciones para ubicar la posición de Weber en su tiempo.

La misma tradición familiar planteaba ya una ambivalencia. El abuelo Fallenstein se desataba en ocasiones en vulgares invectivas antijudías (*R* 447-448), que según el enfoque podían interpretarse como expresión de sinceridad teutona o de irritabilidad patológica. Algo similar puede decirse de muchas actitudes antijudías en el entorno de Weber. Eduard Souchay, en cambio, cuñado de Fallenstein y tío abuelo de Max Weber, frecuentaba en Berlín los círculos de los Mendelssohn y fue, de 1839 a 1848, «comisario de judíos» en Fráncfort, donde abogó por la «ampliación de los derechos de los judíos», mostrándose irritado, no obstante, por el hecho de que en la Revolución de 1848 personalidades destacadas de la comunidad judía se unieran a los demócratas y reivindicaran una «igualdad total» (*R* 450 y ss.)

Ya en el hogar paterno de Weber la «cuestión judía»

constituía un tema controvertido que agitaba los ánimos (*R* 467). En la gran disputa berlinesa en torno al antisemitismo, Theodor Mommsen, quien fustigó el antisemitismo como «engendro del sentimiento nacional», fue la gran autoridad antagónica a Treitschke; entre los tíos catedráticos de Weber, Hermann Baumgarten apoyó vehementemente a Mommsen mientras que Adolf Hausrath tomó el partido de Treitschke con no menor fogosidad. No obstante, el propio Mommsen abrigaba sentimientos encontrados frente a los judíos y dudaba de que un judío consciente pudiese ser un alemán leal. Al caracterizar a los judíos desde la Antigüedad hasta el presente como un «elemento de descomposición» en comunidades no judías[5] formuló un tema que en épocas posteriores fue retomado por Goebbels. Adolf Hausrath fue uno de los primeros teólogos que causaron la irritación de ciertos colegas usando fuentes del Talmud para penetrar en la historia eclesial, no obstante lo cual se manifestó con airada indignación sobre la influencia del judaísmo en su tiempo.

Un panorama confuso para el joven Max Weber. A la edad de 15 años, cuando todavía estaba fantaseando sobre las «leyes evolutivas» de los pueblos, creyó saber con petulancia juvenil que «a los semitas y los indogermanos los separaba una repugnancia insuperable» (*L* 59). A los 22 aleccionaba a su hermano Alfred que la Biblia no podía ser un «mito» puesto que los mitos eran productos de un «pueblo con dones artísticos», cosa que los judíos «prácticamente no eran en absoluto» (*JB* 206). También en esto hay ambivalencia; por un lado la idea de Richard Wagner de que los judíos no poseían auténtica capacidad creativa en las artes; por el otro, el respeto por los judíos como fundadores de un sobrio sentido de realidad.

El estudiante Weber se topó entre sus «coetáneos extraños»

con «numerosos tipos pedantes que eran antisemitas por las buenas costumbres, pero por lo demás, nada» (*JB* 173, 298): el antisemitismo como sucedáneo de la conciencia política inexistente y como expresión de primitivismo. En 1885 Weber, quien a su manera apreciaba a Treitschke, se mostró asqueado frente a Hermann Baumgarten, opositor de aquél, por el «júbilo frenético […] que resuena en los grupos treitschkeanos cada vez que éste emite alguna insinuación antisemita. Por lo demás, sólo se encuentran pintarrajeadas con gritos de guerra antisemitas de diverso grado de brutalidad numerosas paredes y la mayoría de las mesas, etc.» (*JB* 174). Entre el estudiantado reinaba ya en aquel entonces un rudo antisemitismo.

En 1884 Ida Baumgarten le escribe a Helene sobre Weber, con quien no se siente afín en cuestiones religiosas: «Lo que me gusta de él es que, al igual que en lo relacionado con el antisemitismo, siempre se pone del lado de los oprimidos y débiles y que entonces puede ocurrir que se salga de tono y olvide su ecuanimidad» (*R* 468-469). Weber se doctoró con el profesor en derecho mercantil Levin Goldschmidt, quien fue uno de los primeros judíos creyentes que logró obtener la titularidad de una cátedra—gracias a la intervención estatal y contra el voto de la Facultad de Derecho—, y que tenía relaciones con varios parientes de Weber. Éste inició su carrera académica como suplente de Gold-schmidt y, según vimos, con él encontró protección, aunque no tanto reconocimiento científico. Su acercamiento temporal a Goldschmidt no se puede valorar necesariamente como un testimonio de peso porque incluso Treitschke le guardaba alta estima a Goldschmidt.[6]

Sensación de bienestar con Wellhausen

Cuando en 1898 Weber, enfermo, pasa una temporada en el sanatorio Konstanzer Hof, constata que no le sienta bien la lectura de *Madame Bo-vary* de Flaubert. «En lugar de ello, leo ahora la magnífica *Historia israelita* de Wellhausen.»[7] Parece ser el primer testimonio de una ocupación *científica* con el Israel antiguo. No obstante, Weber tenía desde joven una familiaridad con la Biblia que podría envidiarle más de un teólogo.[8] Resulta ilustrativo, desde el punto de vista psicológico, que en sus peores tiempos esta materia ejerciera una influencia benéfica sobre su estado de ánimo y lo atrajese una y otra vez. Julius Wellhausen (1844-1918) fue el gran pionero entre los estudiosos del Antiguo Testamento de su tiempo, y abrió paso a la concepción moderna de que las partes más antiguas del Antiguo Testamento no eran los libros de Moisés sino los escritos de los profetas, lo que revolucionó la historia antigua de Israel. El propio Mommsen creyó que gracias a la lectura de Wellhausen había logrado comprender hasta cierto punto a ese «enigmático judaísmo».[9]

El inicio no corresponde a la ley, ni a los patriarcas, sino a los profetas; eso mismo se convirtió también en el acceso de Weber al antiguo Israel; más tarde, inspirado por su idea del carisma, llegó incluso a rebasar a Wellhausen, al considerar a los profetas los creadores del Israel del Antiguo Testamento.[10] Dado que, a diferencia de la tradición, el inicio de la historia israelita no consiste en una marcha de cuatro décadas por el desierto, los israelitas no son en esencia un pueblo del desierto ni es la suya una religión del desierto; la ley mosaica está destinada a un pueblo de campesinos, aunque el ideal de los israelitas es, en el fondo, el pastor libre y capaz de defenderse, y no el campesino.[11]

Al igual que la mayoría de los teólogos cristianos, Wellhausen, sin embargo, no transfirió su aprecio del Israel

antiguo al judaísmo poscristiano. Para él la sinagoga no era la continuación viviente de la antigua fuerza de la fe. Jesús se libera de los judíos; no se asfixia «con el hedor de sus viejos ropajes».[12] Wellhausen, quien en 1882 había renunciado a su cátedra teológica en Greifswald declarándose incapaz de confirmar en la fe a aspirantes al sacerdocio,[13] a fin de cuentas, a su manera, acaba dando testimonio de Cristo. Semejante cristología no se podrá encontrar en Weber, como tampoco la correspondiente desestimación del judaísmo.

Hemos visto cómo irritaba a Weber que los judíos regularmente fuesen pasados por alto en las listas para los nombramientos académicos. Eduard Baumgarten asegura «que Weber jamás les perdonó a Dilthey, Rickert y Windelband que—por ser judío—de común acuerdo le hubiesen impedido el acceso a una cátedra a Georg Simmel, a quien él consideraba el filósofo alemán más destacado de su tiempo» (B 611). Incluso puso enérgicamente en su lugar a Lujo Brentano cuando éste ridiculizó, al estilo de los chistes de judíos, a Franz Eulenburg, a quien él tenía en alta estima: «Éste *no* es el momento para propalar chistes antisemitas, cuando vemos *constantemente* que se le da preferencia a la más estulta incapacidad "aria" frente a los judíos más capaces» (II/5, 644). Frente a Paul Honigsheim, también de origen judío, supuestamente manifestó en alusión sarcástica al subliminal antisemitismo académico: «Cuando se me pregunta en cuestión de nombramientos, suelo presentar dos listas: *a)* lista judía, *b)* lista no judía. El último de la lista *a)* suele ser mejor que el primero de la *b)*. Aun así, con toda seguridad tomarán la lista *b)*» (B 611 n.). Pero cuando en 1919 recibió el nombramiento para la cátedra en Múnich él mismo se benefició al parecer del antisemitismo latente, porque en primer lugar de la lista figuraba Moritz Julius Bonn, que, si bien estaba más actualizado que Weber en

economía, fue relegado por el gobierno presumiblemente, no en último término, por su origen judío (I/17, 77 n.).

El tipo de intelectual judío: motivo de preocupación para la burguesía ilustrada, y una oportunidad para Weber

En la época de Weber el intelectual judío, y de manera creciente también el intelectual de izquierda, como se observó ya en forma incipiente en el periodo anterior a la Revolución de 1848, se fue convirtiendo en un tipo nuevo, inquietante para muchos burgueses ilustrados, tanto en el ámbito intelectual alemán como en el del este europeo. Weber pudo observar en su propio entorno que muchos judíos no sólo destacaban por su ambición de dinero sino, más aún, en materia intelectual. Entre los judíos de aquel tiempo era relativamente frecuente que herederos de empresas buscaran cambiar su esfera de acción en la economía por un quehacer en el mundo del intelecto. «Pero los judíos están más ávidos de educación que cualquier otro pueblo», escribió Michels todavía en sus tiempos fascistas.[14] Dado que estos intelectuales no se veían en la necesidad de aspirar a una carrera académica por razones financieras, ni tenían grandes perspectivas de ser admitidos como catedráticos, no necesitaban andarse con contemplaciones y podían coquetear a su gusto con el socialismo o el movimiento erótico y escribir con soltura en los suplementos culturales. Algo similar ocurría con Sombart, heredero de una considerable fortuna, quien pese a sus arrebatos antisemitas suscitaba entre sus críticos asociaciones similares a los intelectuales judíos.

Michels escribió que la socialdemocracia «sin duda alguna […] estaba en deuda» precisamente con los intelectuales de origen judío;[15] algo similar se aplicaba a la naciente sociología. Friedrich Gundolf—él mismo de origen judío—en 1924 llamó

a la sociología en tono burlón una «secta judía».[16] Los intelectuales judíos constituyeron un elemento característico de los jóvenes científicos que Weber fue congregando en torno a sí. A él le agradaba este tipo humano y lo cortejaba. En estos círculos se divulgó «con entusiasmo un juramento de Weber», aunque difícilmente pudo haberse pronunciado con intenciones serias: «Cuando recupere la salud, sólo voy a admitir en mis seminarios a rusos, polacos y judíos, pero no a alemanes» (*B* 610, *WzG* 172). A la muerte de Weber, según Marianne, los «más inteligentes y devotos» que aseguraron la continuidad de la obra de Weber fueron «los jóvenes judíos» (*LE* 129).

En las reuniones dominicales en casa de los Weber se discutían «frecuentemente, con toda naturalidad», cuestiones del judaísmo y también del sionismo (*L* 476). Max Weber le escribe en noviembre de 1912 a Sophie Rickert que se sentía cada vez más como médico de almas, que durante la semana ofrecía terapia individual y durante los *jours* dominicales «asistencia social colectiva», resonando entre sus pacientes el «grito de guerra»: «¡En nuestro campo es Israel!». Recientemente—añade—incluso habría aparecido el tipo del «archijudío» (*Knalljude*) (II/7-2, 761-762). Este término, que Weber seguramente no usó con mala intención, y que ya había atribuido al *David* de Rembrandt, presumiblemente aludía a Ernst Bloch y de ninguna manera se refería a alguien como Emil Lask. Para Weber aquél fue un ambiente ideal para seguir urdiendo ideas poco convencionales sobre el antiguo Israel. Marianne apodó a Bloch y a Lukács «los chiquillos mesiánicos, porque esperan a un Mesías y quieren prepararle el ambiente filosófico»,[17] y circulaba el chiste: «¿Quienes son los cuatro evangelistas?». Respuesta: «Mateo, Marcos, Lukács y Bloch» (*WzG* 31).

En un principio Marianne se vio presa de no poca confusión ante ese nuevo tipo de intelectual. «Los domingos acaba de aparecer un nuevo profeta de raza judía», le escribió en 1912 a Helene, refiriéndose al joven Bloch, «un bicho sumamente raro, muy listo, con todo un sistema metafísico y filosófico religioso en la cabeza […] pero con modales muy poco sociables, pesado, petulante y definitivamente algo loco», y para colmo sensible al agravio. «Tobelchen» ya se habría quejado y Marianne teme «que acabe ahuyentando a alguna gente de estilo fino». Esto le da pie para soltar un suspiro medio cómico de carácter general donde da a entender que las conversaciones de estas reuniones giran cada vez más en torno a temas «orientales», a la vez que prueba que el término *ario*, también sin comillas, ya había trascendido más allá de los círculos racistas:

> En realidad, los amigos *arios* […] en nuestra casa se ven arrinconados por los semitas, y ya sólo quieren audiencias individuales; de veras, ¡es de risa! […] Nosotros mismos nos reímos todos los domingos sobre los contenidos orientales de la decente sala alemana, pero ¿por qué será que esa gente es tan animosa y comunicativa?[18]

Al igual que muchos de sus contemporáneos, también Max y Marianne Weber tenían la idea de que había una tipología característica de los judíos, determinada ya fuese por raza o por tradición cultural. Entre ellos figuraba el tipo representado por una añeja cultura del espíritu, que le resultaba extraordinariamente atractivo a Weber y se hallaba encarnado de manera ejemplar en su amigo Georg Jellinek, especialista en derecho público, de quien Weber había aprendido que la idea de los derechos humanos innatos al ser no era de origen político revolucionario sino que provenía de la reforma religiosa.[19] El discurso que Weber pronunció en la boda de la hija de Jellinek, el 21 de marzo de 1911, poco después de la muerte de aquél, es sin duda, humanamente, el más bello de todos los discursos que de él se conocen. Allí dijo sobre el padre difunto de la novia: «De sus orígenes y de

las tradiciones de su familia había recibido algo de ese sutil aroma que nos llega del suave y maduro mundo sensorial de Oriente». Esto le sugiere en particular «esa postura peculiarmente soberana del alma frente al mundo que, pese a todo el ir y venir de los estados de ánimo, siempre retorna a su equilibrio y flota en él, en aquello que tal vez podamos llamar "sabiduría de la vida" en el sentido del Oriente antiguo» (*L* 485). Se aprecia lo cercano que se siente ya Weber, en su fuero interno, a las religiones del este, y que acaricia en aquel entonces la idea de incorporar el judaísmo en términos de lo que se entendía por «panbabilonismo» al antiguo Oriente, concepción que más tarde volvió a desechar (*J* 289).

Sin embargo, había otros tipos humanos que Weber consideraba también típicamente judíos y que le resultaban repulsivos, sobre todo cuando le causaban la impresión de ser «arribistas» y «advenedizos», poco sinceros e informales. Llama la atención que durante las querellas de la preguerra la mayor aversión de Weber se dirigiera contra dos científicos de origen judío que despertaban asociaciones de lo «típicamente judío»: Adolf Koch y Rudolf Goldscheid. También los dos economistas que Weber combatió con especial ímpetu durante algún tiempo, a pesar de que le hubieran podido despertar simpatías a un inconformista como él frente a la escuela dominante de Schmoller, eran de origen judío, y también protagonistas de un liberalismo que simpatizaba con el empresariado: Ludwig Bernhard y Richard Ehrenberg. En 1915 Weber tronaba contra los «explotadores judíos o la chusma de esa calaña».[20] Todavía en 1916, cuando se había transformado de enemigo de Polonia en amigo de los polacos, le pareció «inaceptable» una liberación de la inmigración de judíos del este europeo al Reich alemán (*L* 566), muy al estilo de su queja sobre la «terrible inmigración»

que manifestó en los Estados Unidos durante la mayor afluencia de inmigrantes judíos del este. Cabe suponer que compartía el horror de Treitschke ante la masa de «afanosos jóvenes vendedores de pantalones», que «procedentes de la inagotable cuna polaca año con año» se vertía dentro de las fronteras del Reich.[21]

En su discurso sobre «La ciencia como profesión» manifestó en 1917: «Cuando jóvenes científicos vienen a pedir consejo con miras a una habilitación, la responsabilidad de alentarlos resulta poco menos que insoportable. Si se trata de un judío, uno naturalmente le dirá *lasciate ogni speranza*» (I/17, 79-80). «Abandonen toda esperanza», la sentencia inscrita en la puerta del infierno de Dante, es una de las citas predilectas de Weber. Pero ¿«naturalmente»? Si bien la carrera académica resultaba más difícil para los científicos judíos que para quienes no lo eran, no era en absoluto imposible, a veces gracias a una intervención estatal. Weber tenía los mejores ejemplos en su propio entorno. ¿Acaso no eran judíos Goldschmidt, Gothein y Jellinek? También Simmel y Eulenburg obtuvieron finalmente una cátedra, y Lask tenía buenas perspectivas de carrera cuando en 1915 cayó en la guerra. Desde este ángulo, parece haber motivos para pensar que en 1917 Weber quiso desalentar las aspiraciones de los científicos judíos a una carrera universitaria precisamente porque se sentía presionado en su fuero interno a hacer algo por los miembros judíos de su círculo. Al final de su exposición menciona como advertencia el «destino estremecedor» del pueblo judío; no debería uno esperar la llegada del Salvador, sino responder a las «exigencias del presente» (I/17, 111). Mientras que los antisemitas ponen en la picota el vil espíritu mercantil de los judíos, Weber ve la raíz de la desgracia judía en su relación fallida con la realidad presente. El lenguaje de estas

aseveraciones revela al mismo tiempo la gran fascinación que siente por aquel judaísmo que no se deja absorber por la cotidianeidad sino que sigue esperando algo extracotidiano: la aurora mesiánica después de una noche poco menos que eterna.

En 1920, en el último comentario político de su vida, Max Weber considera imprudente que más de la tercera parte de los miembros de la comisión instituida en 1919 por la Asamblea Nacional para investigar la cuestión de la responsabilidad de la guerra fuesen de origen judío. Temerosa de que pudiese ofender a amigos judíos, Marianne Weber destruyó más tarde este memorándum. Se supone que Weber habría tenido dos motivos para la redacción de dicho texto: por un lado el temor de servir de blanco al antisemitismo, en aquel entonces en rápida expansión, y por el otro—según Eduard Baumgarten—el deseo de «evitar que en los interrogatorios de los oficiales alemanes pudieran influir los posibles resentimientos antimilitaristas de los miembros judíos de la comisión» (durante el Reich a los judíos no se los había considerado aptos en general para la carrera de oficial) (*B* 611-612);[22] en otras palabras, que a estos civiles convencidos les faltase sensibilidad para el honor y la forma de pensar castrenses. «Casi todos los círculos con los que tengo trato son judíos; creo que no soy sospechoso de ser "antisemita"», escribió Weber en este contexto. «Aquí también se me considera como "judío" (¡en cartas que me escribieron oficiales!)» (*R* 472).

Durante el Imperio la negativa a admitir aspirantes judíos en el cuerpo de oficiales, apoyada de manera informal por el gobierno, había sido un tema frecuente de la crítica militar del sector liberal. No obstante, Weber, quien criticaba la discriminación de los judíos en las universidades, no le veía

nada objetable a prácticas análogas en el cuerpo de oficiales. De acuerdo con su propia sociología de la religión, el pueblo judío tenía una tradición pacifista que se remontaba hasta sus tiempos más antiguos; por eso el cuerpo de oficiales actuaba en concordancia con la doctrina de Weber al rechazar a aspirantes judíos. Los catedráticos, en cambio, no contaban con un motivo racional para una conducta de exclusión de este tipo, porque las altas facultades intelectuales de muchos judíos, basadas en una tradición milenaria, eran indiscutibles (*WuG* I 415; *EyS* 422).

Pese a no sentirse a la altura de ese cargo, Marianne consintió en 1919 en ser electa primera presidenta de la Federación de Asociaciones Femeniles Alemanas en lugar de Alice Salomon, originalmente prevista para dicho puesto, porque en vista del creciente antisemitismo había temores a aceptar a una judía como representante de las mujeres ante la opinión pública general.[23] Al igual que Max Weber y muchos de sus contemporáneos, también Marianne abrigaba sentimientos encontrados con respecto a los judíos. Su padre tenía arrebatos de un «odio desmesurado contra los judíos»,[24] pero en él el antisemitismo fue parte de una paranoia patológica. Marianne aborrecía a su padre, y por eso mismo le resultaba sospechoso un antisemitismo fragoroso. Conocemos su afecto por el joven filósofo Emil Lask, de ascendencia judía. Con desprecio observó cómo Martha Troeltsch insistía con reiteración en que era una actitud «*judía* apasionarse por la paz y en contra del militarismo», hasta que por fin Max Weber la puso en su lugar muy enérgicamente,[25] definiendo el antisemitismo como tic histérico.

Sin embargo, contra el ambiente judío nuevo rico de Berlín abrigaba un intenso repudio. En 1901 escribió desde Sorrento

que todo allí le parecía bellísimo; «sólo salen sobrando los judíos berlineses y todos los demás patanes cuya sola existencia antiestética se hace sentir muy molesta en Italia». Y nuevamente en 1915 desde Hohenschwangau: «El hotel es muy elegante, caro y abarrotado y uno se encuentra rodeado de mucho Oriente berlinés, tanta hembra sobrealimentada y pechugona con maridos de cabeza pelona».[26] Muchos judíos cultos hubieran sentido una repulsión similar ante ese ambiente. Según los estándares de su época, ni Marianne ni Max Weber hubieran podido considerarse antisemitas. Si a los Weber les fastidiaba Edgar Jaffé, lo manifestaban, incluso en su correspondencia privada, sin aludir a su origen judío. En todo caso sí se pueden encontrar ciertas reacciones antijudías en Else, quien seguramente se había casado con su poco atractivo esposo más por el dinero que por el amor.

La actualidad del pasado remoto: el sionismo

Weber se vio confrontado con el *sionismo* a través de los intelectuales judíos de su entorno, aun cuando nadie de su círculo más próximo se declaró abiertamente partidario del mismo. En verano de 1913 el médico y fisiólogo Ernst J. Lesser sostuvo una conversación con Max Weber sobre ese tema. En aquel entonces Lesser, cuñado de Theodor Heuss, trabajaba para la agrupación local sionista de Mannheim. Para «enorme sorpresa» de Lesser, Weber no consideraba que el problema principal consistiría en obtener, antes que nada, un territorio en Palestina, porque pensaba que la división de Turquía era inminente. ¿No sabía él que en Palestina había una población no judía de vieja raigambre? Definitivamente conocía, sin embargo, la descripción del viaje por Palestina de su amigo Naumann, que generaba la impresión de que la «Tierra Santa» se hallaba habitada preponderantemente por

una gentuza miserable. Aún no había idea de un nacionalismo árabe militante, al menos en aquella región.

Weber continuó sus reflexiones, calificando de «naturales» precisamente asertos que eran todo menos evidentes: «Que todavía puedan establecer algunas colonias en Palestinas y que éstas florezcan, eso naturalmente es muy posible […] pero desde luego no han alcanzado su meta, [la de] un renacimiento del pueblo judío» (II/8, 312). Poco más tarde explica su punto de vista en una carta extensa que permite apreciar que ya en aquel entonces estaba dándole vueltas en la cabeza la historia judía: «¿Qué será lo que falta principalmente? *Son el Templo y los sumos sacerdotes*. Si *éstos* existieran en Jerusalén, todo lo demás sería secundario». Su argumentación se basa en la analogía con el catolicismo, que tampoco puede existir sin el Estado pontificio, por muy pequeño e impotente que sea (II/8, 315).

Difícilmente se puede encontrar otro pasaje en que Weber exprese tan claramente que la religión no es para él *un* factor entre otros, sino el aspecto principal, al menos en el caso de los judíos; y esa religión incluye una tradición sin solución de continuidad. Weber supone que la era del sumo sacerdocio en Jerusalén pertenece irrevocablemente al pasado. Si en verdad hubiese sido un antievolucionista decidido[27] hubiera podido darle una mayor oportunidad al sionismo. ¿Por qué habría de ser imposible fundar un nuevo tipo de comunidad judía? Pero para Weber las comunidades tienen una cualidad de crecimiento natural; donde no hay raíces naturales no se pueden crear como algo nuevo, y menos que nada por «literatos». Y ésos eran los padres fundadores del sionismo.[28] Lo que quedaba de cohesión judía tenía su origen, desde el punto de vista de Weber, en las raíces antiguas, y en ellas se centraba su interés.

Relaciones sexuales y agrícolas: dos acercamientos al antiguo Israel

Ya el joven Weber se había sentido atraído por el antiguo Israel, pero más adelante este interés se vio desplazado durante bastante tiempo por su dedicación a los puritanos que, a su manera, también se caracterizaban por un rigor similar al del Antiguo Testamento. Más tarde debió haber sido en primer lugar la cooperación en *Esposa y madre en el desarrollo jurídico* de Marianne la que volvió a conducir a Weber por los caminos de la Antigüedad. Los pasajes dedicados al antiguo Israel en la obra de Marianne hablan de una relación ambivalente con la sexualidad, por un lado la «repulsión contra toda deificación de lo creado (*das Kreatürliche*)» predicada por los profetas, que anticipaba el puritanismo (*EM* 118), y por el otro la reglamentación, característica para la «intensa sensualidad de los pueblos orientales», de que a los jóvenes de sexo masculino «apenas llegaran a la pubertad, se les asignara una esclava para compartir su lecho», a fin de protegerlos del libertinaje (*EM* 130, 119). Resulta difícil pensar que Max Weber no se hubiese puesto a reflexionar sobre las neurosis que se estaban evitando a esos hombres; al menos desde la perspectiva masculina, eso representaba una combinación ideal de autodisciplina y naturalidad sexual que, por cierto, sólo descubre un lector extremadamente escrupuloso de la Biblia.

En el *Judaísmo antiguo* Weber todavía les dedica una atención notable a los mandamientos sexuales de la ley judía en comparación con Wellhausen, a pesar de que los mismos no aportan nada a una determinada tesis y de que su sentido a menudo no queda claro. Con gran detalle se refiere a las fórmulas mosaicas de anatemización (5. Moisés 27, 14-26) «que suelen designarse “decálogo sexual”» (*J* 252), en rigor un

concepto usado sólo por expertos en teología, que ni siquiera aparece en los grandes manuales. Se anatemiza ante todo cualquier forma de incesto y sodomía, mandamientos que debían darle que pensar a Weber, cuyo matrimonio con Marianne tenía algo de incestuoso, y quien presumiblemente cavilaba en ocasiones sobre la influencia que esto podía haber tenido en su desgracia.

Pero más aún que el tema del matrimonio y de la sexualidad, fue el de la historia agraria el que le allanó el acceso al Antiguo Testamento, a través de su extenso artículo publicado en un manual en 1909 sobre «Relaciones agrarias en la Antigüedad», que también trata con algún detalle la situación en Israel (*SWG* 83-93).[29] Si se lee el *Judaísmo antiguo* de Weber como continuación directa de *La ética protestante*, sin tomar en cuenta las *Relaciones agrarias en la antigüedad*, la atención se centrará de manera demasiado unilateral en el ascetismo predicado por los profetas, de modo que se tiende a pasar por alto las referencias a la historia agraria, que recorren como un hilo rojo todo el tratado. Ya en 1909 Weber destaca el cántico de Débora (que más tarde se convertirá en su fuente predilecta) para afirmar que uno debe imaginarse a los antiguos israelitas similares a los confederados helvéticos, que luchando a pie lograron vencer a un ejército de caballeros: como guerreros «libres» de a pie, con un trasfondo agrícola (*SWG* 87).

El *Judaísmo antiguo* constituye uno de los muy raros casos en que se ha conservado un manuscrito previo a la versión publicada, el así llamado *manuscrito del depósito*, que se encuentra en el Depósito Max Weber de la Biblioteca del Estado de Baviera, y que presumiblemente data de alrededor de 1911-1912.[30] Esto demuestra que Weber ya comenzó a ocuparse del tema del antiguo Israel en tiempos de la

preguerra, inmediatamente después de la aparición del «libro sobre los judíos» de Sombart (1911) y en medio de aquel vértigo creativo en que fueron tomando forma las grandes obras de su última década de vida. Alrededor de 1916, cuando asumió ante la opinión pública el papel de un Jeremías alemán, abandonó el estudio de las religiones chinas e indias para regresar a los profetas (*L* 346). La primera versión del *Judaísmo antiguo* apareció en 1917-1918 en el *Archivo*. En algunos pasajes incorporó al texto alusiones de actualidad, comentando por ejemplo, con sarcasmo mordaz, el hecho de que muchas de las historias judías de luchas y de héroes, según la investigación más reciente, apenas fueron exornadas en épocas en que el poder y la capacidad de lucha estaban en declive: «La imaginación utópica de sus portadores se saciaba tanto más con imágenes sangrientas de hazañas guerreras de Yahvé, cuanto más había decaído su carácter militar, tal como hoy en todos los países hallamos las máximas ansias de combate entre aquellos estratos de literatos que se encuentran más distantes de las trincheras y que por su propia naturaleza tienen las menores cualidades guerreras» (*J* 121-122). El concepto del paria, que Weber sólo emplea en una nota marginal en el manuscrito del depósito,[31] aunque ciertamente ya lo había destacado en un debate público con Martin Buber el 27 de noviembre de 1913 como clave para la comprensión del judaísmo (II/18, 414 n.), en estos tiempos en que se acerca al judaísmo a partir del estudio del hinduismo se convierte en el motivo central de su interpretación del estatus judío en el mundo y frente a éste. En la versión publicada del *Judaísmo antiguo*—también fragmentaria—se yuxtaponen por lo tanto diversos enfoques y patrones de interpretación generados en diferentes fases de la vida de Weber, que no necesariamente cuadran unos con otros.

La provocación de Sombart

Al principio resulta particularmente notorio el reto que constituyó «el libro sobre los judíos» de Sombart, *Die Juden und das Wirtschaft sleben [Los judíos y la vida económica]* (1911)[32] que, a su vez, de manera más evidente aún, representaba una respuesta a *La ética protestante* de Weber.[33] La tesis de fondo de Sombart contenía una ampliación y al mismo tiempo una refutación de la «tesis weberiana». Ese ascetismo laboral, originalmente fundado en la religión y tan propicio a la acumulación de capital, cuya autoría Weber le había atribuido al puritanismo, se encontraría desde tiempos mucho más remotos y en forma aún más perfecta entre los judíos; por ende, sólo los judíos serían los verdaderos creadores del capitalismo. Porque, a diferencia del católico piadoso, para el judío devoto habría sido una obra grata a los ojos de Dios enriquecerse con el cobro de intereses mientras eso ocurriera a expensas del no judío. En ese punto Sombart alza el dedo índice y diseña una provocadora imagen contrastante:

> Y piénsese en qué situación tan diferente se encontraba el judío piadoso en comparación con el cristiano devoto en aquellos tiempos en que el préstamo de dinero se extendió por Europa y generó, poco a poco, a partir de sí mismo, el capitalismo. Mientras que el cristiano piadoso que había «practicado usura» se retorcía en su lecho de muerte torturado por el arrepentimiento, y antes de su fin estaba dispuesto a deshacerse rápidamente de todos sus bienes, porque le ardían en el alma por malhabidos, el judío piadoso, al final de sus días, veía con una sonrisa de satisfacción sus arcas llenas de las monedas de oro que durante su larga vida le había arrancado al miserable pueblo cristiano (o mahometano).[34]

Brentano, para quien a esas alturas Sombart no era más que un frívolo charlatán «que con soberano desprecio le sopla las pompas de jabón de sus ocurrencias a la cara del lector perplejo ante sus chispas de ingenio», calificó la tesis de Sombart, en bloque, de disparate supremo; si fuese correcta, Inglaterra, que ya en el siglo XIII había expulsado a los judíos, tendría que encontrarse rezagada en el desarrollo capitalista, mientras que Polonia, que había acogido a un número muy

alto de judíos, debería encontrarse a la cabeza del mismo.[35]

En realidad, Sombart tenía, con mucho, una cultura histórica demasiado sólida como para pensar seriamente que el desarrollo capitalista tuviese su única causa en los judíos. Como mucho de lo que escribía, su tesis de los judíos representaba un intento de provocación; así fue que en otros escritos atribuyó el origen del capitalismo, en alguna ocasión, a Tomás de Aquino o a las meretrices papales, y en otro a la guerra o a la escasez de madera. Podía responder a sus críticos que los judíos naturalmente sólo desencadenaban una dinámica capitalista bajo determinadas circunstancias externas y que, por lo demás, no se refería a *los* judíos sino a un rasgo determinado del espíritu judío. Cabe suponer que Weber interpretó la argumentación de Sombart en el sentido de un tipo ideal y más de una de las invectivas contra la tesis de Sombart debió recordarle las críticas que sufrió su tesis del protestantismo y que él sintió motivadas por una falta de entendimiento. En ningún momento polemiza contra Sombart en el *Judaísmo antiguo*, y más aún, curiosamente ni lo menciona en este tratado.

Apenas tiempo más tarde se refiere a la tesis de Sombart en una de sus cátedras sobre la historia de la economía y, si bien la rechaza, no entra en polémica. Sus argumentos se basan en una tipología ideal, no en la realidad histórica; el capitalismo judío habría sido meramente un «capitalismo de parias» y «no un capitalismo racional». Por «capitalismo de parias» entiende en ese momento un capitalismo económicamente parasitario, un capitalismo de prestamistas y recaudadores, incapaz de generar un capitalismo industrial moderno (*WG* 305 y ss.) Bien visto, ciertos pasajes de Weber se hubiesen prestado al menos igual de bien que el «libro de los judíos» de Sombart para los fines de aquellos antisemitas que

diferenciaban entre «capital creativo» y «capital acaparador», atribuyendo esta última cualidad precisamente al capital judío. En la lógica de los argumentos weberianos la sociedad industrial moderna podía prescindir de los judíos aún con mayor razón que en la lógica de Sombart.

En la primavera de 1911, cuando el propio Sombart le regaló su libro, se deshizo en cumplidos que no dejan de causar extrañeza en el lector actual, tanto más cuanto no se pueden juzgar como mera cortesía. El libro estaría

> escrito de manera *brillante* (de lo mejor que usted ha escrito, un estilo «erudito», efectivamente; *erudito*, elegante pero al mismo tiempo lleno de vida). Éstos son rasgos que rara vez se encuentran juntos. *En cuanto al contenido*, fabulosamente interesante con la *enorme cantidad* de aspectos nuevos. En ocasiones se hacen sentir algunas contradicciones, y luego nuevamente la *más decidida* aprobación […] Lo más brillante es el capítulo *sobre la religión*. [II/7 - 1, 154.]

¡Nada menos que el capítulo sobre la religión! Por lo visto en aquel entonces Weber aún no había asumido una postura definida frente a la religión judía y se encontraba todavía en la búsqueda. A finales de 1913, en cambio, manifestó frente a un tercero que el «libro de los judíos» de Sombart, si bien «estupendamente escrito», era «totalmente fallido» en cuanto a la materia que trataba (II/8, 412). Para entonces incluso le echa en cara a Sombart en persona que donde su «libro de los judíos» se refería a la religión, casi no encontraba palabra que no fuese equivocada. Para ese entonces acababa de aparecer el nuevo libro de Sombart, *Bourgeois*, en el que había repetido su tesis sobre los judíos. Weber comenta: «Lo que usted dice sobre *religión* y su combinación con la economía—¡eso a fin de cuentas no se le da muy bien a usted!—también aquí, y aún más que en otras ocasiones, es mercancía *defectuosa* de segunda mano» (II/8, 414-415). Entre líneas se lee la opinión de que un hombre arreligioso como Sombart mete sin reparos todo tipo de ascetismo en el mismo saco; a Weber, a esas alturas, en cambio, le había quedado claro que el ascetismo predicado por los profetas del antiguo Israel era algo totalmente diferente del ascetismo de los puritanos; era el

ascetismo del éxtasis, un ascetismo que oponía un poder natural diferente a las orgías de fertilidad de los sacerdotes de Baal.

Hasta donde sabemos, Weber le reprochó muchas cosas al autor del «libro de los judíos», pero nunca lo acusó de antisemitismo. No obstante, no faltaban razones para que el libro quedara en descrédito como cantera del antisemitismo. Sin embargo, mientras los antisemitas—igual que más tarde Hitler en *Mi lucha*—solían atribuir a los judíos una concupiscencia diabólica, la tesis fundamental de Sombart consistía en que la religión les imponía a los judíos una represión rigurosa de la naturaleza, considerada maligna, y en particular una rígida contención de la sexualidad. Justamente ésa sería, según él, la razón por la que los judíos se habrían convertido en pioneros del capitalismo. Se trata, de manera algo más burda, del mismo patrón de argumentación de *La ética protestante* de Weber, sólo que transferido de los puritanos a los judíos.

¿Lucha contra la naturaleza como legado judío?

De los judíos viene «ese terrible dualismo que todos llevamos todavía en la sangre», escribe Sombart: la escisión del ser humano en naturaleza pecaminosa y alma redimible. «Toda la vida del hombre es una gran lucha contra los poderes hostiles de la naturaleza; ésa es la idea rectora que domina la teología moral judía». Las implicaciones de este pensamiento hostil a la naturaleza, según Sombart, todavía podían observarse cotidianamente en los judíos de la época. Realizaban largos viajes sin prestar atención al paisaje, por lo que «no es de extrañar que entre los judíos existan muchos menos pintores que literatos». Ya Hegel había señalado el contraste entre la cercanía con la naturaleza de los pueblos

helénicos y la falta de sentido de la naturaleza de los judíos, y Nietzsche interpretó la historia de Israel «como historia típica de toda *desnaturalización* de los valores naturales», una visión del judaísmo que en la actualidad sigue sosteniendo Eugen Drewermann.[36] Especialmente profundas serían, según Sombart, las repercusiones del rechazo judío de la naturaleza en la sexualidad. «El fenómeno ante el cual nos encontramos es el siguiente: un pueblo que por su sangre trae una predisposición para la sexualidad superior a lo normal—Tácito lo llama una *projectissima ad libidinem gens* [«el más sensual de los pueblos»]—se ve obligado por los mandamientos de su religión a constreñir fuertemente su instinto sexual.» «Aun el profano entiende fácilmente que de esa situación peculiar tienen que derivarse determinadas consecuencias para la economía energética del hombre judío.» (Como se puede apreciar, a la teoría freudiana de la sublimación aquí ya sólo le quedaba por demostrar lo evidente.) Por tal razón cabría afirmar «que buena parte de las aptitudes específicamente capitalistas del pueblo judío eran atribuibles al ascetismo parcial en materia sexual que los maestros de la religión les imponen a los hombres judíos». Y luego la sentencia medular: «Para que el capitalismo pudiera desarrollarse primero tuvieron que romperle al hombre natural, impulsado por los instintos, todos los huesos del cuerpo».[37]

¿Cuál sería la reacción de Weber ante semejante mezcla de imitación y provocación? El modelo de *La ética protestante* era evidente en Sombart, sólo que la argumentación teológica de Weber quedó sustituida por una energética, al estilo de Freud o de Ostwald. A Sombart pudo parecerle plausible que se requiriera un periodo de abstinencia para escribir gruesos volúmenes. Weber, en cambio, de ninguna manera había experimentado como fuente de energía el ascetismo sexual

forzado. A sus ojos, la manera judía de «racionalizar» la vida sexual podía parecer más bien cándida y saludable. Eckart Otto revisó las anotaciones manuscritas de Weber en el libro de Sombart, fuente muy ilustrativa. En los pasajes citados, que interpretan la religión israelita como hostil al instinto sexual, Weber apunta al margen: «¡tontería!».[38] Él no sólo conoce el impulso sexual sino también otras pasiones elementales que en su opinión están encarnadas al grado máximo en los profetas judíos. A diferencia de Sombart, quien describe a los israelitas como pueblo nómada y pretende reconocer un espíritu nómada incluso en el judaísmo moderno, Weber hace hincapié en el elemento campesino del Israel antiguo. De ahí que las orgías en honor a Baal, tan cruentamente combatidas por los profetas, sean parte intrínseca de ese mundo; las mismas que, para los cristianos piadosos, son la quintaesencia de las monstruosidades satánicas, constituyen, en opinión de etnólogos modernos, simples cultos campesinos de fertilidad. «A diferencia de los cultos agrícolas, la *orgía* sexual homeopática era ajena a los ritos de los beduinos», escribe Weber (*J* 205). La «homeopatía» se refiere a la analogía entre la fecundación de la mujer y la del campo.

Aun así, Weber elude la confrontación abierta con Sombart, tanto en esta parte como en otras. Para eso no ha llegado todavía a término con ese tema. En el *Judaísmo antiguo* se nota cómo cavila una y otra vez sobre el lado natural y sexual de la religión judía sin llegar en este punto a una imagen definitiva y exenta de contradicciones, tal como ocurre en sus cavilaciones sobre su propia naturaleza. Repetidas veces toca el tema de la *circuncisión*, que ya fue un tema dilecto de su tío Adolf Hausrath, quien en su obra primeriza describe con evidente fruición la pelea entre Pablo y sus antagonistas por el prepucio.[39] Pero, ¿cuál es el significado de la circuncisión? Por lo visto su origen se

remonta a tiempos arcaicos, anteriores a los profetas. «Como es sabido, su sentido original es objeto de una disputa no resuelta», constata Weber (*J* 100); de todas maneras no es claramente hostil a la sexualidad. Weber, quien se sentía perseguido por «demonios» en la esfera sexual, cree entender que la circuncisión pretendía actuar «también contra influencias demoniacas en las relaciones sexuales» (*J* 100). Posiblemente incluso tuviera que ver con «prácticas orgiásticas fálicas» (*J* 101). Lo que a Weber le parece «más probable» es su «origen en el ascetismo guerrero». «Las interpretaciones higiénico-racionalistas que se siguen dando de todas maneras son, como en la mayoría de los casos, particularmente improbables» (*J* 101). En el origen del judaísmo no hay racionalización de la sexualidad. Weber no considera que la ética sexual del antiguo Israel haya sido particularmente estricta. «Todas las reglamentaciones específicamente israelitas […] de los procesos sexuales, por lo tanto, no tienen carácter ético sino *ritual*» (*K* 204). Al igual que en otras partes, también en el Israel antiguo se apreciaría un «marcado naturalismo en la manera de ver los procesos sexuales» (*J* 203). El «talante de fondo de la postura ante el mundo de los antiguos rabinos» se reflejaría en la sentencia talmúdica de que el paraíso le correspondería a quien «haga reír a su compañero» (*J* 420).

¿Unpueblo en el desierto por siempre jamás?

A pesar de que en la crítica bíblica de aquel entonces reinaba unanimidad acerca del hecho de que los libros de Moisés, con sus historias sobre la travesía del desierto de los israelitas, se originaron en una época muy posterior, Sombart parte del supuesto de que los judíos efectivamente provenían del desierto y que quedaron marcados hasta el presente por

ese origen. Según él, la diáspora judía y las permanentes migraciones de este pueblo no se debían en última instancia a presiones externas sino que respondían a la propia naturaleza judía. El exilio habría reanimado «los instintos nómadas»; «el nomadismo y el saharismo que originariamente llevan en su sangre los hebreos […] se habría conservado y desarrollado cada vez más a lo largo de la adaptación o selección en el curso posterior de la historia judía». La voz de los profetas sonaría como un «coro del desierto».[40]

¿Pero cómo congenia el espíritu del desierto con el espíritu urbano del capitalismo? Nada más sencillo: a través de la tendencia a la abstracción, debido a una falta de visión para la variedad floreciente de la naturaleza. El vacío del desierto prepararía el espíritu para la abstracción y, con ello, para la economía monetaria capitalista. En realidad, esta manera de percibir el desierto y la estepa es más característica del turista que del nómada; para poder sobrevivir con su escaso ganado los nómadas se ven forzados a observar muy escrupulosamente la escasa vegetación. Ya Brentano calificó de puro disparate la tesis de Sombart de que «el desierto sería el lugar del pensamiento abstracto», y citó como prueba de lo contrario la florida poesía del desierto del líder beduino Abd el Kader (Abd al-Qadir, 1808-1883), muy popular en su tiempo, que había luchado contra las fuerzas coloniales francesas en Argelia.[41]

¿Y Max Weber? Tampoco en este punto asume una posición diametralmente opuesta a la de Sombart. En general no dibuja una imagen muy coherente de los israelitas, en la cual se hubiese resuelto toda contradicción. Por el contrario, los israelitas parecen estar poseídos de una fuerte tensión interior… al igual que el propio Weber. Al principio describe detalladamente las características físicas de Palestina, lo cual,

en sí, no tiene nada de particular. Al igual que la lírica medieval de los trovadores, también las descripciones históricas de tierras remotas suelen tener un acercamiento a través de la naturaleza, como ocurría por ejemplo en la historia de Israel de Wellhausen. Pero las referencias de Weber a las bases naturales de Israel no se limitan a lo meramente descriptivo, sino que son mucho más analíticas que las introducciones usuales; no son mera obertura, sino que contienen reflexiones acerca de cómo la naturaleza marcó los destinos de Israel. Se aprecian allí las raíces agrohistóricas de su tratado sobre Israel.

En buena medida gracias a esas reflexiones, el *Judaísmo antiguo* adquiere un carácter paradigmático para la manera en que Weber concebía una sociología y una antropología de la religión. Como destaca Eckart Otto,[42] Weber no ha trabajado sobre ninguna otra religión con tanto detalle como sobre la del antiguo Israel, no sólo en sus aspectos espirituales y político-económicos sino también en lo referente a los elementos materiales y mentales. Para la pequeña Palestina, con la cual se sentía emocionalmente familiarizado desde su niñez, era una tarea mucho más fácil de manejar que para los remotos y extensísimos reinos de China y la India, con respecto a los cuales el nivel de conocimientos de aquel entonces ni siquiera permitía un análisis regionalmente diferenciado de las interacciones entre el hombre y la naturaleza.

La ecología como oportunidad

Para el caso de Palestina Weber dilucidó que las condiciones naturales no fueron determinantes de las formas de vida humanas sino que implicaban diversas oportunidades; en lugar de un determinismo ecológico

propone, por lo tanto, un posibilismo que corresponde al nivel actual del conocimiento (*J* 10 y ss.). Quizá fuese una ventaja que Weber, a diferencia de Naumann, jamás viajase personalmente a Palestina. Los viajeros procedentes de regiones septentrionales con abundantes lluvias en esos tiempos solían sentirse consternados por la monotonía polvorienta y abrasada por el sol de la «Tierra Santa», donde no encontraban vestigios de aquella tierra bíblica «que mana leche y miel»—para Weber un simple indicio de una ganadería sedentaria (*SWG* 84)—y llegaban a la convicción de que la única redención de la región radicaba en el riego artificial.[43] Weber, en cambio, destacó acertadamente que en la Antigüedad al menos en algunas partes de Palestina—a diferencia de Egipto y Mesopotamia—se pudo practicar la agricultura también sin riego artificial, con lo que pudieron surgir las burocracias correspondientes. Las condiciones naturales del país permitían agricultura, arboricultura, ganadería sedentaria y trashumante y finalmente también ciudades-república independientes, similares a las *polis* helénicas. En muchos pasajes Weber destaca el parentesco interno de Israel con Occidente y no sus «rasgos orientales», e incluso exagera la similitud de las ciudades palestinas con las *polis* de la antigua Grecia.

Si bien según la tradición el beduino es «enemigo a muerte de Israel» (*J* 16), esto curiosamente sólo se aplica al ámbito real y no al ideológico, porque una y otra vez Weber menciona el «ideal nómada» del antiguo Israel (*J* 52, 123, 239), concepto que adoptó de un ensayo publicado en los *Preussische Jahrbücher [Anuarios prusianos]* (1896) por Karl Budde, un estudioso del Antiguo Testamento de la escuela de Wellhausen.[44] Aquellos profetas que combaten el culto a Baal y conducen a la victoria la religión del único Dios del cielo suelen tener—según Weber—un trasfondo nómada o

seminómada. En algunos pasajes el *Judaísmo antiguo* se acerca a un determinismo ecológico, aunque nunca entra en detalles ni se torna fundamental y deja abierta la cuestión del peso que le corresponde al aspecto ecológico en su conjunto. «Una y otra vez», asegura, la lucha contra los aspectos orgiásticos de los cultos de fecundidad es librada preponderantemente por hombres «que proceden ante todo de comunidades ganaderas […] Elías, el típico profeta individual y enemigo acérrimo de los rituales extáticos de Baal, era un típico nómada trashumante originario de Gilead».

Dado que en el norte de Palestina prevalece la agricultura y en el sur el pastoreo, del norte vienen los elementos orgiásticos, la magia y el «éxtasis de masas», mientras que «del sur, donde no se conocía la orgiástica agrícola, proviene la racional *Torá* levítica y la racional profecía ética misionera, que sabe que Yahvé aborrece estas impudicias […] El conflicto recorre por lo tanto, de manera latente, toda la historia israelita, empezando con la inmigración» (*J* 207-208).[45] Con esto Weber ya no se encontraba a gran distancia de Sombart, al asociar la religiosidad fundada por los profetas con la ganadería, la racionalidad y la lucha contra los rituales orgiásticos.

Lo realmente típico de Israel, a fin de cuentas, no son los agricultores ni los nómadas sino los criadores de ganado menor, que si bien cultivan en el recuerdo antiguos ideales heroicos, en la realidad, a consecuencia de la privación de poder y la reducción de su espacio vital, acaban por vivir de manera muy «apretada» (*J* 61), y por necesidad se han vuelto tan pacíficos como sus ovejas. Estas existencias híbridas entre campesinos y pastores constituyen la solución de la contradicción entre el ideal nómada y la vida sedentaria o

semisedentaria. La trashumancia dentro de un radio limitado ofrece para Weber la clave para la sociología de la religión en el Israel antiguo (*J* 44-45). Originalmente capaces de defenderse, a consecuencia del auge de las ciudades y de los campesinos sedentarios, estos pastores experimentaron una «desmilitarización» (*J* 54).

En ocasiones los relatores de sus historias todavía se regodean con recuerdos heroicos, pero en otras describen a sus patriarcas tan «pacifistas», incluso cobardes, como ellos mismos. Entre líneas se percibe el desprecio de Weber: «Los narradores cuentan con que su público tomará como un hecho natural que los patriarcas prefieran hacer pasar por sus hermanas a sus mujeres apeteciblemente bellas, y entregarlas al señor de la región respectiva, dejando a la discreción de Dios que, presionando con plagas al dueño, vuelva a liberarlas del harén de aquél, antes que defender ellos mismos la honra de esas mujeres» (*J* 58). Weber señala que en el Génesis se plantea esta vergonzosa historia nada menos que tres veces (12, 13; 20, 2 y 26, 7), versículos que el cristiano piadoso prefiere pasar por alto, pero que en 1933 indujeron a un portavoz de los cristianos alemanes a causar un escándalo al denostar el Antiguo Testamento como colección de «historias de comerciantes de ganado y proxenetas».[46]

Aun así, mientras el «libro de los judíos» de Sombart mantiene en vilo al lector con la reiterada alternancia de matices anti y filosemitas, el *Judaísmo antiguo* de Weber, en cambio, constituye un modelo de relativa ausencia de valoraciones. Su credo de la neutralidad valorativa de las ciencias definitivamente no era para él mera afirmación de dientes para afuera. De todas maneras se abstiene de puntualizar su socioecología de la religión judía en forma de una tesis concreta.[47] El tratado queda como fragmento; Weber

no llega a concluir sus cavilaciones. ¿Qué hay, por ejemplo, de una defensa de los antiguos israelitas contra el reproche de ser hostiles a la naturaleza en vista de las disposiciones mosaicas en pro de los animales, como aquella para la protección de la madre de los polluelos (Deut 22, 6-7), esos mandamientos que hoy se redescubren a la luz de la conciencia ambiental?[48] Si bien Weber las menciona detalladamente, no sabe interpretarlas (*J* 278-279). ¿O la referente al «año sabático» para la tierra? (*J* 56-57). Actualmente resulta evidente la interpretación de que de esta forma se pretendía regenerar los suelos frágiles de Palestina. Sin embargo Weber, quien se detiene largamente en este tema,[49] menciona varias hipótesis sin tomar posición. Es probable que tuviese presente la polémica de los modernos reformadores agrarios en contra del barbecho, y se inclinó así por patrones de explicación de índole religiosa y sociopolítica, sin que se le ocurriera una interpretación racional del barbecho.

Un dios de cataclismos

¿Cual fue la racionalidad de la concepción israelita de dios? El Yahvé del Antiguo Testamento no fue en modo alguno un «dios bondadoso», pero a los ojos de Weber—aun cuando en algunos de los relatos heroicos conducía a la victoria a su «pueblo elegido»—tampoco era un dios guerrero en sentido estricto, como para Wellhausen.[50] Semejante dios poco hubiera significado para unos «criadores pacifistas de ganado menor». Era más bien (igual que para Sigmund Freud)[51] un «dios de la naturaleza […] un dios de determinadas catástrofes naturales» (*J* 242) que nos hace pensar en aquel «demonio» al cual Weber le atribuyó la responsabilidad de sus «catástrofes» vegetativas. Fue aquel Dios que en el Antiguo Testamento le envió a la humanidad el gran diluvio,

que hizo llover fuego sobre Sodoma y Gomorra y sembró el pánico en Egipto con una serie de nueve cataclismos.

A partir del texto de la Biblia éste no era un enfoque forzoso; para Jakob Burckhardt Yahvé precisamente *no era* un «dios de la naturaleza».[52] Wellhausen trajo a la memoria que Dios se presentaba a los profetas en un «zumbido suave y callado».[53] Para Weber ése era el dios de los agricultores, mientras que los nómadas criadores de camellos podían soportar mejor a un dios de las tormentas (*J* 12). Pero Yahvé, en efecto, no es un simple reflejo de intereses campesinos, mas tampoco una concepción de Dios alejada de toda naturaleza. Los profetas, si bien combatían los cultos de la vegetación, tenían en última instancia su propia forma de religión de la naturaleza, una religión que comparte con las ciencias naturales modernas el rechazo decidido de toda magia natural. No es conjurando a ese Dios como se puede lograr algo, sino únicamente obedeciendo sus leyes; un Dios análogo a la naturaleza de las ciencias naturales.

Para Weber lo decisivo es, a fin de cuentas, la superación de la creencia en la magia, según lo expresa de la manera más clara en una de sus cátedras posteriores sobre la historia de la economía (*WG* 307-308). A través de este acto de fuerza, los profetas, tan irracionales en su esencia, le abrieron paso sin querer a la racionalización universal. Tampoco en este punto Weber dista mucho de Sombart. Eckart Otto incluso detecta en Weber, al final, un gran giro en la visión del judaísmo dentro de la historia universal; ahora se lo interpretaría «como origen histórico-religioso del racionalismo occidental moderno» y ya no como su contrario, que conduce al callejón sin salida del capitalismo de parias.[54] No obstante, Weber no siguió de manera consecuente esta línea de pensamiento. Todavía en una de sus últimas clases acotó que para el

puritano el judío habría sido «la encarnación de lo más repulsivo […] porque participaba en negocios irracionales e ilegales, como usura en tiempos de guerra, arrendamiento de la recaudación de tributos, arrendamiento de cargos, etc.» (*WG* 313). En esto sigue presente el patrón del «capitalismo de parias».

El «pueblo elegido»: un «pueblo de parias»

En la *Ética económica de las religiones mundiales*, el *Judaísmo antiguo* sigue al ensayo que trata de las religiones de la India, con las cuales se conecta directamente a través del concepto del *paria*. Porque ¿qué eran los judíos vistos en términos sociológicos?», pregunta Weber, y da la respuesta de inmediato, aunque apenas la fundamente en la segunda parte del tratado (*J* 281 y ss.):

> *Un pueblo de parias*. Eso quiere decir, como sabemos a partir de la India, un pueblo huésped, ritual, formal o fácticamente divorciado de su entorno social. Todos los rasgos fundamentales de su comportamiento frente al mundo circundante y, sobre todo, su segregación voluntaria en ghettos, practicada desde mucho antes de la reclusión forzada, así como el tipo de dualismo entre moral interna y externa, se derivan de eso. [*J* 2 y ss.].

Esta definición de la existencia judía la manifiesta Weber de forma notablemente decidida y global, mientras que por lo demás su interpretación a menudo se muestra cautelosa. En este pasaje, «pueblo de parias» no sólo se presenta como tipología ideal sino como designación de una realidad, de la cual se derivan muchos otros aspectos. Según la convicción de Weber, de una mera abstracción no se puede deducir nada real.

La idea de aplicar a los judíos el concepto de paria, originario de la India, no era nada nuevo en tiempos de Weber,[55] aunque en otros contextos suele aparecer con el enfoque crítico de que la sociedad cristiana degradaba a los judíos como parias. En el caso de Weber, sin embargo, los judíos mismos se convirtieron originalmente en tales, a través

de su propia forma de vivir una esperanza mesiánica de redención. Él presenta *paria* como término libre de valoración, a pesar de que nunca se puede eliminar del todo su resabio peyorativo. De hecho se convirtió en el término más «chocante» en la interpretación weberiana del judaísmo,[56] tanto más por cuanto la argumentación histórica que se relaciona con él no es en absoluto irrefutable.[57] En el fondo, del concepto de paria se deriva que en buena parte el antisemitismo se debe a los propios judíos. En resumidas cuentas, la lógica de Weber consiste en decir: quien se aísla de los demás como «pueblo elegido», a la inversa, también será marginado por los otros; quien se rehúsa a compartir la mesa con otros, tampoco será aceptado por éstos.

La diferencia entre moral interna y externa, como tal, no le resulta condenable a Weber, sino que la ve como característica de comunidades primitivas. «Entre hermanos no se regatea», pero eso sí, con los extraños tanto más. En este sentido la existencia judía como parias no es otra cosa que la continuación de la vida social típicamente arcaica. No obstante, en la presentación de Weber en ocasiones la fraternidad intrajudía no llega muy lejos: «un divertido juego de ganarse recíprocamente la mano tuvo lugar por años entre Jacob y su suegro, en el regateo tanto por las mujeres codiciadas como por el ganado adquirido por el yerno mediante su servidumbre» (*J* 58). Éstos serían «rasgos de la ética de un pueblo de parias», comenta Weber, «sin duda alguna» reflejo de la existencia de criadores de ganado menor desempoderados «en medio de ciudadanos capaces de defenderse» (*J* 59). No se puede pasar por alto el menosprecio. El parteaguas de la historia mundial, en cambio —«el momento de la concepción de "los ciudadanos" de Occidente» (I/20, 96)—en que el cristianismo se convierte de una secta judía en la religión mundial en potencia, es para

Weber aquel día en Antioquía en que los judíos cristianos aceptaron por primera vez sentarse a la mesa con discípulos no circuncisos de su redentor. En este punto no aparece el judaísmo, sino su superación como origen de la cultura occidental.

Pese a que Weber piensa más en términos de oportunidades que de estructuras, parece considerar el estatus de parias como destino de los judíos que sigue operando hasta su presente, probablemente también porque las esperanzas de redención vinculadas con él son tan seductoras. Weber escribe el *Judaísmo antiguo* en una época en que la integración de los judíos en la sociedad alemana demuestra ser cada vez más una ilusión. A partir de esta experiencia, y siguiendo a Weber, Hannah Arendt retoma el concepto del paria, no sólo como un estigma judío, sino también como oportunidad, si el judío acepta su existencia como paria.[58] Weber sin duda no quería echar leña al fuego del antisemitismo cada vez más furibundo; su *Judaísmo antiguo* más bien guarda relación con las apariciones de su autor en aquel entonces como profeta de la desgracia ante los alemanes, que en esa época también corrían el riesgo de convertirse en un pueblo de parias ante el mundo; se habían vanagloriado demasiado de sus «ideas de 1914» y el sueño de la gran comunidad pangermánica, aislándose arrogantemente de la corriente principal del pensamiento occidental, y entonces esa arrogancia se les revirtió y amenazó con aislarlos fatalmente del resto del mundo.

El texto predilecto de Weber: el cántico de Débora

La crítica bíblica de la escuela de Wellhausen puso en duda en qué medida la época de los héroes y los reyes israelitas había sido una realidad histórica; existían únicamente

pruebas históricas de los tiempos de la debilidad israelita. No obstante, según Weber, a los judíos no les faltaban razones para considerarse un pueblo especial, porque desde los tiempos más remotos nacieron de su seno una y otra vez personajes carismáticos bajo circunstancias externas totalmente diversas. A los «profetas de las Escrituras», que dieron su nombre a los libros del Antiguo Testamento, les precedieron muchos otros, incluyendo profetisas, entre las cuales la más famosa es la juez Débora, que, sentada al pie de una palmera, pronunciaba sentencias y oráculos, y que junto con el héroe Barac venció a los canaanitas, liberando a los israelitas de su servidumbre. La victoria se hizo completa cuando el general enemigo Sísara, tras haber buscado refugio en la cama de la judía Jael—una predecesora de Judith—encuentra la muerte puesto que ésta, una vez dormido, lo mata atravesándole la sien con un clavo. Entonces Débora entona su famoso cántico triunfal (Jueces 5) que hasta el día de hoy resistió toda crítica de fuentes y que se considera como la pieza más antigua de la Biblia y prácticamente la única ventana hacia los primeros tiempos de los israelitas.

Ya Eduard Meyer, quien no apreciaba el judaísmo posterior,[59] consideraba este cántico como un grandioso monumento literario nacional, comparable a los cantos de Homero.[60] Más aún que él, Weber debe de haber quedado fascinado por ese carisma femenino poderosamente triunfante; en toda su obra (no sólo en el *Judaísmo antiguo*) cita el cántico de Débora nada menos que 70 veces, a pesar de que el mismo distrae más bien de su tema propiamente dicho, que era el surgimiento de la religión profética. La investigación weberiana curiosamente le ha prestado poca atención al carisma de Débora en comparación con el de los profetas de la desgracia.[61] No cabe duda de que el triunfo de Débora es la escena predilecta de Weber en la historia del

Israel antiguo. Todavía no se trataba de la profecía lastimera de los «criadores pacifistas de ganado menor», que muestra el «terrible temor» a los asirios (*J* 281), sino que era la «profecía guerrera» de los «buenos viejos tiempos» (*J* 121); Weber emplea esos dos términos sin comillas. Además, el cántico de Débora es la fuente por excelencia en lo referente a la antigua «confederación israelita»,[62] esa comunidad guerrera de campesinos y pastores libres, en la cual—pese a existir sólo muy escasas fuentes—Weber se detiene con mucho más detalle y beneplácito que en el «surgimiento del pueblo de parias» que sigue a esta etapa. La comunidad de hombres libres dispuestos a luchar, unidos por un juramento y por la pasión compartida—que no excluye el papel carismático de mujeres especiales—era ciertamente para Weber el tipo de comunidad primigenia por excelencia, para el cual valía la pena vivir. Hasta cierto punto comprendía muy bien a esos sionistas que pretendían regenerar el judaísmo a través de comunidades campesinas militarizadas.

Especialmente en el caso del héroe Sansón, que por sí solo vence a ejércitos enteros, Weber, sin dedicarle mucha reflexión a la veracidad de la leyenda, cree reconocer todos los rasgos de un «éxtasis guerrero» (*J* 102-103); he ahí ya la combinación de ascetismo y éxtasis. En ninguna otra parte de toda la obra de Weber se habla tanto de «héroes» y «heroísmo» como en relación con la «confederación jurada de los israelitas». La situación de amenaza despierta incluso entre los campesinos, normalmente poco dados a lo sobrenatural, un sentido de religiosidad carismática. También en *Economía y sociedad* Weber cita en ese punto el cántico de Débora (*WuG* I 368; *EyS* 376).

Los «profetas de la desgracia»: Weber en el espejo remoto

En contraste con Débora triunfante vienen luego los profetas de las Escrituras y de la desgracia. Marianne misma constata la autoidentificación de Max cuando le lee en voz alta pasajes de Jeremías, personaje que por lo visto lo «conmovía especialmente» (*L* 605). Jeremías había profetizado y probablemente también presenciado la destrucción del templo de Jerusalén. Max Weber, sin embargo, jamás hubiera ido al extremo de predecir en público la derrota alemana. Se debe establecer la comparación con Eduard Meyer[63] o con Wellhausen para apreciar lo extraordinario en la descripción que Weber hace de los profetas: su capacidad de reproducir en sí—de manera real o aparente—una pasión religiosa que en situaciones extremas se exasperaba hasta la violencia.

Weber, quien en cuanto a su persona había escapado de la enfermedad mental, se regodeaba con los rasgos patológicos de los profetas. Si bien en última instancia la lucha de aquéllos contra la magia le abrió paso a la racionalización del mundo, ellos mismos, esos «titanes de anatemizaciones sagradas» (*J* 287), poco tienen de racionales; sus estados de éxtasis se asemejan a cataclismos y llegan al grado de la autodestrucción, aun cuando una «cualidad importante» consiste en «que los profetas mismos *interpretan* estos estados extracotidianos, visiones, discursos y actos obsesivos dándoles un sentido», y que éste «siempre va en una misma dirección» (*J* 303). Aun así, no siempre son congruentes en la teología. El Jeremías de Weber incluso se enfurece contra Yahvé al dejar éste sin cumplir las amenazas que Jeremías había proferido en Su nombre contra su pueblo. «A menudo literalmente parece deleitarse con la idea de lo terrible de la desgracia ineludible que profetizaba para su pueblo» (*J* 286).

Ezequiel (6, 11; 21, 19) palmotea las manos, se golpea los costados y patea el suelo. Jeremías (23, 9), se pone como borracho y tiembla en todo el cuerpo. El rostro de los profetas se desfigura cuando el espíritu viene sobre ellos, se les corta la respiración, a veces caen al piso anonadados y pierden

temporalmente la vista y el habla, se revuelcan en convulsiones (Isaías 21) […] Jeremías estrella públicamente un jarrón […] camina con un yugo en la nuca; otros profetas con cuernos de hierro o, como Isaías, durante bastante tiempo, desnudos […] Jeremías se siente escindido en un doble yo. Implora a su Dios que lo exima de hablar […] Si no habla, sufre terribles tormentos, se siente presa de un calor abrasador y no puede soportar la tremenda presión sin alivio. Quien no conoce ese estado […] no es profeta a sus ojos. [*J* 300 y ss.]

Pese a que se asume como sociólogo de las religiones, Weber muestra poco interés en una interpretación sociológica de los profetas, esos arquetipos del hombre carismático. Los describe ante todo como solitarios, señalando que precisamente esa soledad los distingue del tipo de profeta «orgiástico provocador de éxtasis de masas» de los ritos campesinos de fertilidad (*J* 118). Aun cuando más tarde tienen discípulos, originalmente no conforman su carisma en comunidad con aquellos.[64] Cabe recordar que Weber presentó a los predicadores puritanos más solitarios de lo que presumiblemente eran en realidad; de manera similar procede con los profetas.[65] A él le queda claro, ante todo, que esos profetas nunca encontraron respaldo entre los *campesinos (J* 293).

Al final la añoranza

A la larga, los profetas constituyen, en el fondo, la perdición de los judíos. «La profecía y las repercusiones del exilio han convertido al pueblo arraigado de los judíos en un pueblo huésped, y el ritual excluyó de allí en adelante todo arraigo» (WG 175). Los profetas, precursores de la religión de redención, conservan para sí mismos algo de irredento. En uno de los poquísimos pasajes del *Judaísmo antiguo* en que Weber recuerda la religiosidad de la India señala, no sin cierta melancolía:

En ninguna parte encontramos en los profetas este vacío místico de todo lo sensible y formado que da inicio al éxtasis apático en la India, y tampoco en parte alguna esa euforia serena y colmada de felicidad de la posesión de Dios, raras veces la expresión de una devoción en íntima unión con Dios y jamás la de un sentimiento piadoso compasivo de fraternidad con todo lo creado que caracteriza al místico […] Más aún, el profeta jamás se siente divinizado por su vivencia, en comunión con lo divino, alejado del sufrimiento y de la falta de sentido de la existencia, como lo experimenta el hindú redimido,

y como es para él el verdadero sentido de la vivencia religiosa […] En ninguna parte hay espacio para una *unio mystica* o, más aún, para la íntima serenidad inmensa del alma del *arhat* budista. [*J* 327-328.]

«Íntima serenidad inmensa del alma.» No cabe duda de que al final se abre paso una añoranza insatisfecha de Weber y un sentimiento de lo siniestro de la religiosidad occidental fundada por los profetas.

Cuando Weber imparte una conferencia sobre el Israel antiguo, el 24 de enero de 1917, asiste también Else, quien incluso se ha preparado leyendo a Wellhausen y el Antiguo Testamento. Lo que sigue es el primer encuentro, después de siete años, en que se da un acercamiento entre ambos. Ya un año antes Else había hecho un primer intento muy cauteloso de llegar más allá de la mera «fraternidad» que tanto le sonaba a «misión interna»,[66] pero según parece Weber entonces todavía había reaccionado con frialdad. Pero en este momento se opera un cambio en él. En su lecho de muerte le dedicará a Else su *Judaísmo antiguo*.

¿Siente ella añoranza cuando Weber habla de los profetas de la desgracia y su desesperación extática? ¿Siente ella, igual que Marianne, que al hablar de los profetas habla de sí mismo? Porque ese hombre al que había odiado apasionadamente le causa lástima en esa situación, y al mismo tiempo se hace presente la vieja fascinación. En una carta a Alfred le escribe que a lo largo de dos horas Max había «expuesto de manera maravillosamente animada una profusión de conocimientos. ¡A qué grado Max es también un erudito! Y ¡que cruel y absurdo el destino que no le permite ser más *maestro*!». «También hablé con él», continúa—después del largo silencio fue todo un acontecimiento—«y justamente en el distanciamiento que encubre sus múltiples escisiones se comprende su efecto sobre la gente». A Max Weber, por su parte, no se le ocurrió asumir de nuevo el papel del ofendido apóstol de la moral; eso era cosa del pasado. Else,

por lo visto profundamente pensativa, se extravía en el camino a la estación y pierde el tren.[67]

[1] Richard Wagner, *Die Kunst und die Revolution (u. a. Schriften)*, p. 54.

[2] Maximilian Harden, *Köpfe*, segunda parte, p. 445.

[3] En *Die Zukunft* 5 (1896-97), p. 455.

[4] Harry conde de Kessler, *Walther Rathenau. Sein Leben und sein Werk*, pp. 41 y ss; Walther Rathenau, *Schriften und Reden*, pp. 453 y ss.

[5] Theodor Mommsen, «Auch ein Wort über unser Judentum», en Walter Boehlich (comp.), *Der Berliner Antisemitismusstreit*, p. 219; al respecto, H. Liebeschütz, *op. cit*., pp. 198, 252.

[6] *R* 459 y ss.; R. Riese, *op. cit*., pp. 99 y ss.

[7] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 1, 15 de agosto de 1898 a Marianne Weber.

[8] En el simposio celebrado en Heidelberg en marzo de 2004 acerca de la relación Weber-Troeltsch se constató, sin contradicción, que Weber era más versado en la Biblia que Troeltsch.

[9] H. Liebeschütz, *op. cit*., p. 245.

[10] *Cf*. H. Liebeschütz, *op. cit*., pp. 246 y ss.

[11] J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, pp. 86-87, 9.

[12] H. Liebeschütz, *op. cit*., p. 259; J. Wellhausen, *op. cit*., p. 390.

[13] H. Liebeschütz, *op. cit*., p. 251.

[14] D. Käsler, «Das "Judentum" als zentrales Entstehungs-Milieu der frühen deutschen Soziologie», en D. Käsler, *Soziologie als Berufung*, p. 210.

[15] R. Michels, *Soziologie des Parteiwesens*, p. 255.

[16] Dirk Käsler, «Das "Judentum" als zentrales Entstehungs-Milieu…», p. 213.

[17] Marianne a Helene Weber, 21 de diciembre de 1912.

[18] *Ibid*., 7 de diciembre de 1912.

[19] K. Kempter, *Die Jellineks*, p. 313.

[20] II/9, 28 de agosto de 1915 a Mina Tobler.

[21] W. Boehlich (comp.), *op. cit*., p. 9.

[22] Al respecto, también I/16, 569.

[23] A. Salomon, *op. cit*., pp. 186 y ss.

[24] K. Bohnsack, *op. cit*., p. 71.

[25] Marianne a Helene Weber, 20 de enero de 1907.

[26] Marianne a Helene Weber, 12 de abril de 1901 y 18 de agosto de 1915 (?).

[27] *Cf*. al respecto W. Schluchter, «Altisraelitische religiöse Ethik und okzidentaler Rationalismus», en Wolfgang Schluchter (comp.), *Max Webers Studie über das antike Judentum, Interpretation und Kritik*, p. 102: «No es mera casualidad que la obra [de Weber] sirva hoy de punto de partida tanto para los teóricos de la evolución como para los representantes de una sociología comparada. Esa relación—sin aclarar que crea una tensión—se puede estudiar precisamente en su análisis del judaísmo. Se encuentra, por así decirlo, en la intersección de una interpretación comparada y otra evolucionista.

[28] *Cf*. al respecto Günther Roth, «Max Weber's Views on Jewish Integration and Sionism: Some American, English and German Contexts», *Max Weber Studies*, pp. 69 y ss. A Roth, sin embargo, no le resulta clara la motivación de la posición de Weber frente al sionismo (*ibid*., p. 73).

[29] Al respecto, E. Otto, *Max Webers Studien des Antiken Judentums*, pp. 83 y ss., 148.

[30] *Ibid*., pp. 43 y ss.

[31] *Ibid*., pp. 46-47.

[32] *Ibid*., p. 36.

[33] W. Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, pp. v (prólogo), 226, 292.

[34] W. Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, pp. 429, 435, 438.

[35] L. Brentano, «Judentum und Kapitalismus», pp. 429, 435, 438.

[36] H. Liebeschütz, *op. cit*., p. 31; Jacob Taubes, «Die Entstehung des jüdischen Pariavolkes», en Karl Engisch *et al*. (comps.), *Max Weber*, p. 190; Eugen Drewermann, *Der tödliche Fortschritt*, p. 73.

[37] W. Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, pp. 256, 317, 279 y ss.

[38] E. Otto, *Max Webers Studien des Antiken Judentums*, p. 23.

[39] Adolf Hausrath, *Der Apostel Paulus*, pp. 47-48, 92.

[40] W. Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, pp. 404 y ss., 409, 408, 407.

[41] L. Brentano, «Judentum und Kapitalismus», pp. 486 y ss.

[42] En el simposio sobre Weber celebrado en Heidelberg en marzo de 2004; también Otto, *Max Webers Studien des antiken Judentums*, p. VIII: en los estudios de Weber acerca del judaísmo antiguo «queda clara la forma de trabajo de Weber y el desarrollo de su *Ética económica de las religiones mundiales*, más que en cualquiera» de los otros textos de Weber.

[43] Fue particularmente famoso el relato de viaje sobre Palestina escrito por un importante experto en suelos estadunidense, que se convertiría en la biblia de los sionistas entusiastas del riego artificial: Walter Clay Lowdermilk, *Palestine—Land of Promise*.

[44] Karl Budde, «Das nomadische Ideal im Alten Testament», *Preussische Jahrbücher*, pp. 57-79.

[45] *Cf.* E. Otto, *Max Webers Studien des Antiken Judentums*, p. 208.

[46] En una manifestación de los cristianos alemanes en el Palacio de los Deportes, el 13 de noviembre de 1933, que marcó el inicio de su decadencia.

[47] El filósofo Julius Guttmann (1880-1950), quien en 1933 publicó una *Filosofía del judaísmo* y en 1934 emigró a Jerusalén, resumió en 1925 la sustancia agraria-sociológica del *Antiguo judaísmo* de Weber en un ensayo que sigue valiendo la pena leer hasta hoy: Julius Guttmann, «Max Webers Soziologie des antiken Judentums», publicado de nuevo en Wolfgang Schluchter (comp.), *Max Webers Studie über das antike Judentum*, pp. 289-326. En 1913 Guttmann criticó en el *Archiv für Sozialwissenschaft*, de manera decente en la forma pero demoledora en cuanto al contenido, el libro de Sombart sobre los judíos; al respecto, Hartmann Tyrell, «Kapitalismus, Zins und Religion bei Werner Sombart und Max Weber», en Johannes Heil y Bernd Wacker (comps.), *Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition*, pp. 203 y ss.

[48] Udo Krolzik, *Umweltkrise—Folge des Christentums?;* todavía más enfático, Aloys Hüttemann, «Umweltsensibilisierung im antiken Juden (und Christen)tum—warum hat sich nichts erhalten?», en Studenteninitiative Wirtschaft und Umwelt e. V. (comp.), *Unweltsensibilisierung—Gefahr erkannt, Gefahr gebannt?*, pp. 9-30.

[49] E. Otto, *Max Webers Studien des Antiken Judentums*, pp. 90-91, 120-121, 149-150.

[50] J. Wellhausen, *op. cit.*, pp. 26-27.

[51] Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, p. 43: «*Yahvé* era seguramente un dios volcánico». Y, haciendo referencia a Eduard Meyer, «Es un demonio terriblemente sediento de sangre, que circula de noche y evita la luz del día». Es decir que se asemeja al «demonio» de las «catástrofes» nocturnas de Weber.

[52] H. Liebeschütz, *op. cit.*, p. 222.

[53] J. Wellhausen, *op. cit.*, p. 79 n.

[54] E. Otto, *Max Webers Studien des Antiken Judentums*, p. 78.

[55] *Ibid.*, pp. 51-52.

[56] H. Liebeschütz, *op. cit.*, p. 303.

[57] Para un análisis más detallado y más agudo, *cf.* Shmuel N. Eisenstadt, «Max Webers antikes Judentum und der Charakter der jüdischen Zivilisation», en Wolfgang Schluchter, *Max Webers Studie über das antike Judentum*, pp. 134-184.

[58] Friedrich Georg Friedmann, *Hannah Arendt*, pp. 27 y ss.

[59] H. Liebeschütz, *op. cit.*, pp. 290-291.

[60] *Ibid.*, pp. 272-273.

[61] En el índice analítico del por lo demás exhaustivo libro de Eckart Otto, *Max Webers Studien des Antiken Judentums*, falta por completo la entrada «Débora»; incluso en el artículo de Abraham Malamat, «Charismatische Führung im Buch der Richter» (en W. Schluchter, *Max Webers Studie über das antike Judentum*, pp. 110-133), paradójicamente se menciona a Débora sólo de manera incidental. ¿Cómo es posible que a la investigación le haya pasado inadvertida tan evidente fascinación weberiana, sobre todo en un libro que Weber le dedicó a la mujer carismática de su vida, Else Jaffé?

[62] El término «confederación» ya se encuentra en Wellhausen, *op. cit.*, p. 26. Pero también él parece olvidar por largos pasajes su propia crítica de fuentes y aceptar como una verdad histórica las historias

épicas de esos libros del Antiguo Testamento, cuyo origen posterior él había demostrado. Claro que de otra manera no hubiera sido posible escribir una imponente historia del antiguo Israel; tampoco muchos historiadores de épocas subsecuentes quisieron prescindir de las atractivas historias de los héroes, desde Josué hasta David. Sólo la más reciente historiografía asume todas las consecuencias de la falta de confiabilidad de las fuentes; *cf.* Israel Finkelstein y Neil A. Silberman, *Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel*.

[63] H. Liebeschütz, *op. cit*., p. 303, sobre Weber: «su lenguaje poseía mayores posibilidades de expresar una relación emocional hacia el objeto que el del historiador Eduard Meyer».

[64] E. Otto, *Max Webers Studien des Antiken Judentums*, p. 215. Para Weber «las disposiciones anímicas extracotidianas de los profetas [eran] tan importantes que las enlista, puesto que muestran que sus augurios tenían un origen individual-endógeno y no eran producto de un efecto de masas real y emocional». Crítico al respecto, Shmuel N. Eisenstadt, *op. cit*., p. 156, «Sin embargo, las descripciones que Weber hace de algunos profetas resultan demasiado exageradas y, en algunos puntos, incluso equivocadas. Esto se debe a que le otorgó muy poca importancia al marco que les era común a todas estas importantes figuras de la cultura».

[65] Shmuel N. Eisenstadt, *op. cit*., p. 156. Weber habría ignorado la «inclusión» de los profetas «en los centros de culto y políticos, con su población».

[66] *Innere Mission:*Misión interna, movimiento de renovación interna de la Iglesia evangélica alemana iniciado en el siglo XIX. [T.] Ya el 10 de enero de 1916 Else Jaffé le había escrito a Weber una carta que es casi una confesión. En ella se dirige a él, manteniendo la distancia, como «profesor Weber». Le había precedido una conversación que, sin embargo, al parecer había transcurrido de manera forzada; Else sintió que a ambos les faltaron las palabras. «No necesitamos averiguar ahora de dónde viene ese desvalimiento (¿complejos?) […] Pero debe usted saber […] que no me puedo apartar realmente de usted, porque un trocito de la patria que quisiera construir paulatinamente para mi alma vagabunda también se encuentra en usted […] ¿No es cierto que la "fraternidad" todavía sigue ahí? ¿Pero acaso no puedo renunciar a esa palabra que me resulta tan lejana (me hace pensar […] en la misión interna) y simplemente decirle que pertenece usted a ese grupo de personas a las que quiero—así de simple—y eso sin contar la admiración y la profunda gratitud que se le suman al sentimiento?»

[67] BA, Nl. A. Weber 197/77, 18 de enero de 1917.

Una sensación fatal de bienestar con la guerra

Muchos aspectos subjetivos de la historia están a una distancia peculiarmente grande del acontecer real; las ciudades destruidas se convierten en terrenos de juegos de aventura para los niños. Y no sólo para los niños. Como ya hemos visto, el estallido de la guerra representó para Weber, en primer lugar, un alivio en diversos sentidos. Por lo pronto se vio liberado de la constante presión por la responsabilidad en relación con el *Compendio de economía social;* la guerra ofrecía una excusa para cualquier retraso, y de este modo él mismo pudo refugiarse en otras áreas, en las que se sentía más a gusto. Y más aún, la gran guerra puso fin a todas las fastidiosas querellas weberianas que lo deprimían. En este momento había objetivos de lucha más grandes y dignos.

Además de lo anterior, la Guerra Mundial acabó por zanjar ciertas guerras conyugales en la familia de Weber, que, no obstante su ridiculez, no dejaron de afectar el estado de ánimo: cuando Weber en sus noches de insomnio saqueaba la despensa, comiéndose quesos y postres, y «sobre todo los pastelitos que debían durar muchos días», a consecuencia de lo cual Marianne cerraba con llave la despensa y Max se enojaba por esa muestra de desconfianza, a la vez que prometía enmendar su conducta, pero recaía una y otra vez. «¡Cuántas veces no se ha repetido este jueguito!», apunta Marianne en una queja cómica, ese forcejeo en torno al fenómeno (significativo en la historia jurídica) del poder de llave de la mujer. Pero en la guerra, «cuando no había nada y a pesar de todo el sueño se volvió mucho más regular que

antes, también desapareció ese impulso nocturno de comer».[1] Mientras que en los tiempos anteriores Weber se había sometido ocasionalmente a dietas estrictas cuyo resultado le decepcionaba, los años de alimentación frugal produjeron un adelgazamiento duradero, que parece no haberle sentado nada mal. Y no hay que olvidar que como oficial de sanidad militar volvió a percibir por primera vez en 11 años un sueldo regular—7 600 marcos al año—lo cual fue muy bien recibido, ya que la guerra causó una baja transitoria en los ingresos por intereses derivados del patrimonio familiar.[2]

Al estallar la guerra se esfumó el movimiento erótico, que hasta entonces había sido un elemento de constante desasosiego en la casa de los Weber. Y no sólo eso. Se deshizo también toda esa sociedad de diversión del Reich cuyo representante había sido el eternamente sonriente Bülow. Después de la euforia de los primeros días de agosto, en paralelo con la inagotable afluencia de noticias de bajas de la guerra, fue difundiéndose una seriedad mortal. Weber, que con su carácter pesimista a menudo se había sentido solo, estaba mejor preparado para esa situación que muchos otros. Como nunca antes pudo sentirse parte de un pueblo y, más aún, como portavoz de un estado de ánimo popular todavía no expresado. A partir de entonces vio a todo su pueblo en una situación extrema, en la que antes se había visto a sí mismo, donde estaba en juego la existencia misma. No obstante, como «neurasténico» Weber había tenido incontables compañeros de infortunio incluso antes de la guerra, puesto que prevalecía la convicción de que se estaba viviendo en la «era del nerviosismo». Ya entonces no había sido un individuo al margen de la generalidad sino que representaba precisamente en sus rasgos neuróticos un tipo propio de su tiempo. Su desarrollo previo y posterior a 1914 vuelve comprensible buena parte de la paradoja de por qué la

burguesía ilustrada alemana, a la que—vista desde la distancia—le iba bastante bien antes de la guerra, no supo apreciar esa fortuna al grado de que estuvo dispuesta a arriesgarlo todo.

¿Un monitor profético ya antes de la guerra?

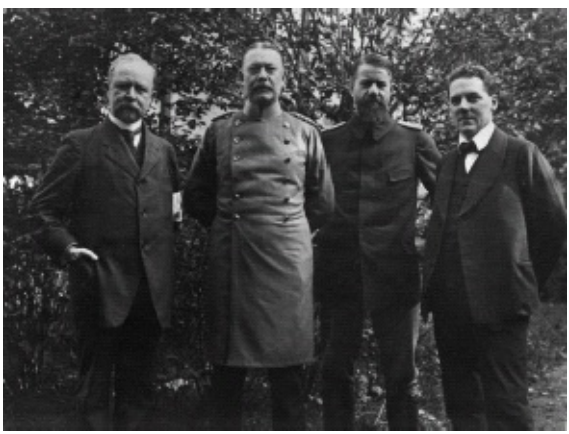
En las cartas escritas por Weber en julio de 1914 no se encuentra ni la más mínima advertencia de una guerra inminente. *¡Absolutamente nada!* Todo el pensamiento de Weber parece girar sólo en torno a problemas personales. ¿Acaso se habrán perdido otras cartas en que sí advirtiera del peligro de guerra? Pero ese peligro no sólo existió a partir de julio de 1914; la amenaza se apreciaba en el horizonte desde años antes. A los vocablos combinados con el término «mundial», que entonces estaban de moda, se fue añadiendo con creciente frecuencia la expresión «guerra mundial». Ya en el tránsito de un siglo a otro, en tiempos de la guerra de los bóer, Naumann había escrito: «Si hay algo de lo que se puede estar seguro en la historia mundial es del advenimiento de la "guerra mundial"», que él, sin embargo, se imaginaba como una guerra de todos los países amenazados por el Imperio británico contra Inglaterra.[3] Para 1914 Weber, de por sí propenso a perspectivas sombrías para el futuro, seguramente hacía tiempo que se había acostumbrado a la idea de una gran guerra por venir. ¿Realmente *se preocupaba* al respecto?[4] Tomando en cuenta su forma de pensar, cabe suponer más bien una preocupación muy diferente: que los burócratas incapaces de iniciativas audaces que estaban a la cabeza del Reich, lidereados por un diletante imperial voluble e indeciso, no estarían en condiciones de dar el énfasis adecuado a una política mundial alemana a través de una firmeza bélica creíble. Si en mayo de 1915 le escribe a Marianne que «toda la política de los últimos 25 años» estaba derrumbándose, y que

le producía «una pésima satisfacción el "haberlo dicho desde siempre"»,[5] cabría encararlo con la pregunta: ¿a qué se refiere concretamente con eso de «haberlo dicho desde siempre»? Jamás había expresado una advertencia, ni en público ni en privado, contra una amenaza de guerra generada por la política alemana. Más bien había visto el peligro principal para Alemania en el gobierno de burócratas estrechos de miras y luteranos flemáticos, unos como otros incapaces de una política audaz y vigorosa.

Mucho más que su antecesor, Bülow, Theobald von Bethmann Hollweg, el canciller del Reich de 1914, era considerado la personificación del funcionario prusiano correcto. En vista de la opinión que Weber tenía de esa burocracia, no era realmente de esperar que él asumiera un riesgo temerario. Marianne no menciona en su *Biografía* nada concreto en cuanto a una clarividencia profética de su marido durante la crisis de julio de 1914, cosa que sin duda hubiera hecho de haber existido alguna expresión de esa índole. Weber no era el único con semejante falta de olfato; existe un informe de que 15 días antes del estallido de la guerra Lujo Brentano expuso «triunfante, con toda su lógica irresistible», que «la interdependencia y la racionalidad de la economía mundial moderna hacían imposible cualquier guerra, en todo caso cualquier guerra de cierta duración».[6]

Weber creía en la ubicuidad de los procesos de racionalización en la modernidad, pero de ninguna manera en el poder omnímodo de la razón. Cuando el 23 de julio de 1914 Austria le planteó el ultimátum a Serbia, debía entender claramente que ninguna nación que tuviera una pizca de sentimiento de honor podía aceptar esa exigencia en todos sus puntos. Karl Loewenstein recuerda la reunión dominical —la última que celebró el círculo weberiano—del 26 de julio,

después de haber expirado el ultimátum, en que Weber «habló de la cuestión de Polonia y la de Alsacia como los puntos cruciales de los acontecimientos por venir, con un énfasis del entendimiento político que a todo su público le pareció profético en el más profundo sentido» (*WzG* 50).[7] No resulta difícil imaginar lo que dijo: que Francia, con miras a Alsacia, por su honor nacional, no podía hacer otra cosa que unirse a un frente de guerra contra Alemania (*cf.* I/15, 55) y que el Reich, a fin de fortalecer la protección de su frontera del este, tenía que ganarse a Polonia como aliado.



Max Weber (segundo de la derecha) como director de un hospital militar.

Berta Lask, hermana del filósofo, relata más tarde en una novela autobiográfica que a Max Weber (que en el libro se llama «Max Wormann») le había llenado de «terror» sobre todo la idea de que la neutralidad británica sería una ilusión; que en la guerra Inglaterra estaría entre los enemigos de Alemania, y que habría manifestado en una conversación privada que una guerra en tres frentes sería un «crimen», y que podría evitarse si Alemania frenaba la construcción de su flota de guerra y ofrecía a Inglaterra una participación en el ferrocarril de Bagdad.[8] Edgar Salin creía recordar, 56 años más tarde, que ante la edición especial del periódico sobre el asesinato en Sarajevo Weber primero se habría sumido en el

silencio y luego habría dicho: «El Señor nos libre de la estupidez de quienes quieren precipitarnos en la guerra mundial».[9] Si ese peligro le hubiera preocupado en serio era hora de manifestar en público esa preocupación, de un peso infinitamente superior que las disputas que Weber estaba librando antes de 1914 en el *Frankfurter Zeitung* y en otras partes. Pero en público siguió callando.

Comunidad a la vista de la muerte. ¿También para la mujer?

En los primeros tiempos después del estallido de la guerra, Weber escribió con frecuencia en cartas privadas que esa guerra era «grande y maravillosa», incluso «enormemente grande y maravillosa».[10] Esa repetición estereotipada suena como un conjuro. No parece haberse visto arrastrado por el entusiasmo de los inicios de la guerra, y tampoco figuraba entre quienes convirtieron en leyenda las «ideas de 1914» y la euforia nacionalista de los días de agosto. El espíritu carismático de aquellos días más bien debía resultar irritante para alguien como Weber, porque al Reich le faltaba un líder carismático. Un Guillermo II, en todo caso, podía representar ese papel en la imaginación de los seguidores leales del káiser, y aun así sólo por poco tiempo. Por un buen rato Weber se entusiasma con la idea de que la comunidad—que en tiempos normales sólo existe en una dimensión pequeña, sensorialmente perceptible—, en una guerra que pone en peligro la existencia misma, abarcaría a toda la nación, o al menos a la totalidad de las tropas combatientes.

Incluso en el emotivo *Interludio* encontramos la observación: «La comunidad del ejército en campaña se siente hoy, como en los tiempos de la mesnada, como una comunidad unida hasta la muerte, la más grande de su tipo».

La guerra despertaría «una entrega y un espíritu de sacrificio incondicional de los combatientes, y más allá de ello, un fenómeno masivo de trabajo de conmiseración y de amor, por encima de todas las fronteras de las asociaciones naturales, para con el necesitado, que por lo general en las religiones sólo encuentra su parangón en las comunidades heroicas de la ética de la fraternidad» (I/19, 492-493). Son estos enunciados los que de preferencia quisiera pasar por alto quien se deja seducir por las visiones eróticas contenidas en el *Interludio*, puesto que revelan cuán profundamente arraigada se encuentra, a pesar de todo, la fascinación por la guerra en el pensar y sentir de Weber, y cuán íntimamente se relaciona ésta con el amor. Weber, quien tanto gustaba de presentarse como antirromántico, ofrece aquí su propia versión del adagio de Novalis: «La muerte es el principio romantizante de la vida». En septiembre de 1915, tras la caída en combate de su hermano Karl, le escribe a la madre que «para un hombre en estos momentos» el frente era el único lugar «digno de estar».[11]

¿Y Marianne? En un principio también ella se deja llevar por el sentimiento de la gran fraternidad, y en 1915 declara en un artículo anónimo en la revista *Die Frau* que un «ardiente amor» brota en su ser cuando piensa que también es por ella que los soldados combaten y mueren. «Quiero aniquilarme en esa comunidad.» Describe sus sentimientos como la ruptura de las «barreras de nuestro yo», como vivencia de «fusión mística» y como un amor dedicado en abnegado servicio a «todos los que lo requieran». Se trata del «amor acosmístico» en el sentido de Weber, un amor sin afán posesivo y sin agresividad.[12] Durante los primeros tiempos de la guerra pone todo su esfuerzo en centrar su anhelo de amor en la nación combatiente, aun cuando, desde el principio, se mezcla con este sueño de felicidad un estremecimiento por «la crueldad

de lo que está por venir».[13]

Pero ya en marzo de 1915, tras haber caído en la guerra nueve hijos y nietos de los catedráticos de Heidelberg, suspira: «¡Es terrible pensar que esta matanza ha de seguir así, por incontables meses!». Como una pacifista, describe la guerra como «matanza» y «carnicería» en una y otra ocasión: «Ahora que la tierra despierta a una nueva vida, la matanza me parece doblemente absurda».[14] El amor a la naturaleza de Marianne no tenía nada que ver con una glorificación darwinista de la lucha.[15] Ya hacia finales de 1914 le parece «casi espeluznante» cómo se va insensibilizando frente «a todo lo terrible allá afuera», y quiere resistirse a esa pérdida de sentido de la realidad. En febrero de 1915, cuando Max sirve en el ejército como oficial de sanidad militar, le escribe a Helene: «Estoy muy orgullosa de poder ya ver heridas bastante considerables sin que me cause náuseas. Eso siempre me había espantado mucho».[16]

Aunque trata de alejar de su mente el dolor del creciente número de viudas de guerra, se forma una idea del mismo cuando el 26 de mayo de 1915 muere en Galizia su amigo cercano Emil Lask, a la edad de escasamente 40 años. A diferencia de Max Weber, ella ya no se esfuerza por encontrarle sentido a la muerte, sino que se lamenta con Helene: «Ay, era tan poco apto para la guerra como podía serlo un erudito puro, no podía disparar por su debilidad visual […] ¡Es tan *terriblemente* absurdo ese sacrificio!»[17] Parece más afectada por su muerte que Mina Tobler, quien había tenido una relación sentimental con Lask. En noviembre de 1917 Else se enfurece con Marianne, «quien el otro día en Heidelberg otra vez habló de manera tan "pacifista", totalmente influenciada por sus círculos intelectuales judíos».[18] En esa época en que se enamora de

Max el «pacifismo» de Marianne le provoca un enojo tan grande que necesita algún tiempo para «aplacar» su encono. En 1920, al final del llanto fúnebre, estalla en Marianne una ira contra la guerra que nunca se atreve a mostrar en sus publicaciones. No era de extrañar—escribe—que la juventud actual no reconociese autoridades ni valores superiores; también para ella misma el único valor que quedaba era lo elementalmente sensible.

> No la religión cristiana, porque sus siervos mendaces aprobaron la matanza. No el «Estado», la «nación», la «patria», porque en su nombre los hombres fueron forzados por años a ejecutar abominaciones contrarias a su naturaleza, convertidos en ladrones y mentirosos. No la ciencia, porque fracasó, incapaz de evitar el desastre. Nada está exento de dudas más que respirar en el sol, el terruño, el amor, la belleza, la alegría… la simple alegría de vivir para alcanzar nuevas fuerzas.

El diletante contra las «enfermeras diletantes»: Weber como oficial de sanidad y disciplina

En la *Biografía* de Marianne el capítulo «Servicio», que trata de los 14 meses en que Weber, como oficial de sanidad militar, tiene a su cargo el establecimiento y la supervisión disciplinaria de hospitales de campaña, comienza con buenos augurios. Ya desde antes su capacidad de trabajo se había estabilizado tanto que «a veces sólo las sombrías remembranzas de la grave enfermedad parecen separarlo de la salud. Quienes estaban cerca de él pensaban a menudo: "Ojalá viniese alguna gran oleada que lo pusiera en medio de la vida"» (*L* 525). El deseo íntimo de Marianne se cumplió, pero la presión externa que sobrevino como una catástrofe natural fue la guerra. «Así pues, tuvo que venir la guerra para engañar sus inhibiciones», relata Marianne triunfante cuando Weber no sólo participa en la organización de hospitales de campaña sino que ofrece además cursos de capacitación para heridos, sin que esto le causara ningún daño, como si no hubiese omitido por razones de enfermedad toda actividad docente a lo largo de 16 años (*L* 535).[19] La guerra hizo sanar a

Max Weber; ésa no sólo fue la versión oficial de Marianne sino su íntima convicción, que expuso todavía después de la segunda Guerra Mundial, a Jaspers.[20] No quiso admitir que también hubo experiencias eróticas que contribuyeron a la curación de Weber.

Para Marianne rayaba en lo milagroso cómo su marido, de un momento al otro, era capaz de soportar unas jornadas de trabajo muy pesadas y por entero inusitadas para él. Y casi automáticamente surgió la sospecha: «Acaso ese frecuente malestar de los últimos años fue tan sólo imaginario»… ¿Max Weber un simulador, aunque fuese inconsciente? «No», se corrige de inmediato Marianne en la *Biografía*, porque «por lo visto» incluso la «más intensa actividad» de un oficial de sanidad militar no representa «ni con mucho una carga tan fuerte para los órganos nerviosos centrales como el trabajo mental *creativo*». Esta acotación no suena muy creíble, ya que Weber desde hacía rato ejercía en altísimo grado una actividad intelectual creativa. Marianne, quien en realidad probablemente pensaba que la supuesta enfermedad de su marido ya sólo consistía desde hacía un buen tiempo en una autosugestión obsesiva, continúa: «El único remanente psicológico enfermizo fue el temor de Weber ante cualquier trabajo vinculado a una fecha fija» (*L* 533-534). Pero la construcción de los hospitales de campaña naturalmente se realiza bajo la máxima presión de tiempo, en comparación con la cual parece poco menos que ridícula la situación de un curso universitario, donde una preparación no acabada a tiempo no representa ningún riesgo para las vidas humanas.

No obstante, Marianne tiene que constatar que él mismo no quiere creer en su restablecimiento, evidente a los ojos de ella; tan pronto como se lo comenta «siente los remanentes persistentes de la enfermedad». Sigue sintiéndose «en la otra

orilla», separado del mundo de los sanos por un ancho río oscuro, tanto más por cuanto en el servicio hospitalario nuevamente tiene que recurrir al consumo de somníferos hasta los límites que su estómago permite.[21] En la guerra, sin embargo, los «remedios» han dejado de ser un gran tema; lo que antaño advertía de la amenaza por los «demonios» se ha convertido en una cosa sin importancia.

Weber, quien por su parte al parecer reprimía radicalmente la idea de que su propio sufrimiento se hubiera convertido con el correr de los años en una simulación inconsciente, desarrolla en su función de oficial disciplinario de la sanidad militar un empeño, un tanto preocupante para un personaje de la vida civil, por evitar que los heridos, que debían regresar al frente cuanto antes, se sintiesen demasiado a gusto en su convalecencia. Combate la tendencia de los se han quedado en casa de «mimar» demasiado a los héroes heridos y echar a perder de esta forma la disciplina castrense (*L* 557 y ss.) Ya durante los primeros meses de la guerra impone tantos castigos, incluso por «pequeñas faltas contra la disciplina […] que toda la prisión está abarrotada» y los «pobres diablos» a menudo tienen que esperar una semana hasta poder cumplir su condena.[22] Parece que una parte considerable de los «delitos» son de tipo sexual, porque Weber constata un incremento en la frecuencia de faltas en la primavera, y lo atribuye, entre otras cosas, a la «mayor excitación sexual» (*L* 560), cosa que nos recuerda su propia susceptibilidad ante el cambio de las estaciones, donde la primavera siempre fue el periodo más crítico.

Weber, que por confesión propia ocupó su cargo como «diletante» (*L* 548) y se retiró de él a medida que fue profesionalizándose el servicio de sanidad militar, le dedica notable atención a los problemas causados por la «típica

enfermera diletante», hija de la burguesía, impulsada por el idealismo y el entusiasmo patriótico, con educación y cultura general relativamente buenas, pero a menudo, a la vez, con un exceso de «sentimentalismo» y «deseo sensacionalista inconsciente» (*L* 553). Resulta fácil imaginar cómo esas muchachas llenas de compasión y amor por los heridos contrariaban las medidas disciplinarias de Weber. Su informe final a la autoridad superior se centra por entero en los problemas de la «administración diletante», a pesar de que (si se piensa en sus arrebatos contra la burocracia) hubiera sido de esperar que sintiera bastante simpatía por la misma, y suscita la impresión de que la «enfermera diletante» constituía el problema principal.

Weber, quien con tanta frecuencia alude al poder de la fraternidad en la historia, no tiene la misma sensibilidad para el potencial de hermandad femenina. Seguramente tiene presente el celo caritativo de su madre y sus ayudantes en la asistencia social berlinesa, que le crispaban los nervios con su sentimentalismo asistencial. Prácticamente no se percibe en él conmoción alguna frente a las heridas con las cuales se ve confrontado a diario; mucho más, en cambio, se manifiesta el creciente fastidio ante su actividad, que se convierte cada vez más en rutina burocrática. «*Cada vez* más papel, *cada vez* menos seres humanos.»[23] No obstante, con el correr del tiempo se van restableciendo ciertas comodidades de los tiempos de paz: «Ayer visité a T(obelchen), hoy viene el *"jour"*», le escribe en mayo de 1915 a Marianne.[24]

El fastidio de hacer antesala

El día a día profesional como oficial de sanidad no es más que un intermedio en la vida de Weber. El 1 de octubre de 1915 queda nuevamente libre de todas las obligaciones

externas. Ya desde mayo había comenzado a pensar en una posición política, y continúa la búsqueda por alrededor de un año. Quien ve en Weber a un político nato toma muy en serio esta búsqueda e interpreta la falta de resultado de la misma como un grave revés para él, pero basta comparar su conducta con la perseverancia con que su hermano Alfred promueve sus propios esfuerzos en esta materia para darse cuenta de que Max persiguió su ingreso a la política con un afán no muy intenso y de manera poco sistemática, de donde presumiblemente también se deriva la falta de éxito.[25] «*Weber el político*» es en buena parte más comedia que tragedia.

Todo parece indicar que fue Marianne, más que él mismo, quien insistía en que asumiera una tarea política práctica. Ya en octubre de 1912, bajo la impresión de la actuación fulminante de Weber en el juicio contra Adolf Koch, Marianne se había «sincerado» largamente con Mina Tobler, porque una vez más le había quedado claro «que todo su talento y también su felicidad no están en el escritorio sino en la tribuna de orador—de preferencia la política—y, en general, en la vida actuante, y quizá sólo se trata de superar unos pocos escrúpulos».[26] La experiencia en el servicio de sanidad militar acabó por convencer a la mujer que lo mejor para su esposo sería que se encontrase rodeado de gente, con las suficientes obligaciones perentorias para no poder pensar en sus propios males. Ella hubiese preferido que Max se quedara hasta el final de la guerra en la administración de los hospitales de campaña. «Me siento triste y descontenta», escribe el 1 de octubre de 1915 a Helene, «de que Max tenga que abandonar antes del final de la guerra ese trabajo con el cual acabó identificándose tanto y el cual, pese a toda su desgastante monotonía, desempeñó con un conmovedor sentido del deber».[27] Y el 21 de mayo de 1916, cuando Max está de regreso en Heidelberg después de una infructuosa

búsqueda de trabajo en Bruselas y Berlín, no logra gozar realmente ese reencuentro. «Ahora ya tengo de vuelta a mi querido Max, pero en realidad casi no me *permito* alegrarme del todo por ello.»[28]

Marianne siente que en realidad él no debería permanecer en su casa ante el escritorio sino estar en Berlín o en algún otro centro de los acontecimientos, sirviendo a su patria. Max Weber, en cambio, según parece, ya vuelve a sentirse más que nada como individuo, y no como integrante de la nación.[29] De por sí desde hacía mucho que la fe en los organismos colectivos le desagradaba a su intelecto. Había llegado a la conclusión de que su nacionalismo era, ante todo, una cuestión emocional. En noviembre de 1918 por fin también Marianne se opone estrictamente a que su esposo regrese una vez más a Berlín «sin encomienda oficial»; «pasársela allí parloteando sin influencia real sobre la conformación de los hechos no tiene caso».[30] Para entonces ella ya había acumulado experiencia con semejante tipo de seudoactividad.

En la experiencia de muchos combatientes en el frente la primera Guerra Mundial se convirtió en la guerra de la tecnología. Ninguna guerra en la historia había puesto de manifiesto con escenarios tan apocalípticos hasta dónde se puede desarrollar la racionalidad técnica completamente desligada de la razón humana (experiencia sin duda compatible con el concepto weberiano de racionalización). A los ojos de muchos burgueses ilustrados que permanecieron en casa y creían en las «ideas de 1914», la Guerra Mundial, en cambio, se convirtió en la «guerra de los intelectos»,[31] al menos en un comienzo, cuando la realidad bélica en el terruño aún se sentía distante. Los primeros años de la conflagración produjeron la culminación—en buena parte poco honrosa—de la política imperial de los eruditos; nunca

antes desde la fundación del Reich tantos catedráticos desarrollaron semejante celo político, viajando en tropel para dictar conferencias políticas y escribiendo artículos sobre la guerra. A ratos parecía que el quehacer de un profesor ahora era político porque había una enorme necesidad de darle sentido a la guerra.

Sin embargo, al final se constató que los eruditos no podían producir semejante sentido a discreción, un discernimiento que difícilmente habría de sorprender a alguien como Weber. En abril de 1917 Else le planteó a Alfred si «Max no tendría razón al pensar que los intelectuales no son, en efecto, hombres políticos», ya que la política requiere «fuertes instintos, voluntad y gusto por la acción». Opinaba que era «típico» que «los profesores políticos fuesen personas tan relativamente sencillas como Serin y Schulze-Gävernitz»; «por Dios, míralos, a esos pensadores desvaídos».[32] Else, recientemente reconciliada con Max, había aprendido de él que el desenvolvimiento del intelecto científico responde a leyes contrarias al instinto político. En su fuero interno pensaba tal vez que en comparación con Max también Alfred —tan exagerado como inconstante en sus expresiones políticas—formaba parte de esas «personas relativamente sencillas», y entonces Max le resultaba más atractivo.

Una nueva consistencia en los pensamientos políticos de fondo pero, aun así, no lo suficientemente consistente

Pese a lo extremadamente complejo que solía ser el lenguaje de Max Weber en lo académico, durante la guerra no tardó en llegar en la política a una concepción clara y sencilla, con unas pocas ideas fundamentales que resultan plausibles en retrospectiva y a las cuales se atuvo desde entonces. La guerra con el mundo anglosajón le pareció una gran desgracia

y la erección de un frente ideológico bajo el lema de «*¡Que Dios castigue a Inglaterra!*» un profundo error. Por el contrario, para convertirse en una nación vigorosa los alemanes debían aprender de los británicos y estadunidenses educados en el puritanismo, en lugar de glorificar de manera romántica tradiciones alemanas no occidentales. A diferencia de lo que polemizaba Sombart en su panfleto belicista *Mercaderes y héroes*, para Weber los ingleses precisamente no eran meros mercaderes, sino que su éxito económico se basaba en un «historial de religiosidad» (*PE* 10; *EP* 80), en una ética de trabajo de fundamentos religiosos.

Él era totalmente ajeno a la típica arrogancia de la burguesía ilustrada alemana frente al pragmatismo de los angloamericanos, así como a esa fatal subestimación del potencial militar de los Estados Unidos que condujo a que incluso conocedores del país, como Eduard Meyer, se dejaran llevar a la aseveración inaudita de que era «absolutamente indiferente» que en caso de intensificarse la guerra de submarinos los Estados Unidos se decidieran a «una participación aún más abierta en la guerra».[33] Para Weber, la entrada de los Estados Unidos en la guerra representaba la catástrofe extrema que debía evitarse a toda costa. Si ese país, a falta de un servicio militar obligatorio, no contaba hasta entonces con un ejército profesional numeroso, a ojos de Weber hubiera sido una conclusión equivocada derivar de ahí, con una sobrestimación típicamente alemana de la capacitación formal, que los norteamericanos seguirían careciendo de importancia militar en el futuro. Weber conocía el espíritu deportivo estadunidense, y eso era lo que contaba para él, igual que en el caso de Inglaterra. Por lo tanto, a fin de mantener el camino abierto para un posible entendimiento con Inglaterra era absolutamente necesario que Alemania diera a entender con toda claridad que no tenía

la intención de anexarse Bélgica.

La guerra con Francia en el fondo también a Weber le parecía absurda y perjudicial porque en el occidente no había nada que ganar y, por el contrario, la enemistad permanente del Reich con su vecino al poniente restringía de manera fatal el margen de maniobra de la política exterior alemana. Desde su punto de vista, lo mejor hubiera sido sacrificar en dado caso Alsacia-Lorena a un entendimiento con Francia, ya que no se lograba que los alsacianos se olvidasen de su francofilia. Porque en la situación, tal como se presentaba, para Francia era una cuestión de honor sumarse a cualquier alianza contra Alemania, a fin de recuperar cuanto antes las regiones perdidas. Pero eso Weber no se atrevía a decirlo en voz alta, puesto que, tal como escribió él mismo, el canciller del Reich que llegara a poner Alsacia-Lorena en la mesa de negociaciones «no llegaría con vida a su casa» (I/15, 674). Ahí radicaba el dilema de sus publicaciones en relación con la guerra: no podía hablar abiertamente y, por consiguiente, tampoco argumentar de manera congruente. De otro modo hubiera tenido más que decir. Para Weber no existía forzosamente una enemistad hereditaria franco-alemana; para él, que poseía antepasados hugonotes que recordaba con orgullo, la construcción de un antagonismo entre el espíritu alemán y el francés resultaba ridícula. Por el contrario, consideraba evidente que la mayor amenaza para la existencia alemana no procedía del oeste sino del este, por el expansionismo ruso motivado por una presunta falta de tierra.

Al mismo tiempo el avance victorioso de las tropas alemanas en el este mostró, a partir de agosto de 1915, que allí no sólo se ubicaba el mayor peligro, sino también las mayores *oportunidades*. Éstas, no obstante, no se podían realizar a través de anexiones con la posterior germanización; esa

lección la había aprendido Weber con sus estudios agrarios sobre las provincias prusianas del este. En lugar de ello el Reich alemán debería promover, a lo largo de su frontera este, el establecimiento de una serie de pequeños Estados en ex territorio ruso, autónomos en cuanto a su política interior, pero dependientes de Alemania en la política exterior. A pesar de que para su propio país Weber rechazaba el particularismo de pequeños Estados, deseaba que los alemanes asumieran en el mundo un papel protagónico como paladín de los derechos de los pequeños Estados.[34]

En un principio Weber procuró convertirse en experto para Bélgica, luego para Polonia. En ambos casos se trataba de problemas complicados que, en efecto, requerían un experto. En el caso de Bélgica había que evitar que en el futuro el país se convirtiera en una zona de despliegue de tropas en contra de Alemania, a la vez que debía reconstituirse la independencia belga de una manera creíble a los ojos de Inglaterra. Como en Bélgica reinaba el odio contra los ocupantes alemanes, esa tarea se parecía a la cuadratura del círculo. El problema con Polonia no era menos delicado; se trataba de construir un nuevo Estado polaco como baluarte contra Rusia, a pesar de que la industria polaca en territorio antiguamente ruso necesitaba hasta entonces a Rusia como comprador de sus mercancías; ganarse a los polacos como aliados y mantenerlos al mismo tiempo bajo dependencia, y todo eso en armonía con el imperio de los Habsburgo, que comprendía zonas polacas. Una parte del pensamiento básico weberiano resultaba obvia en aquel entonces y en cierta medida flotaba en el aire. Incluso para un Adolf Hitler era evidente que había sido un craso error enfrascarse en una guerra con el Imperio británico y con los Estados Unidos, donde nada había que ganar, en vez de concentrar todas las fuerzas en la conquista de espacio vital en el este, sólo que

tampoco él fue capaz de actuar de manera congruente conforme a esa máxima. Weber, sin embargo, sabiendo lo inútil que era trasladar masas de colonos campesinos alemanes para colonizar el este, pensaba sustituir las anexiones directas por un dominio imperial indirecto.

En la Universidad de Heidelberg Weber se vio aislado durante la guerra. No fue invitado a formar parte del club político de los profesores de todas las facultades que se constituyó en aquel entonces, y se sintió «dolido por la exclusión». «Lo tachaban de alarmista; afirmaban que monopolizaba la discusión; temían su desmesura» (Karl Jaspers).[35] Pero aun así no estaba solo con su punto de vista. Cuando en la primavera de 1915, a iniciativa del teólogo Reinhold Seeberg y del historiador pangermanista Dietrich Schäfer, ambos antiguos colegas de Weber en Heidelberg, se redactó la así llamada «petición de los intelectuales», dirigida al gobierno del Reich, con la firma de 1 347 representantes del medio cultural—entre ellos 352 catedráticos—, con objetivos de guerra extremadamente ambiciosos en cuanto a anexiones tanto en el este como en el oeste, a instancias de Hans Delbrück se formó un grupo antagónico con una declaración propia que rechazaba «la incorporación o anexión de pueblos políticamente independientes y acostumbrados a su autonomía», con la cual creían apoyar la política supuestamente moderada del canciller del Reich, Bethmann Hollweg. Tanto Max Weber como su hermano Alfred figuraban entre los firmantes de esta declaración, que sin embargo sólo llevaba 141 firmas; un poco más que 10% de los firmantes de la «petición de los intelectuales».[36] Pero como demostró más tarde Fritz Fischer, este grupo que frente a un anexionismo extremo habló con la voz de una moderación racional no representaba en absoluto la posición de Bethmann Hollweg, cuyos objetivos de guerra por aquel

entonces eran mucho más ambiciosos de lo que la opinión pública pensaba. Además, las ambiciones de muchos supuestos antianexionistas—entre ellos Alfred Weber—no distaban demasiado de las de sus oponentes pangermánicos, sólo que consideraban que era un imperativo de la inteligencia perseguir esos objetivos con métodos más sofisticados y menos escandalosos, o simplemente manejaban el rechazo a la anexión mientras aún no se hubiese alcanzado la victoria como una táctica ante la opinión pública.

«Quien tiene formación académica se opone a la anexión»—la anexión de Bélgica—, escribió Max Weber en agosto de 1915 desde Bruselas.[37] ¡Antianexionismo como cuestión de educación, a pesar de las 1 347 firmas de la «petición de los intelectuales»! «Formación» significa aquí concretamente conocimiento de la historia, que excluye una pertenencia emocional de los belgas a la nación alemana y convierte la conservación de la neutralidad belga en *casus belli* para los británicos. En Bruselas Weber reconoció «el carácter fantasmal del dominio alemán sobre esta ciudad fundamentalmente france sa».[38] Un hombre culto que dominaba el francés percibía a una ciudad como ésta no sólo desde la perspectiva de los casinos militares alemanes, y tenía la suficiente sensibilidad para darse cuenta de que la metrópolis belga no podía convertirse en una ciudad alemana. En aquel entonces el «antianexionis mo» constituye para Weber una prueba de afinidad de ideas. «Ernst Mommsen ahora es antianexionista; estuvimos totalmente de acuerdo»; de acuerdo en que «ese fanfarronear es una falta de estilo del alma de gente que está sentada en su casa».[39] En tono irónico, Marianne le recuerda a la madre que Alfred, quien ahora se ha unido a los antianexionistas, todavía en la última reunión familiar «se quería engullir toda Bélgica o al menos gran parte de ella», por lo que había tenido un pleito con Max.[40]

Paradójicamente, alguien como Max Weber, por su mismo carácter belicoso, no necesitaba grandes objetivos de guerra ni un «carácter alemán» idealista que hubiera que defender contra la mentalidad mercantil angloamericana; para él la guerra tenía sentido como tal (al menos mientras no se volviera autodestructiva para su nación), al reanimar la comunidad nacional, y no requería necesariamente otra legitimación. Pero según lo que Marianne le asegura a la madre, él tampoco «tiene objeciones contra una corrección de nuestras fronteras del este»; «sólo de la anexión de Bélgica no quiere saber *nada*».[41]

Hasta cierto punto la diferencia entre Max Weber y los pangermanistas, a los que él mismo había pertenecido hasta 1899, era ante todo una cuestión de estilo. Lo que los pangermanistas propalaban con una franqueza ruidosa y torpe, muy al estilo de las bravuconadas y del diletantismo imperiales que tanto despreciaba, Weber, discípulo de Maquiavelo, quería alcanzarlo—siguiendo el modelo británico—de manera más silenciosa y tanto más efectiva. Pero a fin de cuentas, no fue ni llegó a ser político; no tuvo oportunidad de una actuación silenciosa, sino que lo suyo fue hablar y escribir. De esta manera, como mero aspirante frustrado a político cayó en el dilema del maquiavelismo público: muchas de las máximas de Maquiavelo sólo funcionan si se las mantiene en secreto. Tan pronto como se dé a conocer que en apariencia se quiere restablecer a Bélgica y Polonia como Estados independientes, a la vez que debajo del agua los quiere amarrar firmemente a Alemania, se contribuye a que este truco se malogre. No era posible hablar públicamente de eventuales concesiones a los adversarios y tampoco sobre el hecho de que tales concesiones sólo se estarían ofreciendo en apariencia.

En su fuero interno, por su mismo temperamento y forma de pensar, Weber debe de haberse percatado muy pronto de que una gran guerra que incita a una tremenda ira entre los pueblos combatientes no se puede controlar con el entendimiento de los catedráticos, sino que sólo puede llegar a su fin con la derrota de una de las partes. La gran mayoría de los catedráticos politizantes no fueron tomados en serio por el gobierno, y ni siquiera se les informaba sobre la situación política inmediata de aquellos asuntos para los cuales se estaban ofreciendo como expertos. Incluso los planes de un Friedrich Naumann para el centro de Europa, en los cuales Weber había participado durante algún tiempo, más por su vieja amistad que por convicción,[42] quedan en suspenso por estas circunstancias.[43] Entre los numerosos intelectuales que tratan de congraciarse con entidades gubernamentales ofreciéndose como expertos, Weber no tarda en descubrir mucha seudoactividad pretenciosa. En Bruselas encuentra en otoño de 1915 «incontables conocidos», «en exceso»; allí se estaba «ganduleando».[44] Recibe la propuesta de redactar una memoria sobre los posibles efectos de una aplicación de la legislación alemana protectora de los trabajadores en Bélgica, tema potencialmente atractivo. Lujo Brentano opinaba que con la introducción oportuna de tal legislación en Alsacia se hubiese ganado el favor de los trabajadores de esa región para el Reich. A Weber, sin embargo, esa tarea le parece «mortalmente aburrida»; «¡otra cosa sería si fuesen cuestiones políticas!».[45] Por lo visto, para él la protección de los trabajadores es un asunto más administrativo que político.

De regreso de Bruselas, sin haber logrado su propósito, Weber pasa meses en casa de su madre, en Berlín, buscando trabajo. A fines de mayo de 1916 emprende un viaje a Viena y Budapest por encargo de la Comisión de Estudio para Europa

Central de Naumann, que sondea las condiciones para el establecimiento de una comunidad económica con Austria-Hungría. Pero lo que en un principio pareció ser una misión política acaba en mero turismo político, donde Weber ni siquiera logra apreciar el encanto del *art nouveau* en Budapest. La verdadera política se hace en otra parte.

De enemigo de Polonia a una polacofilia tardía; retiro de la política

Weber vivió una experiencia similar también en lo referente a Polonia. Desde que veía en Rusia el peligro principal y, por el otro lado, se había hecho amigo de los intelectuales judíos del este, su actitud dio un vuelco radical, de enemigo de Polonia a la polacofilia. Durante la guerra estuvo totalmente imbuido de la idea de que era necesario levantar una nueva nación polaca, disimuladamente dependiente del Reich alemán, como baluarte frente al gigantesco imperio ruso. Desde finales de 1915 toda la Polonia rusa estaba ocupada por tropas alemanas; era el momento para que Alemania actuara en la cuestión polaca. «Me interesa sólo ese asunto polaco», escribió Weber en mayo de 1916 desde Berlín; ya a finales de 1915 tenía planes de aprender el idioma polaco.[46] La idea de un Estado satélite polaco no era novedosa en aquel entonces; también Ludendorff abrigaba planes de este tipo, y a instancias suyas el 5 de noviembre de 1916 se proclamó un reino de Polonia. Esta estructura estatal sustentada en la potencia de ocupación alemana, sin instituciones polacas que hubiesen podido incorporar fuerzas polacas para la cooperación, evidentemente era una farsa, que en opinión de Weber desbarataba todos los esfuerzos por ganarse a los polacos.[47] Se le había echado a perder el objetivo político que en ese

entonces más lograba despertar su entusiasmo, quizás, entre otras razones, porque el giro que había dado en su actitud hacia Polonia también simbolizaba el giro en su actitud ante la vida en general. Si de todas maneras no le resultaba insoportable la estancia en Berlín fue porque hacía un tiempo había empezado a enfrascarse en el estudio de las religiones orientales en la biblioteca de la universidad.

El factor decisivo para su salida definitiva de Berlín parece haber sido otro acontecimiento. Desde el 10 de mayo de 1916 se encontraba en Berlín su hermano Alfred; había llegado para quedarse. Gracias a sus contactos con el influyente Helfferich, secretario de Estado en el Ministerio del Tesoro, logró lo que Max nunca tuvo la fortuna de alcanzar: ocupar un cargo político, y nada menos que un puesto potencialmente clave, como una especie de asistente personal del secretario de Estado para la preparación científica y política del proyecto de reforma hacendaria del Reich.[48] Se trataba del financiamiento de los gastos bélicos que fueron adquiriendo dimensiones astronómicas, a ojos de Max Weber una de las tareas más delicadas, si no la más delicada, en el contexto de la guerra.

Al estallar la guerra Alfred se había alistado voluntariamente para el frente, pese a su cátedra y a sus 46 años de edad. Y el hombre antaño tan nervioso y propenso a las depresiones aparentemente soportó allí un tiempo sin quejas y hasta de bastante buen talante, y en 1915 incluso publicó en un pequeño tomo con el título *Gedanken zur deutschen Sendung [Reflexiones sobre la misión alemana]* los pasajes políticos contenidos en sus cartas de amor a Else, lo que le valió el tremendo cumplido de Thomas Mann de que «desde el principio de la guerra ninguna lectura [me] había hecho tan bien, expresado tan absolutamente [mi] propio

pensar y sentir político».[49] Este escrito, en que el belicismo de Alfred virtualmente se desborda, puede verse como una expresión de aquel «éxtasis heroico» sobre cuyo carácter carismático reflexionaba su hermano Max, pero de ninguna manera como una prueba de discernimiento científico. Si bien, al igual que su hermano, ve el mayor peligro en Rusia, al mismo tiempo escarnece a Bélgica como «país parásito», echa pestes del «asqueroso instinto mercantil de los angloamericanos» y presume de una manera que a los ojos de su hermano mayor resulta sencillamente de una torpeza inaudita: «¡Qué espectáculo tan deplorable hacia afuera y lastimoso hacia el interior el que ofrece ese enorme conglomerado desvalido de los Estados Unidos, al no tener ejército!».[50] Así y todo, admite, «El odio a los ingleses es odio de hermanos, de eso no hay duda».[51]

Pero justamente el odio entre hermanos puede ser intenso: Alfred debía saberlo. En Berlín volvió a resurgir con toda aspereza la rivalidad entre los hermanos que durante seis años se habían evitado; así al menos lo percibe Max. Alfred, quien por lo visto se da ínfulas con su experiencia en el frente y su nueva función política, causa en Max una impresión de insoportable teatralidad. Ya nada lo detiene en Berlín,[52] a pesar de que Marianne y Helene le toman a mal que por Alfred quiera darle la espalda a la política.[53] Frente a su madre, a quien le hubiera gustado retenerlo en Charlottenburg, justifica su abandono del ambiente político de Berlín, no con la constatación de que la voz de la razón de por sí allí no tenía ninguna oportunidad, sino, por el contrario, con la aseveración de que sus convicciones ya estaban siendo propaladas «de manera muy similar por la mayoría de los sensatos». Y añadió una vez más la mención de su cerebro, trayendo a la memoria su enfermedad:

«además, después de reiterados cambios hacia otras cosas, mi cerebro en la actualidad se encuentra sensiblemente paralizado en su capacidad de adecuación».[54]

Cualquier observador ajeno, por cierto, no notará mayor bloqueo cerebral en el Weber de aquel entonces; sólo que ahí estaban esas «otras cosas», concretamente las religiones orientales, y enfrascado en ese tema perdió el interés por la deslucida cotidianeidad política de Berlín. En realidad, al quedar nuevamente libre de ocupaciones, hubiera sido el momento de retomar el *Compendio*. Cuántas veces había renegado de las excusas gratuitas de colaboradores morosos que en realidad seguían publicando alegremente en otra parte. Pero ahora había guerra, y eso le confería a Weber la sensación de libertad de unas vacaciones: hacía sencillamente lo que le daba la gana.[55]

¿Un político frustrado?

¿O sufría simplemente por la falta de éxito de tanto hacer antesala en oficinas de gobierno? ¿Acaso las religiones orientales sólo fueron un desmedrado sustituto de la política? Que Weber fuese un estadista frustrado se convirtió en tema usual de la literatura secundaria weberiana. Aun antes de la guerra, en uno de los sábados reservados para «Tobelchen»—el 14 de junio de 1912—, después de haberle tocado una sonata de Beethoven y de haber disfrutado con él fresas silvestres, Mina Tobler lo lisonjeó comentando que había sido una de las mayores «"erratas" de la vida»—el término probablemente fue acuñado por él—que él, Weber, «no fuera canciller del Reich». «A lo que contestó que en este caso la mala suerte estaría más bien del lado de los alemanes que del suyo.»[56] Mina quedó encantada de la casual arrogancia de su amado, aunque aquí cabe suponer que tiene mayor

importancia la segunda parte de la respuesta: que para él sería «mala suerte» llegar a ser canciller.

Cuando en abril de 1920 Weber anunció su renuncia a la mesa directiva de los demócratas, la justificó diciendo «El político debe y *tiene que* pactar. Pero mi profesión es la de *hombre de letras* […] El hombre de ciencia no debe pactar, no debe encubrir "desatinos" […] Quien opina diferente […] atenta contra su deber. Yo actuaría como un criminal contra mi profesión».[57] Pero al poco tiempo, después de la muerte de Weber, se convirtió en uno de los lugares comunes de la necrología que la gran tragedia de la vida de Weber habría sido que no se le diera acceso al liderazgo político que supuestamente habría sido su vocación. Como escribió Gertrud Bäumer, toda la obra científica de Weber en realidad no habría sido más que «en cierta medida mero expediente. Sustituto de la acción que le ha sido denegada» (*WzG* 47).[58] Jaspers, en cambio, en su madurez lo ve diferente: como «estadista» Weber hubiera «fracasado, y probablemente pronto».[59] Es curiosa la persistencia con la que se mantiene, pese a todo, esa imagen de Weber, tomando en cuenta que la descripción sumamente exigente que esboza del político en *La política como profesión* permite entrever más bien una falta de vinculación con la realidad cotidiana de la política. Si se lo ve fríamente, hasta los primeros tiempos de la guerra se ha sabido sólo de muy pocas expresiones de Weber que pudiesen considerarse prueba de un elevado discernimiento político, y su enojosa inclinación por enfrascarse en controversias tan innecesarias como poco provechosas no lo caracteriza precisamente como político nato. Además, a él mismo esta falta de talento parece haberle causado muchas menos ilusiones que a muchos de sus admiradores. En mayo de 1916 reacciona irritado ante la insistencia de Marianne, que sigue proponiendo que haga algo en la política berlinesa. «No

puedo decidirme a asediar a esa gente ajetreada en las oficinas, sólo para poder "hacer algo".»[60] *Eso* hubiera sido para él un simple sucedáneo: en vez de luchar en el frente, integrarse al ejército de estrategas de escritorio.

Cómoda huida del mundo: el placer entre chinos e hindúes

Pero las religiones orientales… eso era otra cosa. Weber había comenzado sus estudios sobre el hinduismo en 1915, inmediatamente después de su baja del servicio de sanidad militar, y no apenas después de las decepciones en Berlín. A lo largo del año de 1916 manifestó tantas veces qué «gran placer» le causaba acercarse a «sus» chinos e hindúes, y lo bien que se sentía con los asiáticos,[61] que no existe ninguna razón para no creerle estas confesiones, a él, que tan raras veces expresa sus emociones en la ciencia, tanto menos por cuanto a Marianne le hubiera gustado más oír otra cosa. Debería ser un estratega académico inveterado, que de tantas comisiones ha perdido por completo el sentido de la contemplación, quien no se dé cuenta de ese gusto tan evidente de Weber. A partir de esa época se percibe su nuevo amor también fuera de sus escritos sobre las religiones asiáticas, en la tendencia a citar los ejemplos más exóticos de las antiguas culturas asiáticas.

Cuando se van desbaratando las perspectivas en la política práctica le sobreviene un nuevo arrebato de productividad en el quehacer científico. Asimismo, se libera su talento de publicista político cuando ya no tiene que tener miramientos en consideración de eventuales oportunidades en el ámbito de la política práctica. Apenas en la segunda mitad de la guerra se convierte en panfletista político, pero es asombroso lo poco que se deja involucrar Weber el científico en ese nuevo compromiso. Él, que solía causar en los demás la impresión

de ser una «personalidad» cabalmente íntegra y congruente, pero en lo personal despreciaba el culto de la personalidad, debe de haber tenido una capacidad inusitada de escindir su propio yo. Fue aprendiendo cada vez más a convertir en talento esta cualidad, que en ocasiones se manifestaba en un grado poco menos que patológico; la lucha contra el juicio de valor representó un paso en ese trayecto. A un autor aterradoramente prolífico como Sombart le abandonó en la guerra la capacidad de escribir gruesos volúmenes; un historiador de altos vuelos como Eduard Meyer perdió en la guerra su largo aliento y no lograba avanzar con el cristianismo primitivo mientras viajaba de lugar en lugar dictando conferencias belicistas y difundiendo fanfarrias de victoria; incluso un historiador tan gustosamente contemplativo como Friedrich Meinecke olvidó todo el gusto por la historia a la vista del acontecer bélico.[62] Weber, en cambio, hasta entonces incapaz de llevar adelante grandes proyectos, *cobró* largo aliento en ese entonces y además, en una medida nunca antes vista, la capacidad de meditación espiritual ensimismada. Como le escribe en 1917 a «Tobelchen», *gozaba* esa suerte de huida del mundo. «Pero apenas me alegro cuando estoy de nuevo con esas cosas totalmente apartadas que lo sustraen a uno del presente. Porque todo lo que se relaciona con éste tiene de algún modo un tinte sombrío y jalonea de ese aro de hierro que uno siente alrededor de pecho, cabeza y cuello.»[63] Esa huida del mundo era completamente ajena al ascetismo (mientras que el «ascetismo intramundano» de los puritanos era la forma más desanimada del ascetismo, según se percató Weber en ese entonces), porque la realidad alemana de aquel tiempo no era precisamente edificante. La huida del mundo significaba entonces para Weber una experiencia liberadora de encontrarse a sí mismo y descansar en sí mismo. Entre los

«niveles y direcciones de rechazo religioso al mundo» del *Interludio* se ocultan fantasías eróticas.

Durante los primeros años de la guerra Weber se complacía con la idea de que de todos los hijos de su madre era él quien tenía «los más fuertes instintos bélicos *innatos*»,[64] subrayando siempre la palabra «innato», y eso a pesar de que fue el único de los cuatro hijos varones que *no* fue a la guerra. Pero sabía, al fin y al cabo, que su belicismo era un instinto natural, y no fruto del discernimiento. En este sentido aventajaba a aquellos colegas que escribían panfletos belicistas en calidad de profesores. En el *Interludio* comenta significativamente que la palabra de Jesús, muy socorrida por parte de los teólogos de la guerra, de que no había venido a traer la paz, sino la espada (Mat. 10, 34), se situaba en el contexto—y «nótese: exclusivamente en ese» contexto—de su doctrina que habla de que quien no pueda ser enemigo de su padre y de su madre no podía ser su discípulo (I/19, 485-486). Por lo demás, debido a su larga duración y su cotidianización, la guerra fue perdiendo toda esa fuerza carismática que genera el «éxtasis heroico». Ya al final del primer año del conflicto Weber escribió: «la guerra, *grandiosa* en cuanto concentración de todas las fuerzas heroicas y de un amante espíritu de sacrificio, se tornará en todos los sentidos satánica como cotidianeidad de muchos años» (*L* 562). He ahí otra aplicación práctica de su idea del carisma.

En mayo de 1916, en Berlín, a Weber le pareció «casi inexplicable y desesperante» que se presentaran ante sala llena nada menos que 40 funciones de *El sueño* de Strindberg, una obra que él aborrecía y que trata de que la hija de Indra, dios celestial de la India, desciende a la tierra y vive en carne propia toda la miseria humana.[65] Probablemente sospecha con razón que tras la atracción casi mágica que ejerce esa obra

de conmiseración se oculta el derrotismo latente, cada vez más difundido. Pero, a su manera, al volcarse hacia las religiones orientales Weber también sigue esa tendencia que Carl Neumann, admirador del Rembrandt «nórdico», deploró después de la guerra: «India, el Lejano Oriente, los primitivos» eran lo que «tantos charlatanes de hoy y algunos honestamente convencidos (Tagore) recomiendan a un público necesitado de opio».[66] También tenía importancia el lado financiero de los ensayos sobre las religiones orientales, de los cuales Weber esperaba un efecto de promoción para las ventas del *Archivo*, porque necesitaba el dinero para pagar la restauración de una escultura de yeso (*Jack Johnson*) del artista suizo Hermann Haller, amigo de los Tobler, que para regocijo del público por descuido había tirado de una tarima el 1 de marzo de 1916 en la exposición de la Secesión en Berlín, mientras estaba absorto en una discusión con Franz Eulenburg sobre el tema de Polonia.[67] El texto con el que la editorial promovía en 1916 el librito *Los profetas israelitas*, del teólogo Wilhelm Caspari, comenzaba así: «El intenso deseo del presente de conocer personajes religiosos creativos encuentra su satisfacción en los profetas israelitas». No cabe duda de que a más tardar en el segundo año de guerra la manera weberiana de huir del mundo coincidía plenamente con la tendencia prevaleciente.

El trabajo sobre las religiones orientales debe de haber resultado profundamente satisfactorio para Weber por la simple razón de que su *Ética protestante*, que había quedado como fragmento, recibió de esta forma un marco más amplio que no había previsto de inicio, como estudio previo de una gran investigación de alcances históricos universales sobre los orígenes de la senda especial de Occidente en la historia mundial. Las altas culturas orientales ofrecieron, por así decirlo, la contraprueba para el planteamiento del papel del

factor religioso en la génesis del capitalismo, una contraprueba que trascendía fronteras de un modo tal que ninguno de sus antagonistas podía seguirla; ni Rachfahl, ni Brentano, y ni siquiera Sombart, podían mantenerse a la par a medida que Weber iba al Oriente, más allá de Israel. Con las religiones orientales se cerró un círculo, de la misma manera como los tiempos de profunda desesperación fueron adquiriendo sentido *a posteriori* como etapa preliminar a las iluminaciones eróticas. Una imagen fascinante: en medio de la Guerra Mundial Weber desarrolla una visión de la cohesión histórica universal de Occidente frente al resto del mundo, aunque se trataba de una suerte de cohesión que confería extraordinario atractivo a culturas extraeuropeas. Porque si en alguna parte habría de hallarse una unidad inquebrantable entre espíritu y naturaleza sería allí.

Encuentro con un gurú en ciernes

Aun cuando Weber había anunciado originalmente que seguiría trabajando sobre *La ética protestante*, según Marianne ya a partir de 1911, al reanudar sus estudios sobre el tema de la religión, se sintió atraído por el «Oriente», y «Oriente» significa ante todo China e India. Los estudiosos actuales de la India se sienten irritados por la medida en que Weber considera el erotismo como clave de la religiosidad hindú—¡una y otra vez ese aspecto «orgiástico sexual»!—, a pesar de que la investigación indológica de aquel entonces, al igual que la actual, no sugiere un enfoque tan señaladamente orientado al placer, y pese a que eran ante todo los faquires, los ascetas más fanáticos del mundo, los que fascinaban a los turistas occidentales por su extremo dominio del cuerpo.[68] ¿De dónde había tomado Weber su imagen de la India? ¿Sería acaso, ante todo, una proyección de sus propias experiencias y

fantasías eróticas? En parte, presumiblemente *fue así*, pero no del todo; no se le podrá atribuir semejante falta de crítica del conocimiento a alguien como Max Weber. Pero cabe suponer que en sus notas no mencionó *todas* sus fuentes, callando particularmente aquellas de poca solidez científica.[69]

Entre éstas habrá que mencionar ante todo a Hermann conde de Keyserling (1870-1946), un filósofo aficionado, quien al haber fracasado en su intento de habilitación emprendió en 1911 un viaje alrededor del mundo. En 1918 publicó el resultado del mismo en un voluminoso *Diario de viaje de un filósofo*, que se convirtió en libro de culto y sentó las bases de la fama de su autor como gurú con sabiduría oriental. Recién regresado de su periplo, conoció en otoño de 1911, en primer lugar, a Alfred Weber, quien quedó encantado con el conde y escribió todavía en 1946, a la muerte de éste, que de todos los hombres que había conocido Keyserling había sido el más cercano para él.[70] Keyserling fue un interlocutor con un horizonte mundial, en cuya presencia también se podía dar rienda suelta a ideas extrañas y escandalosas sin caer en lo soez. «Sólo reconozco un *ethos* como plenamente vigente: el de la caballerosidad», le escribió el conde en 1937 en una carta a Alfred Weber,[71] una confesión que también cabría imaginar de labios de Max Weber.

Ya en el verano de 1911 Keyserling entabla contacto por correspondencia con Max Weber y desde entonces, cuando el tema aún no es el Oriente, Weber reacciona con gran interés y una sorprendente sinceridad. A principios de octubre de 1912 Keyserling pasa cuatro días enteros como huésped de Max y Marianne, hospitalidad inusitada por parte de los Weber. Visita alternadamente a Alfred y a Max; son tiempos en que éste último ya evade el contacto privado con su hermano. En una larga carta a Alfred describe poco tiempo después a

Keyserling como una «mente muy talentosa, en lo personal muy atractivo y agradable para mí, pero absolutamente *diletante;* de lógica no entiende *nada*». Este señalamiento del diletantismo de Keyserling sin duda es acertado; no obstante, Weber lamenta que el conde no quiera habilitarse para la cátedra, porque está convencido de que en él se ocultan mayores talentos que podrían desarrollarse con una adecuada disciplina intelectual (II/7-2, 740).

En ese entonces Keyserling había publicado lecciones sobre la filosofía natural, lidiando con la crítica del conocimiento de los neokantianos, con el objetivo de rescatar la realidad de la realidad. Él enseñaba que el cuerpo poseía muchas mayores facultades que la razón e incluso más imaginación que un intelecto promedio,[72] tesis éstas que inevitablemente daban que pensar a alguien como Weber, que había vivido la rebelión de su cuerpo. Resulta evidente que le gustaría tener al conde en su entorno, como un discípulo del que él mismo podía aprender. Encontramos mayor información sobre la visita de Keyserling en una carta de Marianne a Else, escrita bajo la impresión reciente de los fuegos artificiales condales. Comenta que ese hombre era «una de las criaturas más extrañas» que jamás había conocido.

> Un nómada intelectual y creyente en la transmigración de las almas, que hace pasar por su espíritu todas las religiones y culturas y posibilidades […] este hombre habla tan rápido que en un principio casi no lograba entenderle y mucho menos seguirle; fue francamente *excitante* ese vendaval que le avienta a uno: China, Confucio, Japón, India, Buda, Brahmann *[¡sic!]*, teosofía y sabe Dios qué otras cosas más. Estuvo con nosotros todos los días tres horas, hablando incesantemente, riendo y aplaudiendo cuando Max decía algo que le gustaba […] en pocas palabras, me pareció casi un poco loco, pero al mismo tiempo encantador por cierta candidez […] Que con este temperamento extraño, voraz y ese carácter comunicativo realmente viva solo durante nueve meses al año—*callado*—, eso es fantástico […] Pero de alguna manera esa constante transformación en miles de personajes, del santo hindú en príncipe de Manchuria, en japonés, en norteamericano, me pareció horripilante.[73]

No deja de ser asombroso que Max Weber, que era quien solía pronunciar los monólogos, hubiese soportado durante horas y días a ese chispeante hablador espontáneo e incluso hubiera querido disciplinarlo hasta su habilitación. Pero en aquellos tiempos en que Weber estaba buscando un

acercamiento a las culturas orientales, Keyserling debió haber sido precisamente el hombre que buscaba, y quien le enseñaba cómo convertirse en un confuciano o en un brahmán. Y más aún, cómo penetrar en la mentalidad de las altas culturas orientales a través de los estratos profundos del alma mediante la magia y el erotismo.

A partir del *Diario de viajes*, publicado posteriormente, resulta fácil imaginarse las cascadas verbales de Keyserling en la Villa Fallenstein de Heidelberg. «Cuanto más meridional la zona—dictamina allí—tanto más la gente adquiere rasgos animales-sensuales y tanto menos activa se vuelve su imaginación.» Una sexualidad plenamente satisfecha le resta romanticismo al amor; es el instinto insatisfecho el que hace crecer la fantasía. Huellas de esta lógica se encuentran en el *Interludio*. Según Keyserling, en el trópico sólo podía prosperar un único anhelo: «el anhelo de salir de esa exuberancia», el deseo del gran vacío, del nirvana. Ésa sería la fuerza creativa predominante en las regiones cálidas. En el estudio weberiano sobre las religiones hindúes también se encuentran premisas de ese tipo, aun cuando un determinismo climático directo no se lleva con su forma de pensar. Keyserling, quien más tarde, como heraldo de la sabiduría, no oculta su inclinación por las hetairas, ni siquiera en el pudibundo Oeste Medio norteamericano,[74] pese a tener por esposa a una nieta de Otto Bismarck, filosofa desenfadadamente en un burdel japonés. Se muestra encantado de la naturalidad sexual que reina allí y del «ambiente de despreocupada alegría, como la que se da en nuestro país por ejemplo entre los niños debajo del árbol de Navidad», constata entre las prostitutas un «amor al prójimo sin distingos»—¿a quién no le recuerda esto el «amor acosmístico» de Weber?—, y ve en esta actitud natural hacia la sexualidad en buena parte el fundamento de la diferencia

entre Oriente y Occidente. Le dedica largos pasajes al arte amatorio de las hetairas indias y culmina en el lamento:

> Es obcecación, casi un pecado contra el Espíritu Santo, desterrar de nuestra vida lo erótico, como lo hace el puritanismo de todos los países y de todas las épocas; [lo erótico] marca en lo esencial el punto crucial de la naturaleza humana. A partir de lo erótico se puede hacer vibrar cada fibra del ser y las más profundas, las más de las veces, suelen ser tocadas por éste.[75]

Para Keyserling el meollo de la sabiduría hindú consiste en que supuestamente no es por la represión de los instintos sino, por el contrario, a través de su satisfacción, que el hombre llega a esa serenidad interior que permite «progresar espiritualmente». Recordando la India se deja arrastrar por el entusiasmo:

> ¡De qué manera tan maravillosamente sabia ha resuelto ese pueblo la cuestión sexual, sabia precisamente desde el punto de vista del progreso espiritual que a ellos les preocupa mucho más en serio que a la hipócrita cristiandad! Allí jamás se ha pretendido violar a la naturaleza, porque ellos saben desde hace siglos lo que Freud apenas ha descubierto hace poco: que las ideas reprimidas actúan de manera mucho más nefasta que las que uno reconoce francamente, por muy malvadas que sean.[76]

Una visión del mundo y de la vida que parece caerle como anillo al dedo a Weber en ese otoño de 1912, en la primera época de su amor por Mina. Así escribirá que en el *hinduismo y el budismo*—en eso estarían «de acuerdo todos los autores hindúes» (¿realmente lo sabe con tal precisión?)—«toda matrona envidia en secreto a la hetaira ingeniosa» (I/20, 244). ¿Cómo no iba a pensar en Marianne y Else? Ya en junio de 1911 había calificado de «*muy acertadas*» ciertas aseveraciones de Keyserling sobre el erotismo, tocando específicamente la diferencia entre el erotismo germano y el latino, en particular el francés. Para el francés, «cuya intensidad vital irradia hacia afuera» en lugar de «permanecer suspendida en el interior», como en los alemanes, «toda sensualidad tiene un trasfondo profundo». Ya unos años antes Weber había disfrutado la lectura de una erotología germano-latina similar, de Robert Michels. Donde los alemanes ven superficialidad, Keyserling detecta claridad latina y unidad de alma y sensualidad (II/7-1, 236).[77] Algunas de las virtudes latinas las encuentra acrecentadas en los

pueblos de Oriente. Weber pudo ver en eso una prueba contraria a su tesis que derivaba la cultura occidental moderna del puritanismo. Ideas de este tipo se volvieron orientadoras para su trabajo futuro, y eso podría explicar su evidente interés por Keyserling. En la misma carta maldice a los alemanes y los declara inferiores a los franceses e ingleses «porque *nunca* han tenido el nervio de ponerle a los poderes *tradicionales* la cabeza a los pies»; ¡la decapitación del rey como prueba de unos nervios saludables!

Gracias a Keyserling, Weber, a menudo tan nacionalista, se deja fascinar por culturas extranjeras al grado de despreciar su propia nación. Si suponemos que hay dos tipos ideales de estímulo erótico, el de lo familiar y conocido y el de lo exótico y extraño, se puede apreciar cómo la libido weberiana se va desplazando, al menos parcialmente, del primer tipo al segundo, un indicio más de un giro mental. En una carta escrita a Keyserling a finales de 1912 considera que el «tratamiento de problemas metafísicos» por parte de aquél le resulta «mucho más afín que todo lo que en materia de profetismo comienza a brotar actualmente en derredor nuestro» y que, sin ninguna relación con la vida plena, trata de satisfacer «una mera necesidad de "jerarquización"» (II/7-2, 801); seguramente piensa ante todo en el Círculo de George. Keyserling, según parece, lo inspira a reflexionar sobre la relación entre la religión y la vida.

En realidad Weber no podía abrigar la esperanza de convertirse algún día en un verdadero experto sobre China y la India. En el mejor de los casos podía llegar a formular aseveraciones ideal-típicas sobre nexos religioso-culturales de Oriente, del estilo: «Así *hubiera* podido ser la relación en casos típicos», sin excluir que los nexos reales difirieran en muchos puntos. Desde el principio, y hasta hoy, los sinólogos e indianistas han criticado los ensayos de Weber señalando

que sus aseveraciones son demasiado generales (¿cómo habría de ser de otro modo?) y demasiado influidas por el estereotipo occidental de la eterna inmutabilidad de las altas culturas orientales. Si aún pudiésemos cuestionarlo, probablemente Weber admitiría de buen grado que sus aseveraciones sobre el Oriente no son mucho más que reflexiones en torno a tipos ideales. Pero por lo visto también trató de asumir el papel del experto en este campo exótico.[78] Y su impulso a abarcar la plenitud de la realidad y la confianza de poder penetrarla realmente en sus reglas elementales con su intelecto fueron tan grandes que durante el fluir de la escritura olvida todas las reservas propias de una crítica del conocimiento.

Para Weber sociología de la religión significa ver, detrás de las doctrinas y de los rituales religiosos, aquellas elites intelectuales que para él son los estratos portadores de la religión. Al estudiarlas no sólo toma en cuenta su posición material y jurídica, sino más aún su mentalidad, incluso su constitución nerviosa y su manejo de las emociones. A pesar de que a menudo criticaba las metáforas organológicas de la sociedad, se percibe en el fondo de la sociología de la religión la idea, originaria de la Antigüedad, de que todo el pueblo constituye un cuerpo, donde la elite dominante es la cabeza y los estratos inferiores representan el abdomen. De los estratos inferiores provienen—según Weber—los elementos orgiásticos de las religiones, que van ascendiendo desde allí. Esta idea, muy cuestionable desde el punto de vista actual, funge para él como una ley de la historia. Los estratos de liderazgo intelectual con su «antigua y noble soterología intelectual» (I/20, 470), por su misma naturaleza, en el fondo, asumen una actitud distante y desconfiada ante las manifestaciones orgiásticas en materia de alcohol y sexualidad, pero en las culturas orientales esto no tiene el

carácter de hostilidad fanática que muestra entre los puritanos angloamericanos y los profetas israelitas de la desgracia.

Las elites del este: modelos para el manejo de los instintos por parte del espíritu

En cierto sentido los ensayos de Weber acerca de las religiones orientales son estudios sobre la manera en que las elites intelectuales poseedoras de una vieja sabiduría del mundo saben manejar la desenfrenada impulsividad que asciende desde abajo; es como si fuera una representación simbólica de su propio problema vital en momentos en que está aprendiendo a manejarlo cada vez mejor. No obstante, debemos cuidarnos de no reducir a un denominador común demasiado bajo estos trabajos de Weber. Visto en conjunto, de ninguna manera diseña una imagen sencilla y uniforme de las fuerzas impulsivas de las religiones, sino que presenta, por el contrario, un cuadro altamente complejo y lleno de tensiones. Si bien comparte con Émile Durkheim, el padre fundador francés de la moderna sociología, la predilección por los estudios de las religiones, mientras Durkheim cree que la forma más fácil de alcanzar conocimientos fundamentales de la relación entre religión y sociedad es a través de los patrones religiosos (aparentemente) sencillos de los pueblos (presuntamente) primitivos, a Weber le atrae más lo complicado,[79] cosa típica para él. El reflejo liso y llano de sus propias aspiraciones le hubiera parecido demasiado simple y obvio. Como ya lo hemos visto en repetidas ocasiones, la realidad weberiana es un ser rejego que, si bien no se sustrae directamente a la aprehensión del científico, sí se resiste al mismo. Será apenas Alfred Weber quien más tarde, en su libro *Kulturgeschichte als Kultursoziologie [Historia cultural*

como sociología de la cultura], dedicado a la amada Else, reducirá las culturas de Oriente a denominadores sencillos, en parte siguiendo la pauta de su hermano, en parte deslindándose de él. Allí definirá por ejemplo, sin mayores consideraciones, la «esencia de la cultura china» como «una existencia matriarcal oculta tras un ropaje patriarcal».[80]

La manera en que Weber escribe sobre China atestigua en muchos pasajes una yuxtaposición de impresiones positivas y negativas del «Imperio del Mediodía», que ya tenía cierta tradición entre los europeos cultos; China, por un lado, como modelo de un país gobernado por eruditos—los mandarines—, y por el otro como imagen negativa de anquilosamiento milenario.[81] Pero en la descripción weberiana de las altas culturas de Oriente no sólo prevalecen las contradicciones. Si uno le presta atención no sólo a la descripción, sino también al lenguaje, se encontrarán innegables muestras de simpatía e incluso de identificación en la descripción de las elites intelectuales de China y de la India. Por lo visto el confuciano noble y culto, cuya mentalidad y régimen emocional Weber lograba reproducir especialmente bien, era para él un ideal de sí mismo,[82] aunque un sinólogo moderno como Peter Weber-Schäfer, sobrino nieto de Max Weber, critica que ni siquiera había definido con exactitud quiénes eran esos confucianos.[83] Veamos cómo Weber—quien tanto había sufrido por sus «nervios» y su irritabilidad—describe el tipo ideal de un chino educado bajo el confucianismo:

> La llamativa ausencia de «nervios», en el sentido específico que el europeo atribuye hoy en día a esta palabra, la infinita paciencia y la cortesía con pleno dominio de sí, el persistente apego a lo acostumbrado, la absoluta insensibilidad ante la monotonía y la inagotable capacidad de trabajo, la lentitud de las reacciones ante estímulos desacostumbrados, especialmente también en la esfera intelectual, todo esto parece constituir una unidad positiva y coherentemente vinculada en sí.

En la geografía nerviosa de aquel tiempo Asia era el paraíso; una estadística de 1910 afirmaba que la tasa de enfermos mentales en Prusia sería nada menos que 182 veces

mayor que en la India,[84] y también sobre el Lejano Oriente se podía leer que allí nadie tenía problemas de nervios. Como era típico en él, Weber presenta después otros rasgos de ese chino que echan a perder las ganas de identificarse con él, como por ejemplo «la infinita credulidad bonachona para cualquier superchería mágica, por muy fantástica que sea» y, peor aún, «la falta de sinceridad, que—como se afirma una y otra vez—no tiene parangón en el mundo» (I/19, 456). Poco más adelante reconoce un «temple específicamente *frío* de la filantropía china» (I/19, 459), rasgo que con seguridad no le habrá caído mal si recordamos su irritación ante el sentimentalismo de las «enfermeras diletantes» en el hospital militar. «La ausencia del ascetismo histerizante y de las formas de religiosidad cercanas a él y la exclusión—si bien no completa, en grado relativamente alto—de todos los cultos embriagantes, innegablemente tuvo que incidir en la constitución de los nervios y del alma de un grupo humano» (I/29, 457); el sociólogo de la religión se convierte en neurólogo de la religión. El «ascetismo histerizante»: cuánto se ha alejado Weber de *La ética protestante*, donde en el monstruo conceptual de la «religiosidad místico-anímica de fundamentos histérico-sensuales» (*PE* 90 n.) había asociado la histeria con la mística sensual.

El siguiente pasaje no suena precisamente a neutralidad valorativa: «Y siempre fue el espíritu altivo, masculino, racional y objetivo del confucianismo—en estos aspectos afín al romano—el que se resistía a permitir que la agitación histérica de las mujeres y su inclinación a la superstición y los milagros se mezclasen con la conducción de los negocios del Estado» (I/19, 413). «Belleza masculina» representa para Weber aquel valiente memorándum de 1901 en que el confuciano Tao Mo advierte a la emperatriz contra la magia y los eunucos (I/19, 30). «El confuciano no aspiraba a ningún

tipo de "redención" más que de la barbarie de la incultura» (I/19, 452); esto evoca la idea de que el germen de la desgracia radica en la búsqueda de una redención desde afuera, mientras que el secreto de la felicidad consiste en descansar en sí mismo y no necesitar ninguna redención.

«Al igual que con los griegos genuinos», señala Weber con una comparación exquisita, faltaba entre los confucianos «todo anclaje trascendental de la ética, toda tensión entre mandamientos de un dios supramundano y el mundo de lo creado» (I/19, 452); por lo tanto, es una ética por completo arraigada en el mundo de lo creado la que conduce a la unión consigo mismo; ¿dónde queda entonces el deber ser, rigurosamente separado del ser? Y Weber se remite a algunas «muy buenas acotaciones en los escritos de Ludwig Klages» al afirmar: «Al confuciano le era ajeno ese particular estrechamiento y represión de la vida natural de los instintos que conlleva la racionalización ética estrictamente regida por la voluntad y que al puritano se le inculca con la educación» (I/19, 205). Esta actitud apacible ante el propio carácter de creatura aparece como el secreto de la imperturbable serenidad del confuciano.

Para Weber, sumamente nervioso y necesitado de redención, el tipo ideal del confuciano, sin embargo, siguió siendo un ideal, al cual se fue acercando un poco en esos años, pero que deja abierta la duda de si en verdad era totalmente adecuado para él. Otra fue la situación de las elites religiosas de la India, que tenían un camino de iluminación redentora que cuadraba tanto con la ciencia como con la religión; no hace falta ser un psicólogo profundo para darse cuenta, en el ensayo sobre *Hinduismo y budismo*, cuán profundamente involucrado está Weber. Quien sólo lo conozca como un frío hombre del intelecto supondrá en él una especial afinidad con el confucianismo, pero el tratado sobre las religiones de la

India es mucho más extenso y está escrito con más calidez. Léase, por ejemplo, lo que escribe sobre la «iluminación» en el sentido del «budismo antiguo». Si se sacara el pasaje de contexto podría uno llegar a creer que él mismo se había convertido al budismo. Esta redención se diferencia radicalmente de la gracia de la predestinación del implacable dios de los puritanos; representa una victoria por la que el ser humano puede trabajar metódicamente, al profundizar en la verdad y renunciar a las ilusiones para convertirse en *arhat*, en iluminado, y ganar la certeza de la «duración del estado de gracia»:

> Pero la iluminación no es un obsequio gratuito de la gracia divina sino el premio por una profundización ininterrumpida en la verdad a través de la meditación, para hacer a un lado las grandes ilusiones, de las que emana la sed de vida. Quien de esta manera alcance la iluminación, gozará—y eso es lo importante—de la bienaventuranza en esta tierra. Es por ello que los himnos del budismo antiguo se caracterizan por una gran alegría triunfal. El *arhat* que ha llegado a la meta del éxtasis metódico contemplativo […] se siente lleno de un sentimiento de amor intenso y delicado (sin objeto y por consiguiente sin deseo), libre de orgullo terrenal y de farisaica autocomplacencia, pero sostenido por una inquebrantable confianza en sí mismo que garantiza la persistencia del estado de gracia, liberado de todo temor, pecado y engaño, libre también de añoranza por el mundo y—sobre todo—de añoranza por una vida en el más allá. [I/20, 339-340.]

El desprendimiento del mundo, por consiguiente, nada tiene que ver con la añoranza de un más allá; Weber subraya el rasgo fundamental del budismo totalmente ubicado en el más acá. Y—lejos de haberse convertido en feminista por su experiencia erótica—, análogamente a los confucianos, enfatiza el carácter masculino, o al menos decididamente *no* femenino del *arhat*, quizá también para no adecuar demasiado su imagen del budismo a las aspiraciones de sabiduría oriental, entonces en boga en Occidente:

> El papel que desempeña el «sentimiento amoroso» en esta descripción del *arhat* podría hacer pensar en un rasgo «feminista». Pero eso sería un error. Alcanzar la iluminación es un hecho del espíritu y requiere la fuerza de una contemplación pura, ajena a todo interés, sobre la base del pensamiento racional. Pero la mujer, al menos en la doctrina budista posterior, no sólo es un ser irracional, incapaz del poder supremo del espíritu, tentación específica de quien busca la iluminación, sino que ante todo es incapaz de ese estado de ánimo amoroso, místico y «sin objeto» que caracteriza en lo psicológico el estado del *arhat*. [I/20, 340-341.]

La «fuerza de una contemplación pura, ajena a todo interés, sobre la base del pensamiento racional». ¡La weberiana neutralidad valorativa de la ciencia en ropaje budista! Si

Weber escribe en enero de 1920 que la «existencia contemplativa […] al fin y al cabo» se habría convertido en su «forma de vida», por lo que no se prestaba para la política («¡y con eso basta!»),[85] él mismo establece el nexo entre su ciencia y la contemplación. Pero cabe preguntarse si se ha vuelto por completo un hombre del amor trascendental, desprovisto de objeto, y sólo es eso lo que reconoce en las elites religiosas de la India. Complacido, se detiene en el antiguo universo brahmánico del Bhagavad Gita, donde el camino a la redención pasa por el estado del guerrero, un *ethos* que Weber considera «orgánico en un grado difícil de superar» (I/20, 304). Parte de este universo es la inscripción del brahmán Sigavana sobre la fundación de una ermita. Lo que Weber escribe al respecto constituye un punto culminante en cuanto al lenguaje de *Hinduismo y budismo:*

> Gracias a la fuerza de su oración le ha ayudado a su rey a vencer a incontables enemigos y degollarlos; como de costumbre, la tierra rezuma sangre en estos versos. Pero luego, «con espíritu piadoso construye esta casa que liberará de la mácula de la era de Kali a todo aquel en el mundo que pose su mirada en ella» […] «La construyó», rezan los siguientes versos, «en la estación en que el viento carga el aroma de las flores de akoca y brotan los retoños del mango. Enjambres de tambaleantes abejas llenan el entorno y más que en otros tiempos el refulgir en el rabillo del ojo de bellas mujeres habla de su amor […] Sus carnes desbordan el corpiño cuando azoradas están sentadas en los columpios, cara a cara con su amado. Sonrientes, bajan la vista con prisa, y sólo el movimiento de sus cejas revela la alegría que palpita en su corazón». Como vemos, aquí tiene cabida todo lo que contiene la vida. El impetuoso espíritu combativo del héroe, luego el deseo de redención del reiterado dolor de la separación […] el lugar solitario para la meditación y nuevamente la radiante belleza de la primavera y la dicha del amor. [I/20, 304-305.]

He ahí el sentimiento del mundo y de la vida que, en opinión de Weber, «en última instancia también permea las partes características de la literatura hindú». Y su comentario delata que la inscripción citada con tanto detalle refleja también una parte de la propia filosofía vital de Weber. Superada la ardua batalla, viene la felicidad en un vórtice de naturaleza en flor y amor sensual. Éste es el fondo espiritual del cual se nutren las cartas de amor que Weber le escribe a Else en la primavera de 1919.

En aquellos años Weber no sólo había logrado establecer una relación más positiva con su propia naturaleza, sino que

además, después de tanto alborotar, descubrió para sí mismo un tipo meditativo de ciencia. Sólo así adquiere sentido vital su lucha contra los juicios de valor. Al escribir sobre las religiones orientales ya no introduce en la ciencia fantasías agresivas. Ya no es petulancia sino una gran curiosidad lo que lo impulsa, y no se muestra inclinado a atrincherarse rápidamente en posiciones rígidas y defenderlas con furioso espíritu de contradicción. Ya no se trata de tener razón sino de ser parte de una gran corriente espiritual que conduce al infinito; ése era el ideal de esta ciencia que ya se había insinuado en las metáforas fluviales de su ensayo sobre la objetividad de 1904.

Literatos y eunucos: temas controvertidos actuales en ropaje exótico

No obstante, el estudio de China, sobre todo, contiene temas que fueron al mismo tiempo materia controvertida en sus escritos políticos de la época; los términos clave son «literatos» y «burocracia». En particular en los literatos Weber fue descargando durante la guerra su enojo en sus escritos periodísticos, a pesar de que en el sentido amplio con el cual los definía él mismo formaba parte de ese gremio, particularmente después de haber fracasado en su intento de ingresar a la política práctica. Pero en este contexto, claro está, deben tomarse en cuenta las razones tácticas por las cuales los «literatos» en aquel entonces resultaban especialmente idóneos para convertirse en chivo expiatorio de Weber. En esos tiempos estaba librando una guerra en dos frentes, contra los agitadores anexionistas megalómanos por un lado y los intelectuales revolucionario-pacifistas por el otro. Dado que en ambos casos se trataba preponderantemente—al menos al principio—de estrategas

de escritorio, la etiqueta de «literatos» les quedaba a ambos. Frente a la derecha el término implicaba malicia, ya que «literatos» se estaba convirtiendo en aquel entonces en término de lucha de la nueva derecha contra la inteligencia liberal de izquierda, de corte más bien cosmopolita. El mejor ejemplo es el «literato civilizatorio», alias Heinrich Mann, a quien su hermano Thomas Mann puso en la mira en las *Betrachtungen eines Unpolitischen [Consideraciones de un apolítico]*. No carecía de cierta habilidad que Max Weber revirtiese ese tópico en contra de los intelectuales de derecha cada vez más militantes, haciendo ver que esos héroes de escritorio, ellos mismos a salvo, querían dejar que los soldados se desangraran en el frente por tiempo indefinido.

Pero aun cuando en los textos de Weber sobre las religiones orientales los «literatos» están presentes por doquier, él no tiene ni la más mínima intención de librar sus luchas alemanas de actualidad también en el contexto de las antiguas culturas asiáticas. En China los literatos coinciden más o menos con los confucianos, aun cuando no queda muy claro cómo se comportan estos dos colectivos en sentido recíproco. Y la burocracia china, con mucho la más antigua y más grande del mundo, se compone de ambos. Pero si Weber vaticina la burocratización como perspectiva aborrecible y busca antecedentes históricos para ilustrarlo, recurre ahora más a Egipto y Bizancio que a China. «El antiguo mandarín chino no fue un burócrata profesional, sino, por el contrario, un caballero con una cultura literaria y humanista. Los funcionarios de Egipto, de la Roma tardía y de Bizancio eran mucho más burócratas en nuestro sentido» (I/15, 463).

Sin duda esos caballeros literatos de la antigua China tampoco fueron del todo simpáticos a los ojos de Weber. Podían ser despóticos y carentes de humor. «Cuando una concubina de un príncipe se rió de un literato—comenta

Weber en una nota (I/19, 292)—todos los literatos se declararon en huelga hasta que fue ejecutada.» Por añadidura, carecían totalmente de espíritu guerrero (I/19, 293). Esto tampoco pudo agradarle a alguien como Weber, aun cuando fue precisamente la consecuencia del sereno descansar en sí mismos. Pero estuvieron enfrascados en una constante lucha contra los eunucos, las concubinas y los magos en la corte. En particular su lucha contra los eunucos, que a menudo sostienen alianzas con la magia y las religiones heterodoxas, constituye para Weber algo así como un motivo central de la historia china a lo largo de los siglos (I/19, 328 n.), donde, según él, al final la victoria siempre les corresponde a los literatos, gracias a su racionalidad administrativa superior (I/19, 199). «Weber cree poder detectar rasgos "carismáticos" en la clase de funcionarios literatos chinos en los más diversos contextos» (Arnold Zingerle).[86] Su tratado sobre China revela que les atribuye cualidades carismáticas a los «literatos», de quienes él mismo forma parte.

Un personaje trágico es para Weber el historiador confuciano de la corte Se Ma Tsien (según una transliteración posterior Ssu-ma Ch'ien, 145-90 a.C.), que fue castrado en castigo por oponerse a una orden perentoria del emperador.[87] Weber se detiene largamente en el tema de este desafortunado historiador y la serie de intentos hechos por él para limpiar su deshonra (I/19, 364 y ss.). Los esfuerzos realizados por ese hombre para compensar la pérdida de la facultad procreadora con otra forma de virilidad por lo visto conmovieron a Weber. Habla del «castrado», a pesar de que éste siguió siendo confuciano e historiador de la corte y de ninguna manera formaba parte de los eunucos de la misma, pero Weber supuso que la castración afecta el carácter aun tratándose de un hombre adulto con una mentalidad sólida (I/19, 367). A fin de cuentas, el sexo es para él, ante todo, un

hecho físico, y apenas en segundo lugar una cualidad espiritual.

Al hablar de la lucha de los literatos contra los eunucos hay que tener presente que no sólo «literato», sino también «eunuco», figuraba en la Alemania de aquel entonces entre los más infames términos de lucha política. El reproche de la falta de virilidad fue la forma usual de difamar a los pacifistas antes de la era del «make love not war». En noviembre de 1911 se produjo un escándalo a este respecto en la Universidad de Friburgo. En una reunión celebratoria de asociaciones de estudiantes el general Berthold von Deimling se desató en improperios contra los partidarios del movimiento pacifista que querían «castrar» a los alemanes y convertirlos en «eunucos políticos». Él, en cambio, le deseaba a la juventud alemana que le tocase vivir tiempos de guerra y de victoria (II/7-1, 337). Se trataba de una perspectiva de gran actualidad en esos momentos, caracterizados por un peligro inminente de guerra a consecuencia de la segunda crisis de Marruecos. En esta situación, en la que el ejército alemán de tierra aún no estaba adecuadamente pertrechado para una guerra en dos frentes, incluso Max Weber había apoyado temporalmente el movimiento pacifista.

El incidente tuvo como consecuencia una controversia dirimida en la prensa. Weber echaba chispas de rabia contra el general y los estudiantes corporativos que le aplaudieron. «Un nacionalismo sencillamente huero y gratuito, meramente zoológico»: esta sentencia de Weber, que se hizo famosa, surgió de esa situación. Hizo alarde de un tono no menos viril, enérgico y militante que el general y devolvió a éste el epíteto de eunuco; mientras la autoridad militar pretenda «tratar como eunucos» a los oficiales subordinados a ella, prohibiéndoles toda postura política de oposición, él no podía «concederle a ningún general el derecho de atribuir ese

término a otras personas» (II/7-1, 355). También para Weber la virilidad—tanto física como psíquica—era un valor. Si los confucianos «viriles» luchaban contra la influencia de los eunucos de la corte, era evidente qué partido tomaría Weber.

China e India: contraste y unión

Hoy en día en Occidente existe la tendencia de definir con una mezcla de lástima y condescendencia todo el mundo extraoccidental—con excepción de los «pequeños tigres» del este de Asia—en bloque con términos como «Tercer Mundo» o «países en vías de desarrollo». En tiempos de Weber, en cambio, había una percepción más diferenciada; ni siquiera en el momento culminante del imperialismo se había desvanecido la añeja fascinación por las altas culturas de Oriente, y era una práctica tradicionalmente muy socorrida la de estilizar China y la India como contraste, contraste entre mandarines y faquires, entre sabiduría y milagro, entre serenidad insondable y exuberancia tropical.

En sus lecciones sobre filosofía de la historia Hegel describe a China como el país de la administración perfecta, que cumple su servicio de manera «monótona y uniforme como la marcha de la naturaleza», con el emperador a la cabeza, quien, adoctrinado por filósofos, siempre habla «con bondad y dulzura paternal a su pueblo», el cual, sin embargo, no logra desarrollar una dignidad propia bajo ese dominio. La India, en cambio, siempre habría sido—inalterable como China—«el país de la añoranza que se nos presenta como un reino de la maravilla, un mundo encantado». «A diferencia del Estado chino, que en todas sus instituciones está lleno del más prosaico entendimiento, la India es el país de la fantasía y del sentimiento.» Y no en última instancia, el país de una «peculiar belleza de las mujeres». En ellas se detiene el filósofo

con visible fruición.[88] Este patrón básico se reconoce sin mayor dificultad en los ensayos de Weber, y ciertamente no siempre en concordancia con la literatura sinológica e indiana especializada de su tiempo. Por otra parte, sin embargo, Weber también subraya, en contraste con el Occidente, que pasó por el rudo aprendizaje de los profetas y los puritanos, los aspectos comunes de las altas culturas de Oriente. No se pudo desarrollar una moderna burocracia tecnocrática ni entre los funcionarios caballerosos de la antigua China ni en la India. Los chinos cultos tampoco se desligaron nunca radicalmente de las ideas mágicas. En ambas culturas jamás se produjo una ruptura tajante entre el espíritu y la sensualidad, aun cuando en la historia de las religiones indias la tensión entre los aspectos orgiásticos de alcohol y sexo que ascienden desde el temperamento tropical de los estratos bajos, y la búsqueda del gran vacío de las elites budistas, es mayor que la tensión entre confucianismo y taoísmo en China. Es por eso que la India también le resulta más fascinante a Weber, quien personalmente estaba lleno de tensiones internas. El budismo de las elites indias posee para él una frescura benéfica similar al confucianismo, lejos de la tradición sentimental del amor cristiano al prójimo, el cual, si bien Weber lo respeta, también lo ha enervado en más de una ocasión en el hogar materno. «El amor al prójimo es desconocido, al menos en el sentido de los grandes virtuosos de fraternidad cristianos», señala Weber con respecto al budismo original, y eso suena a primera vista como la constatación de un déficit; pero luego cita un pasaje encantador de las *Preguntas del rey Mi-linda:* «Como un fuerte viento sopló sobre el mundo el Bienaventurado con el viento de su amor, tan fresco y dulce, sereno y suave». Weber comenta:

> Sólo este *fresco* atemperamiento garantiza el desprendimiento interior de toda «sed» de mundo y de gente. El acosmismo místico budista del amor, psicológicamente condicionado por la euforia del éxtasis apático […] el «sentir ilimitado» por seres humanos y animales, como la madre por su hijo, desde luego

le confiere al agraciado un poder vencedor de las almas incluso sobre sus enemigos. Pero con todo ello, conserva un temperamento frío y distante. [I/20, 332 y ss.]

Weber, en lo personal, experimentó más de una vez cómo el odio contra sus enemigos hizo que dependiera emocionalmente de ellos, y cómo el amor sentimental de Marianne no lograba despertar en él un sentimiento recíproco. Es el amor *frío*, que confiere poderes mágicos, un amor en el que Else había alcanzado niveles de virtuosismo. En un pasaje posterior, Weber menciona «ese autocontrol siempre alerta que todos los métodos de vida asiáticos le imponían, sin excepción, al intelectual, al culto, al buscador de la redención» (I/20, 537-358), un control de sí mismo que nada tiene en común con el ascetismo puritano, nacido de una lucha desesperada. Si «las aspiraciones del típico santo asiático»—en opinión de Weber existía semejante tipo ideal común a toda Asia—«tendían hacia el "vaciado"», el «nirvana» en la India, aunque esto bajo el aspecto del «mundo» significaba una nada, no se refería en absoluto a algo negativo, sino, por el contrario, al «positivo estado de gracia de la inefable bienaventuranza a salvo de la muerte, en este mundo» (I/20, 538). Cabe recordar que estas líneas fueron escritas en medio de la primera Guerra Mundial; en esas circunstancias la «bienaventuranza a salvo de la muerte» refleja un anhelo particularmente intenso.

Pero no sólo la India sino también China era, a su manera, un país de magia, y por esa misma razón profundamente diferente del Occidente moderno. Como vimos, las altas culturas de Oriente le servían a Weber como prueba cruzada para la verificación de *La ética protestante*. Especialmente China resultaba muy idónea para esto, ya que allí se puede comprobar que existían ciertas condiciones que en general se consideran causas principales del surgimiento del moderno capitalismo industrial, sin que se generara dicho capitalismo:

una ventaja universal en materia de innovación tecnológica hasta los primeros tiempos de la era moderna, una mentalidad hacendosa y totalmente orientada a lo práctico, un estrato de mercaderes con buena dotación de capital y una administración racional. Aun así, el capitalismo no avanzó. Weber atribuyó *una* razón a los rasgos irracionales de la «doctrina heterodoxa» más importante, el taoísmo; pero a fin de cuentas el confucianismo no era una doctrina ortodoxa en el sentido teológico occidental, que a la larga hubiese reprimido rigurosamente todas las corrientes discrepantes,[89] sino que con el correr del tiempo se mostró dispuesto, al menos en cierta medida, a coexistir con ellas (I/19, 402). Y para Weber ése era el punto; de esta manera se conservó aquel «jardín de la magia» que hace pensar en las «mujeres mágicas» de Ascona, aunque el propio Weber desencanta la magia:

> Después de lo expuesto debe haber quedado perfectamente claro que una economía y técnica racionales de corte occidental moderno resultan sencillamente imposibles en el jardín mágico y más aún bajo la doctrina heterodoxa (taoísmo), bajo el poder de los cronomantes, geomantes, hidromantes, meteoromantes, con la cruda y abstrusa idea universalista de la cohesión del mundo, con la *ausencia de todo conocimiento propio de las ciencias naturales*, que fue en parte causa pero también consecuencia de esos poderes elementales, con la prevalencia de sinecuras y el apoyo de la tradición mágica, cuya posibilidad de cobro de prebendas le interesaba. No obstante, la *conservación* de este jardín mágico era una de las tendencias más íntimas de la ética confuciana. [I/19, 450-451.]

Para Weber la implementación del ascetismo laboral capitalista representó un doloroso proceso de sometimiento de la naturaleza humana; desde ese punto de vista en realidad no era de extrañar que esta revolución, en un principio, sólo se lograse en una región del mundo. Se le hubiera podido responder que a partir de esa teoría suya sólo se requería una explicación para la implementación del capitalismo, y no para su no implementación; lo normal hubiera sido que en la historia universal los inicios capitalistas quedasen frustrados, ya que esto correspondería a la indolencia placentera de la naturaleza humana. Quizá Weber ni siquiera hubiese rebatido este argumento. Pero a él ante todo le atrajo la excursión

hacia las grandes culturas de Oriente, seguramente no sólo por razones de verificación de *La ética protestante*.

Curiosamente Weber, pese a su formación como jurista, sólo menciona de manera incidental una circunstancia extrarreligiosa que los representantes de la economía institucional consideran decisiva para la expansión del capitalismo occidental: la falta de una seguridad jurídica de la propiedad derivada de la ausencia del poder propio del derecho privado frente al dominio emanado de la policracia occidental de los poderes:

> En China, al igual que en la India y en los territorios del derecho islámico, y, en general, en todas partes donde no hubiese prevalecido una creación y aplicación racional de normas jurídicas, se aplicaba el principio: «la arbitrariedad prevalece sobre el derecho del país». Éste, sin embargo, no pudo favorecer el desarrollo de institutos jurídicos capitalistas como lo hizo en el Medievo occidental, porque faltaba por un lado la autonomía corporativa de las ciudades […] y, por el otro, el establecimiento, garantizado y fijado mediante privilegios, de las instituciones jurídicas decisivas, que juntas […] crearon todas las formas jurídicas idóneas para el capitalismo. [I/19, 279-280.]

Y en un pasaje posterior, en China «no se hallaba sancionada por derecho natural ninguna esfera de libertades personales del individuo. El idioma incluso desconocía una palabra para el concepto de "libertad"» (I/19, 339).[90] ¿No era ésta una razón tan obvia como fundamental para que el empresariado privado no alcanzase en Asia la estabilidad y libertad de acción de siglos de duración que lo caracterizaron en Occidente? En realidad hubiese podido ser interesante observar más de cerca el derecho natural, no expuesto al capricho del gobernante en turno, como uno de los orígenes del camino especial de Occidente; en Weber se encuentra un planteamiento inicial en esta dirección. No obstante, para él, en aquellos momentos, el punto decisivo consistió en el mantenimiento de la adhesión a la magia, el mundo encantado, como también el *aniquilamiento* de la magia por los profetas israelitas. Por lo visto es un tema que le atrae; el «mundo encantado» atrae al desencantador tal como lo atraen las «mujeres mágicas» de Ascona.

El descubrimiento del arte del éxtasis: un antecedente del hinduismo hippie

En un pasaje de *Economía y socieda* d Weber parece extraerles a las religiones orientales casi una receta de cómo lograr una euforia creadora de sentido e iluminadora del espíritu sin recurrir a una orgía alcohólica y sexual:

> El método de salvación planeado no es, naturalmente, el camino adecuado para provocar el éxtasis agudo, a cuyo servicio, por el contrario, estaban todos los medios de quebrantamiento de las inhibiciones orgánicas. Producción de una embriaguez tóxica aguda (por el alcohol, el tabaco u otros tóxicos), de una embriaguez musical o de una embriaguez erótica (o las tres a la vez): la *orgía*. O se provocan, en individuos calificados para ello, los ataques de histeria o epileptoides causados en otros por los estados orgiásticos. Pero estos éxtasis agudos son de carácter transitorio, de acuerdo con la naturaleza del asunto y también con su intención. Dejan pocas huellas positivas en el *habitus* cotidiano. Y carecen del contenido «significativo» que desarrolla la religiosidad profética. Las formas más suaves de una euforia que, con carácter de sueño (mística), se siente como «iluminación» o, con carácter activo (ético), como conversión, parecen garantizar con mayor seguridad la posesión permanente del estado carismático; dan por resultado una «relación con sentido» respecto al «mundo». [*WuG* I 418; *EyS* 424.]

No hace falta ser psicólogo para darse cuenta de que Weber describe aquí un estado que él mismo anhelaba y para cuyo logro creía haber alcanzado cierta aptitud. Pero cabe preguntarse si a ese hombre inclinado a la desmesura, a quien le fascinaba lo «extracotidiano», le interesaban realmente las formas moderadas y habitualizables de la euforia. Llama la atención el detenimiento con que Weber se dedica, en el contexto de la India, al *tantrismo*, esa corriente «heterodoxa» (según la terminología weberiana) tanto del budismo como del hinduismo, caracterizada por sus rituales mágico-orgiásticos, que logró arraigarse de manera persistente sobre todo en el Tíbet. Por extraño que parezca, anticipó en cierto sentido la mirada fascinada de los hippies nostálgicos de la India y Nepal en los sesenta y setenta del siglo XX sobre las orgías sexuales del tantrismo y sobre Tíbet.[91] Sin embargo, en tiempos de Weber no era nada fácil descubrir el tema del tantrismo desde este ángulo: en aquel entonces todavía no existía una literatura popular del tantra, opulentamente decorada con ilustraciones sexuales. Si bien es cierto que los

inicios del actual mito occidental del Tíbet se remontan hasta la época de Weber,[92] la literatura sobre el budismo, tanto de aquel tiempo como posterior, incluyendo la que Weber usó sobre todo,[93] trató al tantrismo y al lamaísmo predominantemente como una desfiguración grotesca de esa doctrina, cuyo espíritu original era por entero diferente.

A Weber, en cambio, se le antojaban primitivas y auténticas precisamente las orgías sexuales. Se mofaba de la «típica indignación puritana» de autores británicos sobre las *abominable practices* (I/20, 472 n.). En ese aspecto, por lo visto, cree comprender mejor, intuitivamente, la esencia primitiva de la religiosidad india que los modosos indólogos de su tiempo, que ofrecían una imagen purificada y desinfectada de las religiones indias, para procurarles a éstas el respeto de los lectores occidentales. No podemos excluir que con esa intuición suya y la creencia en la pasión como fuerza motriz del mundo, pese a la sustentación científica poco concluyente, haya detectado algo acertado, aunque esa cuestión sigue siendo controvertida.[94] El joven Mircea Eliade (1907-1986), quien llegaría a convertirse en el investigador más universal de las religiones de su tiempo, tuvo que viajar hasta las faldas del Himalaya para llegar a discernimientos similares, que determinaron su camino ulterior.[95]

Magia y construcción hidráulica. Antropología y geografía

Mark Elvin, el mejor conocedor de la historia ecológica china, critica que Weber, pese a una comprensión en principio multicausal de la historia, en la práctica se muestre propenso a «sobreacentuar» los motivos conscientes y descuidar las determinantes mudas, al estilo de una sociología comprensiva.[96] En la ecología del cultivo de arroz, en la disponibilidad de recursos maderables y de cursos de agua

utilizables para mover molinos, hubiera podido encontrar, de manera más notoria que en la religión, condiciones decisivas que frenaran el desarrollo capitalista de China. La relación con la naturaleza que Weber constata en las religiones orientales es, ante todo, la relación con la *naturaleza en el hombre*.

No obstante, reconoció en China la importancia elemental de una agricultura de riego que fomentó el surgimiento de una burocracia central. La teoría de Wittfogel sobre el *modo de producción asiático* o, en otras palabras, la *sociedad hidráulica*, se basa por lo menos tanto en Max Weber como en Karl Marx. Weber creía que no había «duda posible» de la «edad sumamente avanzada» de la «burocracia hidráulica y de construcción» en China, cuya existencia habría marcado toda la mentalidad de los literatos chinos, orientando su pensamiento «una y otra vez a los cauces de un burocratismo técnico-administrativo y utilitarista» (I/19, 186); en el fondo, pues, una clave para entender China, incluso en su dimensión intelectual. A pesar de ello, Weber menciona este punto sólo de manera muy esporádica, y con menor frecuencia aún con respecto a la India, a pesar de que la economía política del riego también allí hubiese sido un tema muy fecundo.

Weber entendió incluso mucho mejor que Wittfogel que las ideas de un totalitarismo burocrático son totalmente erróneas para la China antigua, donde las unidades pequeñas, como la aldea, la familia y el clan, conservaban una considerable autonomía en el seno de ese imperio gigantesco (I/19, 230-231). Pero aun cuando el emperador chino fuese técnicamente incapaz de dirigir el riego en todo su territorio, la eterna preocupación por la falta de agua marcó el «carisma mágico del emperador». El campesino, dependiente de grandes redes de irrigación, necesitaba ayuda de arriba. Weber creía que el emperador chino había sido siempre «en

primer lugar» el «viejo "hacedor de lluvia" de la religiosidad mágica» aunque «trasladado a lo ético» (I/19, 176). Y, con una indirecta contra el káiser Guillermo II, añade sobre el emperador chino:

> Fue, como todos los gobernantes carismáticos genuinos, un monarca por la gracia de dios, no a la manera cómoda de gobernantes modernos que, basándose en este predicado, pretenden ser responsables «sólo ante Dios», lo cual, en la práctica, significa no tener responsabilidad alguna, sino en el viejo y genuino sentido del dominio carismático […] Por lo tanto, si los ríos rompían los diques, si la lluvia, pese a todos los sacrificios, no llegaba, eso era […] una prueba de que el emperador no poseía esas cualidades carismáticas que el cielo exigía. En tal caso hacía penitencia pública por sus pecados, como ocurrió aún en décadas recientes. [I/19, 177.]

No es muy convincente un «carisma hereditario» derivado de obras de construcción hidráulica, porque a lo largo de la historia china fueron muy frecuentes las roturas de diques sin que eso hubiera implicado la dimisión o destitución de emperadores. Puede parecer extraño con qué detenimiento Weber hace uso de su concepto de carisma también en relación con China y la India; ahí se sitúa en el contexto de la significación persistente de la magia, del mundo encantado.

Al final del *Hinduismo y budismo* Weber sorprende al lector con una interpretación general al estilo del determinismo geográfico, aunque más bien como perspectiva para un remanente no resuelto.

> Que en Asia no se haya dado el racionalismo económico y, en general, un método racional de vida, en la medida en que esto responde a causas diferentes a las de la historia del pensamiento, se debe al carácter *continental* de las estructuras sociales, motivado por las circunstancias geográficas. En Occidente los focos culturales se han formado sin excepción en lugares de comercio exterior o de tránsito […] lo que no fue así en Asia. [I/20, 540.]

Ésta es la circunstancia geográfica que da el marco a la mentalidad asiática sustentada en la serenidad interior. Pero no todo es típicamente asiático. Weber cree que en el desarrollo de las religiones de Oriente, que habrían «trabajado mucho más radicalmente» que Occidente los problemas que surgen con la búsqueda de la redención (I/20, 540), se esbozan ciertas leyes fundamentales de la aspiración intelectual de perfección. Incluso llega a formular una compleja ley del tipo «si tal cosa, luego tal consecuencia», con pretensión de validez

universal:

> Donde quiera que una clase intelectual trata de dilucidar a través de la reflexión el «sentido» del mundo y de la propia vida y—tras el fracaso de este esfuerzo directamente racionalista—procura captarlo vivencialmente y luego […] trasladar esa vivencia a la conciencia, de alguna manera su camino la llevará a los quietos parajes trasmundanos de la mística india no configurable. Y donde, por el contrario, un estrato de intelectuales, renunciando a ese esfuerzo que rehúye el mundo, consciente e intencionalmente encuentra el objetivo máximo posible de perfección intramundana en la gracia y dignidad del bello gesto, llegará de alguna manera al ideal confuciano de nobleza. [I/20, 542.]

Aquí estamos una vez más ante una de esas hiperdensas aglomeraciones weberianas de ideas que le provocan problemas a la investigación e incitan a tender puentes entre la vida y la obra. Podría uno imaginarse cómo Weber, en los años de la desesperación, se esforzaba en vano por dilucidar el sentido de su vida de manera puramente racional, a través del pensamiento, y cómo por fin fueron sus vivencias las que rompieron el hechizo que tenía cautivos no sólo sus sentimientos sino también su pensar. Pero en el «ideal confuciano de nobleza» reconocemos asimismo una parte de Weber. A estas alturas de su vida había renunciado al ideal de la personalidad coherente en sí misma y justamente la aceptación de sus lados tan discrepantes debe de haber tenido un efecto liberador para él.

El silencio de los asiáticos y el silencio de la naturaleza

Y luego, al final, un pasaje aún más extraño, en el que Weber se burla de que «la reservada y digna continencia y el silencio de apariencia altamente significativa de los intelectuales asiáticos» suele «torturar la curiosidad occidental», y establece un parangón entre el silencio de los asiáticos y el silencio de la naturaleza: «Estamos ante el cosmos de la naturaleza y pensamos […] que ella debería tener alguna "última palabra" sobre su sentido. Lo fatal es que la "naturaleza", o no cuenta con semejante "última palabra" o no está en condiciones de emitirla. Algo similar ocurre a menudo con la creencia de que quien exquisitamente calla

debe tener mucho que ocultar» (I/20, 539-540). El silencio de los asiáticos no significa ocultamiento—ésta parece ser la opinión de Weber—, igual que el silencio de la naturaleza; no hay ningún secreto que deba buscarse *detrás* de este silencio. El continente asiático, que a diferencia de Europa no estaba orientado hacia el mar y el comercio a distancia, tiene su sentido precisamente en esa serenidad interior, y no busca con afán un sentido en el exterior. Desde esta perspectiva, los tratados weberianos sobre las religiones de Oriente son una suerte de doctrina natural del hombre oriental y con ello, al mismo tiempo, una teoría de la naturaleza humana reprimida por el ascetismo puritano de Occidente.

[1] Ana 446 Escrito 20 vi.

[2] Marianne a Helene Weber, 6 de marzo de 1915.

[3] T. Heuss, *Friedrich Naumann*, p. 160.

[4] Wolfgang J. Mommsen (*Max Weber und die deutsche Politik*, p. 169) afirma que el estallido de la guerra en 1914 «no había sido sorpresivo» para Weber. Al respecto, ahora, Eckart Otto, «Max Webers Münchener Vortrag zur soziologischen Grundlage der Entwicklung des Judentums vor dem Sozialwissenschaftlichen Verein am 24.1.1917», *Zeitschriftfür Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*, pp. 317-328. Weber no se sintió bien durante esa conferencia: «Yahvé en *este salón repleto* me resulta un recuerdo estremecedor».

[5] II/9, Max a Marianne Weber, 8 de mayo de 1915; la ocasión en ese momento era el cambio de frentes en Italia. Ya en su carta del 15 de octubre de 1914 a Tönnies había escrito que «cientos de miles» tendrían que «sangrar por la terrible incapacidad de nuestra diplomacia»; sin embargo, ni ahí ni en pasajes anteriores explica en qué radicaba esa incapacidad.

[6] Karl Alexander von Müller, *Aus Gärten der Vergangenheit. Erinnerungen 1882-1914*, p. 229.

[7] Otra descripción un tanto diferente del mismo autor en K. Loewenstein, *op. cit*., p. 31; Weber había sido «profundamente pesimista». «Literalmente» había dicho: «La guerra va a durar mucho tiempo; el militarismo prusiano es muy resistente». Por consiguiente, había considerado al «militarimo prusiano» como el motor del conflicto, y sólo se podrá imaginar el final de la guerra después de su derrota.

[8] Berta Lask, *op. cit*., p. 178. Puesto que consideraba a los Weber moralmente responsables de la muerte en la guerra de su hermano Emil, quien bajo su influjo se había enrolado como voluntario en contra de su impulso interno (Günther Roth en *L* XXXVI), no existe razón para suponer que Berta Lask le estuviera atribuyendo a Max Weber una clarividencia que realmente no hubiera poseído.

[9] H. Ando, *op. cit*., p. 601.

[10] II/8, 782, 783, 792; otra vez en II/9, a Frieda Gross, 14 de marzo de 1915, y a Helene, 13 de abril de 1915.

[11] II/9, Max a Helene Weber, 4 de septiembre de 1915.

[12] «Erlebnisse der Seele», *Die Frau, op. cit*., pp. 258-259. Cuando Christa Krüger (*op. cit*., p. 184) expresa la sospecha de que Marianne Weber «no tuvo idea» del «peligroso reverso de la moneda de los elevados sentimientos de comunidad» y que, en general, creía reconocer en ella durante la guerra una pérdida de realidad y una percepción sumamente selectiva (*ibid*., pp. 184-187), la describe mucho más ingenua de lo que Marianne era en realidad.

[13] La carta de Marianne a Helene Weber del 2 de agosto de 1914 no muestra nada de entusiasmo por la guerra: «¡Frente a qué cosas tan terribles nos encontraremos ahora!». Por el contrario, el 8 de agosto, «¡quién no se quiere sumergir en este gran torrente de altruismo! […] Todos están imbuidos del conocimiento de que vamos a la guerra de manera justa y con la conciencia limpia, de que es una guerra *sagrada* de defensa, y es maravilloso este sentimiento de comunidad de todo el pueblo. En épocas así uno siente haberse convertido en el pueblo». Sin embargo, no comenta nada sobre opiniones similares de Max Weber, como es de suponer que lo hubiera hecho si éstas hubiesen existido.

[14] Marianne a Helene Weber, 6 y 23 de marzo de 1915; 10 de julio de 1915: «Pues todos los pueblos están terriblemente hastiados de esta carnicería y quieren regresar a la vida pacífica».

[15] *Cf*. también el 8 de mayo de 1917 a Helene, cuando habla con gran entusiasmo de la «embriaguez de las flores»: «¡Ah, uno pensaría que los hombres allá afuera tendrían que arrojar lejos sus armas y caer unos en brazos de los otros!»

[16] *Ibid*., 10 de diciembre de 1914 y 12 de febrero de 1915.

[17] Marianne a Helene Weber, 10 de junio de 1915.

[18] BA Koblenz, Nl. A. Weber, 197/77, Else Jaffé a Alfred Weber, 29 de noviembre de 1917.

[19] El pasaje proviene de una carta a Helene Weber del 2 de enero de 1915, donde también escribe: «Ahora estoy casi convencida de que puede hacer lo que cree que es capaz de hacer, y que sólo es cuestión de engañar una y otra vez a las inhibiciones psíquicas».

[20] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, Marianne Weber a Karl Jaspers, s. f., en relación con la controversia con Hellpach (1948).

[21] Marianne a Helene Weber, 20 de octubre de 1915. *Cf*. Max Weber a Robert Michels, 18 de diciembre de 1914 (II/8, 804): «Cuando termine esta guerra, yo mismo seré incapaz de realizar cualquier tipo de

trabajo durante un *largo* tiempo». A Lili Schäfer, 28 de septiembre de 1915 (II/9): era tiempo para él de que terminara el trabajo en el hospital militar. «El estómago ya rechazó los somníferos en estas cantidades y ya no trabajo con precisión.» Para ese entonces, el trabajo no tenía para él el encanto de la novedad sino que lo aburría.

[22] Marianne a Helene Weber, 10 de diciembre de 1914.

[23] Max a Marianne Weber, 28 de agosto de 1915, II/9.

[24] 9 de mayo de 1915, II/9.

[25] Esto lo nota incluso Wolfgang J. Mommsen (*Max Weber und die deutsche Politik*, pp. 212, 216), quien, por lo demás, mediante su gran obra hizo todo lo posible por otorgarle significación al compromiso político de Max Weber.

[26] Mina Tobler a su madre, 20 de octubre de 1912 (propiedad particular).

[27] Marianne a Helene Weber, 1 de octubre de 1915.

[28] *Ibid*., 21 de mayo de 1916.

[29] Mommsen (*Max Weber und die deutsche Politik*, p. 208) cree conocer el estado anímico de Weber en el transcurso de la guerra: «Sólo con la más extrema fuerza de voluntad logró arrancarse a sí mismo de las depresiones que lo acosaban una y otra vez». A mí, por el contrario, me parece que esta descripción de su estado de ánimo no se confirma en la correspondencia de esa época. Su relación amorosa con Mina Tobler prosiguió y, a comparación de los años anteriores, más bien resulta notoria la *ausencia* de depresiones severas. Si se lo compara con otros profesores politizados de la época, parecería extraño que los oscuros pronósticos políticos no afectaran su gozo por la vida y que no le impidieran sumergirse del todo en el estudio de las religiones orientales.

[30] Marianne a Helene Weber, 5 de noviembre de 1918.

[31] *Cf*. Hermann Kellermann (comp.), *Krieg der Geister. Eine Auslese deutscher und ausländischer Stimmen zum Weltkriege 1914*.

[32] BA Koblenz, Nl. A. Weber, 197/77, 26 de abril de 1917.

[33] Eduard Meyer a Victor Ehrenberg, 3 de octubre de 1916, en Gert Audring *et al*. (comps.), *Eduard Meyer—Victor Ehrenberg. Ein Briefwechsel 1914-1930*, p. 78. En su escrito sobre la guerra describió a los estadunidenses como un «pueblo con nervios sobrexcitados, física y psíquicamente enfermizo», que se considera a sí mismo «una raza en degeneración, destinada a la ruina» (*ibid*., p. 37). Describe la germanofobia reinante en ese entonces en los Estados Unidos como un destino irrevocable, que Alemania tampoco podría evitar siendo cautelosa en la guerra de submarinos, pero sí aceptar con serenidad.

[34] W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, pp. 222, 69.

[35] K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, Múnich, 1977, p. 70.

[36] F. Fischer, *Griff nach der Weltmacht*, pp. 205-206; W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, p. 214; E. Demm, *Ein Liberaler in Kaiserreich und Republik*, p. 169.

[37] W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, p. 218.

[38] Max Weber a Lili Schäfer, 28 de septiembre de 1915.

[39] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 2, 21 de febrero y 22 de marzo de 1916.

[40] Marianne a Helene Weber, 3 de septiembre de 1915.

[41] *Ibid*.

[42] W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, p. 235. El hecho de que una alianza más estrecha con Austria-Hungría fuera irracional para Alemania desde un punto de vista económico, puesto que en ese entonces sólo realizaba cuatro por ciento de su comercio exterior con el reino de los Habsburgo, ni siquiera era el punto decisivo para Weber; «lo más importante era esto: "Europa Central" significa que *nosotros* tendremos que pagar con nuestra sangre *cada una* de las tonterías de esta—usted lo sabe—incorregible política magiar y de esta política cortesana vienesa». Evidentemente Weber parte del hecho de que el Reich alemán se dejó llevar a la guerra en 1914 por la política vienesa.

[43] *Ibid*., pp. 240 y ss.

[44] Marianne a Helene Weber, 3 de septiembre de 1915.

[45] *Ibid*., 18 de agosto de 1915. (?)

[46] II/9, Max a Marianne Weber, 7 de diciembre de 1915 y 12 de mayo de 1916.

[47] W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, p. 246.

[48] E. Demm, *Ein Liberaler in Kaiserreich und Republik*, pp. 179-180.

[49] *Ibid*., p. 155.

[50] A. Weber, *Gedanken zur deutschen Sendung*, pp. 78, 29-30.

[51] *Ibid*., p. 37.

[52] Max a Marianne Weber, 14 de mayo de 1916, II/9: «Pero no tengo *ni la menor gana* de "trabajar con él" aquí o simplemente de quedarme, ahora que está él aquí».

[53] *Ibid*., 17 de mayo de 1916, II/9.

[54] Max a Helene Weber, 15 de junio de 1916, II/9. Ya dos días antes le había hablado a Helene de su cerebro (13 de junio de 1916, II/9): «Mi cerebro está ahora, desde hace algunas semanas, asombrosamente bien: puedo hacer bien el trabajo *científico*. El mucho correr y *hablar* sin resultado alguno en Berlín es lo que me había agotado».

[55] Hennis señala con razón (*Max Weber und Thukydides*, p. 121 n.), «La desgana para emprender la parte que le corresponde en el *Compendio* se resume de manera casi cómica en sus cartas. Mientras habla con entusiasmo de sus "chinos", hace esperar al editor con tibias excusas». *Cf*. la aseveración que Weber le hace a Siebeck el 20 de febrero de 1917, y que resulta hipócrita si se la compara con otros testimonios suyos (II/9): «¡Si tan sólo se terminara la *guerra*, para que pudiera yo dedicarme a *mi* volumen del *Compendio*! Por el momento simplemente no me es posible internamente y por eso mejor sigo ocupándome de este artículo sobre la sociología de la religión. Pero mi anhelo es continuar con lo otro». La guerra como licencia para una escapada al Oriente; aquí Weber lo dice de manera totalmente abierta.

[56] Mina Tobler a su madre, 15 de junio de 1912 (fragmento de carta de Achim Tobler).

[57] W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, p. 334 n.

[58] Lukács incluso creyó durante la guerra que Weber sería el líder futuro ideal del socialismo, en tanto que Honigsheim más bien se lo podía imaginar, como político, en el papel del último mohicano (*WuZ* 186).

[59] A Hannah Arendt, 24 de marzo de 1964, en Lotte Köhler y Hans Saner (comps.), *Hannah Arendt—Karl Jaspers: Briefwechsel 1926-1969*, p. 584.

[60] Max a Marianne Weber, 17 de mayo de 1916, II/9.

[61] Max a Marianne Weber, 17 de febrero de 1916, II/9, antes de la asamblea constitutiva del Comité Laboral para Europa Central, que le ofrecía a Weber el único planteamiento concreto para influir de manera práctica en la política: «Tras cuatro meses de trabajo sobre el "hinduismo" estoy *objetivamente* tan alejado de los problemas que sin duda va a pasar algún tiempo antes de que esté realmente dentro del trabajo, quizás incluso mucho tiempo». Y de nuevo el 16 de mayo de 1916 II/9: «Me siento tan bien y tan capaz de trabajar *en cuanto* tengo que ocuparme de asuntos chinos e hindúes; lo ansío tanto […] Precisamente *ahora* finalmente entra movimiento al asunto y se pone interesante». Aseveraciones parecidas aparecen una y otra vez en las cartas de esos meses, por ejemplo a Mina Tobler el 7 de agosto de 1916: «Me acerco de nuevo a mis chinos y mis hindúes con gran placer; pues para la política sólo sirvo si puedo decir *con toda* claridad lo que pienso y quiero». Sin embargo, es parte de la esencia de la política que precisamente eso *no* se pueda; y para Weber no era más que un insoportable diletantismo político que Guillermo II, sin consideraciones políticas, proclamara siempre sus ocurrencias a los cuatro vientos.

[62] Friedrich Meinecke, *Strassburg—Freiburg—Berlin*, p. 245.

[63] Max Weber a Mina Tobler, 23 de noviembre de 1917 (?), II/9.

[64] Max Weber a Frieda Gross, 16 de noviembre de 1915; otra vez a Helene Weber el 24 de abril de 1916, II/9.

[65] Max a Marianne Weber, 3 de mayo de 1916, II/9.

[66] En su obituario a Troeltsch, en F. W. Graf, *Ernst Troeltsch in Nachrufen*, p. 470.

[67] Max a Marianne Weber, 2 y 11 de marzo de 1916, II/9.

[68] Hermann Kulke, «Orthodoxe Restauration und hinduistische Sektenreligiosität im Werk Max Webers», en Wolfgang Schluchter, *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus*, pp. 302 y ss. Acerca de la imagen que se tenía entonces de la India, *cf*. E. Rohde, *op. cit*., p. 185.

[69] Karl-Heinz Golzio («Zur Verwendung indologischer Literatur in Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus», en Wolfgang Schluchter [comp.], *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus*, p. 366) alberga «a veces» la «sospecha» de que intencionalmente Max Weber no quería «transparentar» su forma de trabajar.

[70] E. Demm, *Ein Liberaler in Kaiserreich und Republik*, p. 62.

[71] *AWG* 10, p. 504.

[72] Hermann conde de Keyserling, *Prolegomena zur Naturphilosophie*, p. 49.

[73] Marianne Weber a Else Jaffé, 4 de octubre de 1912, SG.

[74] Eduard Baumgarten presenció un evento en el que participó el entre tanto ya internacionalmente famoso conde de Keyserling en 1928, en Madison, EUA; le pareció que era difícilmente soportable. «Inteligente, algo hablador y arrogante. Personalmente se comporta de forma muy necia. Le pagan una cantidad *bárbara* de dinero, pero además exige por contrato, de los respectivos anfitriones, vino, ostras, compañía femenina de cierto tipo, etc. ¡Desvergonzado y de bastante mal gusto!». Keyserling «¡se presenta como profeta, entra como *repartiendo bendiciones*!» (Marianne Weber, ¿22 de marzo de 1928?). Y todavía más mordaz el 9 de febrero de 1931 a Marianne: «Nadie representa mejor el estilo de autoembriaguez que este elegante periodista alemán, Keyserling, que en apariencia se entrega por entero a las visiones ajenas al yo de lo *otro*, pero que en realidad sólo especula en alemán "acerca de" él». Tanto más notable resulta que Max Weber se haya dejado impresionar en tal medida por este hombre, quien sin embargo en 1912 seguramente todavía se presentaba de manera más modesta. En ese entonces—en palabras de Weber—Keyserling se burlaba de la «moderna vanidad de *querer* ser una "personalidad" a cualquier precio», con lo cual ponía en palabras los pensamientos de Weber (II/7-1, 234). No obstante, su sobrino habría de constatar años más tarde que incluso *ese* gesto se puede combinar con una autorrepresentación sumamente vanidosa.

[75] Hermann conde de Keyserling, *Das Reisetagebuch eines Philosophen*, pp. 44-45, 563, 190.

[76] *Ibid.*, p. 568.

[77] En este sentido resulta acertado el comentario de Alfred Weber en el apéndice al libro inspirado en parte por Keyserling, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (p. 505), acerca de que en los escritos de Keyserling parecería que el «alma casi coincide […] con la emocionalidad vital», aunque le molesta que el espíritu quede excluido en esa alianza; debido a este desacuerdo casi se produjo la ruptura de la amistad entre ambos.

[78] K.-H. Golzio, *op. cit.*, p. 366: «En ocasiones se tendría la opinión de que Max Weber quería hacer alarde de una gran erudición», a pesar de que a veces afirmaba «algo totalmente equivocado», «aunque los contenidos estuvieran presentados con gran corrección en los documentos que utilizaba». Muchas de las publicaciones sobre el tema que ya existían en la época no las habría consultado o lo habría hecho sólo de manera deficiente, y a cambio, al parecer, se habría basado a veces en informantes cuestionables.

[79] S. Lukes, *op. cit.*, pp. 457-458.

[80] A. Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, p. 72.

[81] J. Radkau, *Natur und Macht*, pp. 126 y ss.; Mark Elvin, «Warum hat das vormoderne China keinen industriellen Kapitalismus entwickelt? Eine Auseinandersetzung mit Max Webers Ansatz», en Wolfgang Schluchter (comp.), *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, p. 117. En *Economía y sociedad* Weber implica que en última instancia la economía china había sido irracional. Por el contrario, en *Confucianismo y taoísmo* le concede «racionalidad al sistema chino».

[82] Nathan Sivin, «Chinesische Wissenschaft. Ein Vergleich der Ansätze von Max Weber und Joseph Needham», en Wolfgang Schluchter, *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus*, p. 356: «En cuanto la mirada de Weber se dirige a China, permanece clavada en la elite y su legado literario […] Ocasionalmente vaga por las otras zonas de la sociedad […] pero pronto regresa, fascinada, al irracionalismo y el tradicionalismo no resuelto del centro».

[83] Peter Weber-Schäfer, «Die konfuzianischen Literaten und die Grundwerte des Konfuzianismus», en Wolfgang Schluchter, *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus*, pp. 202 y ss.

[84] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, p. 26.

[85] W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, p. 334.

[86] Arnold Zingerle, *Max Weber und China*, Berlín, 1972, p. 90.

[87] Acerca de Ssu-ma Ch'ien y su lamento sobre la castración, ampliamente en Wolfgang Bauer, *Das Antlitz Chinas. Die autobiographische Selbstdarstellung in der chinesischen Literatur von ihren Anfängen bis heute*, pp. 77-89.

[88] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, pp. 160, 174-175.

[89] Acerca de la crítica de Weber a la terminología «ortodoxia–heterodoxia» para India, *cf.* H. Kulke, *op. cit.*, p. 300.

[90] Respecto a este pasaje ya el sinólogo Arthur von Rosthorn criticó a Weber en su escrito conmemorativo; era una conclusión errónea deducir que la (supuesta) falta de la palabra implicaba «que los chinos no conociesen la libertad» (*EG* II 229). Por el contrario, Wolfgang Bauer (*China und die Hoffnung auf Glück*, pp. 200-201) cree que Weber, en efecto, había descubierto algo sorprendente; de hecho, «libertad», en China, había poseído «desde el principio un cierto resabio».

[91] En lo relativo al Tíbet, Weber siempre se basó en Albert Grünwedel, a quien consideraba «por mucho la autoridad más importante» (I/20, 450 n.). Lo que pueda haber aprendido de ese tibetólogo sería digno de un estudio aparte. En la tibetología actual Grünwedel (1856-1935) es un nombre más bien desacreditado, si no caído en la *damnatio memoriae*. Buscando las huellas de la orgiástica tántrica en el Tíbet, desarrolló con el curso del tiempo un pavor verdaderamente patológico al budismo tibetano, donde barruntaba horrores rituales y prácticas diabólicas tras las murallas de los monasterios. Información detallada sobre él en Victor y Victoria Trimondi (seudónimos de Herbert y Marina Röttgen), *Der Schatten des Dalai Lama. Sexualität, Magie und Politik im tibetischen Buddhismus*, pp. 103-104 y 288-309. El tibetólogo y esotérico ruso exiliado Nicholas Roerich (1874-1947), quien de forma póstuma se convirtió él mismo en gurú en tiempos de la *perestroika*, narra que un lama le contó en el Tíbet que Grünwedel se había vuelto loco por haber penetrado de manera ilícita en los secretos de la religión. Nicholas Roerich, *Shambhala. In Search of the New Era*, p. 17. Por el contrario, en la época de Weber Grünwedel todavía escribía con gran respeto sobre el budismo tibetano, que había logrado el prodigio «de apaciguar a los más salvajes guerreros y conquistadores de la Tierra, los mongoles». Albert Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien*, p. 180.

[92] Al respecto, Peter Bishop *(The Myth of Shangri-La. Tibet, Travel Writing and the Western Creation of Sacred Landscape)*, según el cual fue precisamente la expedición militar británica de 1904 a Lhasa bajo el mando de Younghusband la que incurrió en una iniciación occidental al mito del Tíbet (pp. 152-163).

[93] Así, sobre todo, Heinrich Hackmann, *Der Buddhismus*, pp. 47-48. «Su forma actual en el Tíbet nos muestra el grado de superstición trivial y sin límites en que ha desembocado el budismo con ello [es decir, con las prácticas de yoga, J. R.] Desde la altura de una religión filosófica se había uno deslizado al nivel de ciega credulidad y de groseras supercherías. El punto más bajo se alcanzó en la enseñanza de ideas que siguió la disciplina del yoga y que se denominan *tantrismo* […] En el tantrismo la fe del Buda acogió en su seno a una corriente fuertemente sexual-religiosa […] El budismo se asfixia poco a poco en un fárrago de superstición, fantasía y sensualidad.»

[94] Al respecto, detalladamente, H. Kulke, *op. cit*., pp. 302 y ss: Un «problema muy grave» lo constituyó el «énfasis excesivo» de Weber «en todos los rasgos orgiásticos imaginables del hinduismo, sobre todo los erótico-sexuales». «Su error fundamental y, como se muestra una y otra vez en sus planteamientos, de graves consecuencias, radica en que vio en el tantrismo una expresión de la religiosidad popular […] y por ello lo colocó en cierto modo, como fuente primigenia del hinduismo medieval, al principio de la descripción de las sectas hinduistas […] Sin embargo, nada sería más absurdo que poner la religiosidad popular y el desarrollo del tantrismo, no sólo en una relación causal sino incluso equipararlos, como lo hace Weber, aunque sea de manera incipiente.» Precisamente «ese camino—esotérico en medida extrema—de la búsqueda de sanación» apunta más bien de manera predominante a las capas superiores «intelectuales». A Kulke «a veces verdaderamente se le impone» la sospecha de que las propias experiencias eróticas de Weber determinaron su imagen del hinduismo. En efecto, hay con qué respaldar esta tesis. Sin embargo, en su propia vida Weber encontró la tendencia hacia lo orgiástico justamente en dos aristócratas muy cultivadas: Else von Richthofen y Franziska condesa de Reventlow. Eso habría podido haberle hecho comprender que lo orgiástico de ninguna manera era un fenómeno típico de las clases bajas de vaga sensualidad. Wendy O'Flaherty compuso un *limmerick*, con típico humor inglés, acerca de este «problema intensamente discutido»: «What Weber called orgiastic / were cults that he thought were fantastic. / To him, Hindu sects / mistranslated as sex, / and their mudras were crazy and spastic». [«Lo que Weber llamaba orgiástico / eran cultos que le parecían fantásticos / para él las sectas hindúes / equivalían al sexo, y sus *mudras* eran salvajes y espasmódicos».] (H. Kulke, *op. cit*., p. 329, nota 26.)

[95] Mircea Eliade, *Erinnerungen 1907-1937*, p. 235.

[96] M. Elvin, *op. cit*., p. 115.

Una vida por partida doble y triple. Mascarada y aceleración del ritmo de vida

Sociología de las religiones, Economía y sociedad, los discursos y escritos políticos de Weber bajo la impresión de la guerra, de la derrota y de la revolución, su amor y su muerte; ¿no son historias éstas totalmente disímiles que deben tratarse en capítulos diferentes, con una tónica de fondo distinta en cada caso, de reflexión preocupada, desesperación furiosa y felicidad? No obstante, un rasgo fenomenal de esta vida consiste precisamente en el hecho de que estas historias transcurren al mismo tiempo o en una secuencia muy inmediata. Incluso las relaciones amorosas de Weber con Mina y Else se entrecruzan más de lo que se sabía hasta ahora y más de lo que se hubiera considerado posible en un hombre por lo demás tan rígido. No hay duda; a partir de 1917 el ritmo de vida de Weber se acelera de manera vertiginosa en todos los niveles, en la política, la ciencia y el amor.

Después de casi dos décadas de silencio ante el público se produce una desinhibición lo mismo en sus apariciones públicas que en su amor, tanto tiempo negado, hacia Else. A ratos Weber debe de haber sentido la euforia de que ése era su tiempo. Con el poder de su palabra, que a lo largo de tantos años sólo había desarrollado en el pequeño círculo doméstico de los *jours*, conquista entonces al gran público. Temporalmente aparece como el hombre del momento. A pesar de que su nombre casi no se había conocido, su fama como conferenciante parece haber cundido con gran rapidez, porque constantemente se presenta ante salas abarrotadas de

gente. Mientras pronostica un largo y gélido invierno a sus jóvenes oyentes, en lo personal, a la mitad de su sexta década de vida, vive una extática primavera amorosa, como nunca la había experimentado en su juventud.

Para entender a Weber es necesario ver en conjunto estas historias tan disímiles, porque de otro modo se corre el riesgo de tomar sus proclamaciones públicas más en serio de lo que él mismo las tomaba y de creer que reproducen a Weber *de cuerpo entero*. Por tradición suele sobrestimarse considerablemente el carácter compacto de la identidad y la autenticidad weberianas en todo lo que dijo y escribió. No sólo para sus discípulos declarados era la quintaesencia de la sinceridad; con toda la distancia lógica frente a este sociólogo decididamente burgués, incluso el comisario soviético de cultura Lunacharski consideraba «que Max Weber es sincero hasta lo más profundo».[1] «Como sea, la honestidad es lo primordial en estos momentos»; una aseveración como ésta, expresada en una carta de Weber de noviembre de 1918, era considerada como la expresión más auténtica de su mentalidad,[2] a pesar de que Weber, en otras partes, entrecomillaba irónicamente esa «honestidad» tan apreciada por los alemanes.[3]

¿Realmente respaldaba con todo su ser lo que decía en sus conferencias sobre «La ciencia como profesión» y «La política como profesión», citadas hasta la saciedad en la bibliografía? La sagaz Ricarda Huch le escribe en 1928 a su amiga Marie Baum que al leer la *Biografía* de Marianne le había llamado la atención que «de pronto tuve otra vez la impresión de Max Weber como un actor.[4] La misma sensación la experimenté espontáneamente—puesto que había esperado algo muy diferente—cuando por única vez lo escuché en una conferencia. Supongo que esto se debe a que en su interior no

fluía la fuente de los instintos y que la suplía con su conciencia, para lo cual siempre soy muy sensible» (I/17, 123). La conferencia en cuestión fue al parecer sobre «La política como profesión», el 28 de enero de 1919; ahí estaba sentada Ricarda Huch en primera fila (I/17, 122). Efectivamente, en ese entonces la «fuente de sus instintos» fluía en una dirección muy diferente. El 15 de enero, después de uno de sus discursos de campaña para los demócratas, acompañado de «aplausos frenéticos» de sus correligionarios y un aventar de sillas por parte de los espartaquistas, le escribe a Else que seguramente habría «sido un discurso malo, porque ¿en qué estaba yo pensando?, ¿acaso en la "constitución" de esta "república" carnavalesca? Tú lo sabes mejor. Amor mío, *qué* no sabes expresar tú con palabras y qué pobre se siente *uno* en cambio».[5] Podemos dudar que dos semanas más tarde, con motivo de la conferencia sobre «La política como profesión» estuviese mucho más concentrado. En aquellos momentos Marianne ya lo estaba soñando como futuro canciller del Reich, y «en nuestros círculos» fue suscitándose «paulatinamente una rabia generalizada» cuando los demócratas no le asignaron a Weber ni siquiera una buena posición en la lista de candidatos para la Asamblea nacional. Él mismo, sin embargo, «está totalmente por encima de esto, no se perturba *en lo absoluto* y todavía se ríe de mí, por mi enojo.»[6]

En las cartas de amor de Weber a Else la Alemania de la guerra, de la derrota y de la profunda humillación queda muy lejos. A la amada, Weber le comenta las «máscaras» que siempre habría llevado. Debemos pensar que había una porción de histrionismo no sólo en sus discursos políticos sino también en sus cartas de amor. En el *Interludio* había admitido con aparente conocimiento de causa que la «relación erótica» era «un goce altamente refinado de sí

mismo en el otro, porque simula la más extrema entrega humana» (I/19, 508). Precisamente en aquella época perfecciona el arte de ponerse en escena de manera eficaz—entre otras cosas como alguien que es del todo auténtico—, y asumir diversos papeles, según lo requirieran las circunstancias. Ya no dependía de la consistencia compacta de su persona. En verdad, a su manera participa también en el juego de disfraces de ese «carnaval» político del que se mofa. Su sobrino Eduard Baumgarten, quien en aquel tiempo tuvo muchas oportunidades para observarlo, recordaba más tarde cómo era Weber cuando explicaba la situación política—probablemente más a un público imaginario que al sobrino—, y en qué medida el pensar y hablar era en él un acto físico:

> Recorría la gran alfombra en el centro de la habitación, bordeada por una cenefa algo más oscura […] se balanceaba sobre esta cenefa como si se tratara de hacer equilibrio sobre la cuerda floja. Podía ocurrir que […] como un patinador sobre el hielo elevara una pierna inclinando el tronco a tal grado hacia adelante que no faltaba mucho para que su elegante barba canosa, recortada a la manera de Napoleón III, tocara el piso. Con este acompañamiento corporal, muy movido y lleno de graciosa elasticidad, meditaba en voz alta en mi presencia […] Meditaba […] sin propósito fijo […] encauzando el exceso de su tempestad mental en movimientos corporales morigeradores de baile en la cuerda floja.[7]

En ese entonces Weber tuvo, con una claridad nunca antes vista, la experiencia vital de que la ciencia, la política, el matrimonio y el erotismo constituyen esferas separadas entre sí. En su entorno privado hablaba menos de política que en ciertos tiempos pasados, y Marianne tuvo la impresión de que prefería no pensar sobre el futuro de Alemania,[8] a pesar de que para el público hablaba y escribía sobre este tema más que en cualquier otro momento de su vida. Aun cuando el ser humano, en última instancia, no se puede subdividir, en lo que respecta a los últimos años de vida de Weber hay que cuidar más que antes de qué esfera específica de su vida procede una cita. Si en la década de 1890 todavía había cierta fluidez en la transición entre ciencia y política, tanto en cuanto al contenido como al lenguaje, en esta nueva época Weber asume un tono totalmente diferente en sus discursos y

artículos de prensa que en sus escritos científicos. En la disputa sobre los juicios de valor había justificado ya mucho antes la nítida separación entre la ciencia y la política. La derrota germana, que sumió a muchos alemanes de pensamiento nacionalista en una profunda depresión, no despertó en Weber un ánimo quejumbroso ni logró limitar en lo más mínimo su intensidad de vida y de trabajo, porque para ese entonces vivía en buena parte en otros mundos, a los que no les afectaba el desastre alemán. También los socialistas radicales, los pacifistas y, en general, los civiles poseían semejante mundo alterno, y su confianza en sí mismos creció considerablemente por el fracaso del militarismo prusiano alemán. Esto les permitió manejar la derrota a nivel psíquico.

Causa asombro que Weber no haya sabido valorar mejor esta experiencia—que era también la suya propia—en sus manifestaciones políticas; y de igual manera puede parecer lamentable que nunca incorporase a su pensamiento político la sabiduría que había descubierto en las religiones orientales. En 1917 denuesta en repetidas ocasiones a aquellos «literatos» (¿en quién habrá pensado concretamente?) cuyo sueño del futuro era el «ideal parasitario» de la «comodidad», la que habría de conducir a una «austriaquización de Alemania» (I/15, 351, 354). ¿Y qué?, nos sentimos tentados a preguntar. ¿No se había sentido Weber más cómodo en Viena que en Berlín? Un reposar en sí mismo, sin aspiraciones externas; ¿no representaría eso el camino más seguro a la felicidad, en tiempos en que se habían hecho polvo los sueños hegemónicos alemanes, no sólo desde el punto de vista del budismo sino también desde el de la filosofía clásica antigua y según la propia experiencia de Weber?

«El león prueba la sangre». El nuevo gusto por la demagogia

Al criticar la política guillermina «de la vanidad, de los discursos presuntuosos y de la jactancia», Weber aboga en noviembre de 1916, en la revista *Hilfe*, de Naumann, por una «política de la *acción callada*» (I/15, 165). Más le hubiera convenido, en realidad, ubicarse en uno de los centros de poder y *actuar* sin grandes discursos. Bajo las condiciones de la guerra de por sí casi no había posibilidad de hablar libremente en público sobre temas de la gran política. Como vimos, Weber en aquel entonces asumió como chivo expiatorio a los «literatos», esos héroes de gabinete que, en vez de hacer algo constructivo, contribuían a enardecer el ambiente político. Pero él tampoco tuvo acceso a los centros de poder y, en última instancia, fue uno más de los «literatos», y sus denuestos pueden haber contenido una parte de odio a sí mismo. A medida que se iban viendo frustradas sus aspiraciones a una posición política, mostró cada vez mayor libertad en su retórica política, al no necesitar tener mayores consideraciones con puntos de vista oficiosos.

«La primera conferencia pública y política» de Weber «después de 17 o 18 años»—como le escribe Marianne a Helene con tres signos de admiración—fue con motivo de una manifestación del Comité Nacional Alemán en Favor de una Paz Honrosa, el 1 de agosto de 1916 en Nuremberg y se realizó todavía en concertación con el gobierno del Reich (I/15, 648-649). «¿Habrá probado sangre el león?», se preguntaba después Marianne. Weber «echó pestes por la obligación de hablar con cautela y en términos conciliatorios. ¡Al fin que es un héroe combativo!». A Weber le molestó no poder arremeter contra los «pangermanistas». Por ese entonces el público aún no lo conocía; cuando iba a comenzar la conferencia la sala estaba apenas a medias.[9] Eso habría de cambiar radicalmente en el futuro. El talento retórico de Weber causó impresión de inmediato y cada vez más, en la

medida en que ya no trataba de refrenar su temperamento. En comparación con otras posteriores, la conferencia de Nuremberg tiene todavía un estilo retorcido: se supone que Weber debía hablar sobre el sentido y objetivo de la guerra sin anticiparse a las decisiones del gobierno, un deber fastidioso. Probablemente con la mira puesta aún en un cargo público, habla «en favor del Estado», elogiando, como Schmoller, a los funcionarios públicos alemanes, rindiendo tributo al mito de Hindenburg y de Krupp, y asumiendo a ratos un tono neoalemán de autocomplacencia que no va con su personalidad, a la vez que de paso le asesta un golpe a los viejos adversarios agrarios del Estado industrial:

> Antes solía decirse que el creciente desarrollo alemán en dirección a un Estado industrial sería nuestra perdición, puesto que un pueblo industrial no podría hacer la guerra, *y ahora es precisamente la industria alemana la que nos gana la guerra*. Si nuestros adversarios dicen que ya no somos la Alemania de Kant, sino de Krupp, lo asumimos con gusto. Nuestra burguesía y la educación del pueblo no nos han vuelto incapaces de afrontar la muerte. Una de las enseñanzas básicas de esta guerra consiste en que, en igualdad de circunstancias, los ejércitos civilizados son superiores a los de los bárbaros. Esta experiencia consoladora nos la ha prodigado Hindenburg, y por eso es el gran héroe del pueblo alemán, del primer pueblo instruido de la tierra. *Honor y gloria le corresponde a la clase de los funcionarios alemanes* que ha salido airosa de la prueba de fuego de la guerra, rindiendo el doble con la mitad de las fuerzas […] Pero sin nuestros grandes hombres de negocios no se hubiera logrado la organización que nos permitió soportar la guerra. [I/15, 667-668.]

Conferencia de Lauenstein, julio de 1917: Eugen Diederichs es el tercero de la izquierda; le sigue Theodor Heuss; Max Weber es el segundo de la derecha, de pie, detrás de Ernst Toller, sentado en el piso.

Lo que probablemente más le venía de corazón era el consuelo de que la sofisticación del intelecto no afectaba el espíritu de lucha. Puede ponerse en duda que estuviera del todo convencido de ello, pero al menos para ese entonces había aumentado su confianza en que el intelecto no necesariamente mengua las fuerzas vitales del ser humano, sino acaso incluso las incrementa. Pero ¿qué *pretendía* Weber con su discurso de Nuremberg? Un informador socialdemócrata, a quien le molestó el carácter burgués del evento, a la vez que le fascinó la figura de Weber, comentó que la «impresión personal del orador […] sin duda fue mayor que la impresión objetiva del discurso». «En el rostro concentrado, marcado por mucho trabajo mental del hombre alto y bien parecido, se reflejaban con notable intensidad las emociones de las diferentes situaciones de la conferencia, y sus manos subrayaban, con gestos bien ponderados y de buen estilo, los pasajes de mayor importancia» (I/15, 652). No resulta difícil imaginar que Ricarda Huch percibiese como histriónica una presentación de este tipo. Si Weber hacía hincapié en que, tratándose de un investigador auténtico, la personalidad desaparecía detrás de la causa, corregía con esta afirmación la impresión que él mismo causaba.

El público escucha a Max Weber en los terrenos del castillo de Lauenstein.

El «parlamento de los espíritus» en la sala de caballeros del castillo de Lauenstein

Weber necesitaba los adversarios adecuados para alcanzar su máximo nivel retórico. En la disputa de los juicios de valor no los había tenido; hasta ese entonces su irritabilidad lo había involucrado con excesiva frecuencia en pleitos estériles. Pero fue sobre todo en las dos jornadas de Lauenstein, a fines de mayo y fines de octubre de 1917, que encontró los adversarios que lo hicieron crecer; se trataba de un irracionalismo político que asumía apariencias juveniles a la vez que rehuía la confrontación con las duras realidades del momento. Al mismo tiempo se sentía inspirado por la esperanza de una nueva juventud que lo comprendiera con todo su agudo sentido de la realidad y no se dejara cautivar por la hueca palabrería de ciertos seductores. En su carta navideña de 1915 a la madre Weber se había referido a los «numerosos tipos atractivos de jóvenes que crecen actualmente en Alemania, a los que la gran guerra, en la medida en que no los devore, les dará sólida seriedad y

seguridad interior junto con la alegría de vivir: liberación de la eterna "búsqueda" de sí mismo, que no es más que la expresión de "tomarse demasiado en serio", como suele darse cuando no hay problemas objetivos graves que cautivan interiormente al ser humano».[10] Así se imaginaba a un público juvenil al que quería prevenir contra los seductores y al que quería ayudar a deshacerse de un estéril egocentrismo, educándolo para una rigurosa objetividad. El prototipo del estudiantado marcado por la guerra y la miseria ya no era el estudiante corporativo engreído y abotagado por el consumo de cerveza de la época de la preguerra, sino un tipo serio, macilento, profundamente desilusionado, que bien podía agradarle a un Max Weber.

El castillo medieval de Lauenstein, ubicado en la cima de un cerro empinado en el extremo sudoriental del bosque de Turingia, lejos de las grandes ciudades, ofrecía un marco ideal para fantasías románticas medievales y de caballeros. Y éste era el efecto que motivaba también al iniciador de la reunión, el editor Eugen Diederichs, uno de los protagonistas comerciales del *Jugendstil*, quien ya había sido uno de los organizadores del Encuentro del Movimiento Juvenil Alemán de 1913 en el Hoher Meissner.[11] Bajo el signo de una renovación alemana operada por un nuevo espíritu, en una situación en que la política alemana manifiestamente ya no sabía qué hacer, Diederichs quería reunir en torno suyo, en la sala de los caballeros y en el patio del burgo de Lauenstein (*L* 609), a intelectuales destacados de la generación mayor y de los jóvenes para que los inspirase la religiosidad y la grandeza de los caballeros del Medievo. Se trataba de un proyecto que, por más que el editor—en quien Theodor Heuss veía una mezcla de «romanticismo disfrazado y enérgica actividad de negocios»—[12] le atribuía también un efecto periodístico, estaba extrañamente distante de la realidad del tercer año de

guerra.

En momentos en que la juventud políticamente interesada tendía a polarizarse cada vez más en la derecha o en la izquierda, Diederichs trataba de conjurar una vez más la unidad del movimiento juvenil. El primer encuentro se realizó en torno a Pentecostés, la fiesta de la efusión del Espíritu Santo. Friedrich Meinecke, quien estuvo presente, recuerda más tarde el «curioso parlamento de espíritus» al cual asistieron, «según parece, todos los profetas de Zwickau* disponibles en Alemania para toparse con eruditos serios» (*WzG* 146). Theodor Heuss, otro de los presentes, relata que Max Weber se burlaba del «gran emporio de concepciones del mundo» allí expuesto.[13] Nótese que originalmente no había sido invitado él, sino exclusivamente Marianne,[14] un indicio de que gracias a su compromiso con el movimiento feminista hasta esas fechas era más tomada en cuenta como figura pública que su esposo. En la *Biografía* da a entender que ella fue más receptiva al romanticismo de Lauenstein que su marido, quien con su agudo antirromanticismo destruyó justamente el ambiente que Diederichs había querido crear. Cuando uno de los jóvenes exclamó que un tipo como Diederichs merecía «ser abofeteado continuamente», Weber no podía estar más de acuerdo (*WzG* 269).

Al encuentro asistió un número considerable de los intelectuales preclaros de la época, entre ellos también Sombart, quien hasta ese entonces, en cuanto a su impacto en la opinión pública, había superado con mucho a Weber. Sin embargo, fue éste quien al poco tiempo acaparó la atención y fue acogido con interés por la nueva juventud, hastiada de la grandilocuencia de la preguerra. En torno a él se dividen las opiniones: «A algunos les parece "Satanás", otros lo ven como su "conciencia"» (*L* 612). Al final, incluso el propio

Diederichs quedó satisfecho y definió a Weber como su «adquisición más valiosa» (I/15, 704), porque resultó ser un garante de la publicidad y un atractivo para los jóvenes. Por tal razón lo contrató también para el siguiente encuentro, en octubre del mismo año, porque—según le escribió con toda franqueza—a fin de que este círculo no derive en un confuso «club de debates», hace falta contar con un «violador».[15] ¡Vaya reto para Weber!

No obstante, Diederichs originalmente había escogido como protagonista a Max Maurenbrecher (1874-1930), un ex teólogo y estrecho colaborador de Friedrich Naumann, a quien Weber conocía muy bien. Theodor Heuss cree que, de todos los discípulos de Naumann, era el más cercano a su corazón.[16] Al igual que Göhre, a quien se parecía por su temperamento y su retórica,[17] Maurenbrecher había caído en la extrema izquierda de los nacionalsociales y, después de distanciarse de éstos, se había sumado a los socialdemócratas, lo que a Marianne le pareció «terriblemente triste».[18] Con el celo de un renegado, igual que otro ex colaborador izquierdista de Naumann, Gottfried Traub, dado de baja como pastor por librepensador, durante la guerra Maurenbrecher se convirtió en hipernacionalista, enemigo de la democracia y luchador en pro de una religiosidad étnico-nacionalista. En 1912 le había dedicado a «la confluencia de Karl Marx con Friedrich Nietzsche» una crítica de la religión («Das Leid» [«El dolor]») publicada en la editorial de Diederichs, en la cual exponía la superioridad de la religiosidad hindú frente a la cristiana. Él era casi ciego y su glorificación de la lucha puede haber sido producto, en parte, de su propia pugna constante con su discapacidad. «Donde realmente se ha vivido la religión—escribe—fue la conversión del gemido en fuerza gozosa.»[19] Su filosofía de la religión se

centra—al igual que la weberiana—en la redención, sólo que, a diferencia de Weber, él la mezcla con la política.

Para Weber, Maurenbrecher se convierte entonces en la encarnación de un romanticismo político insoportablemente nebuloso, combinado con la incapacidad de percibir las realidades del momento, o sea, un «literato político» de la peor calaña. Era precisamente el adversario que Weber necesitaba para enfocar contra él su retórica. Realismo despiadado contra visiones nebulosas; la exigencia del momento contra el escapismo. «Max hablaba días enteros y parte de las *noches* y ahuyentaba con su crítica los románticos velos de niebla que allí se gestaban», relata Marianne.[20] Ni la menor consideración por los «nervios», aun cuando Weber, según le escribió a Mina Tobler, durante esos «días de presión», «ninguna noche podía prescindir de altas dosis de hipnóticos».[21] Pero eso no importaba, puesto que ya no era seguido por una depresión. Weber se encontraba en su elemento. Psicológicamente, entendía a la perfección un pensamiento al estilo de Maurenbrecher, ya que él mismo, en medio de la guerra, se había dedicado a las religiones orientales. Pero sabía que era un error fundamental mezclar la política con fantasías ajenas a ésta, y su polémica fue tanto más certera por cuanto la misma combatía también una parte de sí mismo.

Cuando se refería al káiser en la retórica weberiana se producía una verdadera «explosión», que atemorizó a más de uno de sus oyentes. No deja de sorprender que en medio de la guerra pudiese denostar a tal grado al comandante supremo sin que se le fincaran cargos de lesa majestad o algo peor. «El emperador es para él el mal principal», recuerda Ernst Toller, quien a sus 24 años de edad estuvo en Lauenstein como pacifista con esperanzas revolucionarias. De «petimetre

diletante» calificó Weber al káiser, y anunció: «Cuando termine la guerra insultaré al káiser hasta que me someta a proceso y entonces deberán obligar a los estadistas responsables, Bülow, Bethmann Hollweg, Tirpitz, a que declaren bajo juramento». La fijación de su furia en contra del káiser culminó en una época en que hacía tiempo que en realidad Guillermo II se había retirado de la política.

¿No se había enterado Weber de este cambio en las circunstancias políticas, o le enfurecía ante todo el hecho de que Guillermo II se hiciera pasar por líder carismático sin ejercer realmente ningún liderazgo? Sin duda creía impresionar a los jóvenes rebeldes reunidos en Lauenstein con semejantes palabras atrevidas, con las que se arriesgaba ser arrestado. Desde la perspectiva de Toller, sin embargo, en este mismo punto se puso en evidencia para los jóvenes qué los distinguía de Weber. «Ellos quieren algo más que sólo atacar al emperador, algo más que reformar el derecho electoral; quieren construir un nuevo fundamento y creen que la transformación de órdenes externos también cambia al ser humano.»[22] Otras simpatías las perdió Weber por el sarcasmo con el que se refirió al movimiento juvenil, cuyo espíritu se había intentado reanimar precisamente en Lauenstein (I/15, 703). Su manera de presentarse impresionó a muchos de sus jóvenes escuchas como la de un profeta portador de una promesa que iría descubriendo poco a poco a sus discípulos, pero Weber no tenía tal promesa.

La ciencia como vocación natural y la carrera científica como «azar»

Una semana después de la segunda conferencia de Lauenstein, el 7 de noviembre de 1917,[23] en su conferencia sobre «La ciencia como profesión», Weber externó con un

renovado ímpetu su renuencia o incapacidad de asumir, como científico, el papel del profeta, así como su enojo ante tales expectativas, llevando su retórica a una culminación que, más que cualquier otra cosa, le confirió a su figura una apariencia profética. Karl Löwith recuerda más tarde la presencia de Weber, que lo había estremecido: «Su rostro rodeado de una barba hirsuta recordaba el ardor sombrío de las figuras de los profetas en Bamberg».[24] En términos muy similares se expresa Immanuel Birnbaum, quien por encargo de la Asociación Muniquesa del Estudiantado Libre había persuadido a Weber de dictar esta conferencia al igual que la siguiente sobre «La política como profesión»: «El hombre delgado y barbudo a ratos parecía un profeta atormentado por visiones de desgracia, y a ratos un héroe medieval a punto de dar la batalla» (*WzG* 19). La metáfora del profeta se convirtió poco menos que en lugar común de la percepción de Weber, quien según el punto de vista de Marianne no sólo se ocupaba de los antiguos profetas israelitas desde una fría distancia crítica. ¿Trataba Weber conscientemente de causar esa impresión? En realidad, en ese entonces ya no se sentía como el hombre desdichado sino que estaba en los albores de una de las épocas más felices de su vida. Y no tenía una nueva fe que proclamar ante los estudiantes. Lo que podía profetizar, en su calidad de quien había viajado y conocido los Estados Unidos, era una norteamericanización de la universidad y de la vida en su conjunto (I/17, 73-74); y en este sentido resultó ser un buen profeta, en momentos en que el Imperio alemán estaba en guerra con los Estados Unidos.

Birnbaum, valiéndose de otro tema de la percepción de Weber, relata en retrospectiva cómo esa conferencia se había convertido en un «testimonio» que «prorrumpió en explosiones intermitentes del pecho del orador» (*WzG* 20). Es decir que el orador causaba en sus oyentes la impresión de

que asistían al difícil parto de nuevas ideas. Weber, en efecto, habrá improvisado buena parte, ya que, como de costumbre, sólo se apoyaba en apuntes de conceptos clave; pero el tajante rechazo a los profetas de cátedra era una figura retórica surgida en el debate de la época de la preguerra sobre los juicios de valor. Cabe suponer que a muchos de los afiliados al estudiantado libre, que se habían constituido en oposición a los estudiantes corporativos, les hubiera agradado que Weber hubiese puesto la ciencia del futuro más claramente al servicio de una sociedad civil republicana. No les hizo ese favor. Pero en la situación bélica del momento su ataque contra los profetas de cátedra se dirigía ante todo contra los profesores nacionalistas pangermanistas, que seguían soñando públicamente con una posición hegemónica de Alemania en el mundo. Esta tendencia de fondo sale a relucir con mayor claridad ahora que se conoce la fecha correcta de esta conferencia, la cual antes solía situarse en la posguerra.[25]

En noviembre de 1917 Weber seguía estando fuera de la jerarquía académica, a pesar de que desde el mes de octubre estaba en negociaciones para ocupar una cátedra en Viena, y cabe suponer que impresionaba a su público, compuesto sólo en una proporción lamentablemente baja [Weber] por estudiantes (I/17, 60), por la manera en que aludía sin ambages y en términos incluso brutales a los aspectos negativos del sistema universitario, en particular al régimen de las carreras académicas. Para la mayoría de la gente no pintaba una imagen atractiva de la carrera científica y no trataba en lo más mínimo de hablar en favor de los estudios. Antes bien, tendía mucho más a desalentar del estudio a todos los que no tuvieran la competencia adecuada. A principios de 1919 escribió: «Nos sobra aproximadamente 50% de estudiantes; de ahí mayores dificultades para los exámenes; ¡selección de los talentos!» (I/16, 466). La claridad y

objetividad drástica de esta conferencia se aprecia doblemente cuando se la compara con el escrito antagónico de Erich von Kahler (*Der Beruf der Wissenschaft [La profesión de la ciencia])*, de 1920, que con su nebulosa ampulosidad y su euforia, que en nada correspondía a la penuria académica del momento, hacía pensar que la cotidianeidad académica anterior había llegado a su fin y, en su lugar, despuntaba «un día como no había brillado otro desde hace muchos siglos».[26]

Weber daba por hecho que para dedicarse a las ciencias se requería una vocación interior y, por consiguiente, también un talento natural, al mismo tiempo que una resignación estoica en caso de que no resultara el gran éxito esperado y la carrera se viese frustrada. Una y otra vez subraya que la carrera científica era un juego de azar: llegar a ser profesor titular era «un asunto que es simple *hazard*[azar]. Es cierto; no sólo prevalece la casualidad, sino que ésta reina en muy alto grado. Casi no conozco otra carrera en el mundo donde desempeñe un papel tan importante» (I/17, 75). Y más tarde, otra vez: «La vida académica es, por lo tanto, un feroz azar» (I/17, 79-80). Pone como ejemplo su propia carrera, sin mencionar lo mucho que las relaciones familiares le facilitaron el inicio. En el fondo, describe las trayectorias docentes en las universidades alemanas como un escándalo; en pocas otras partes se puede confiar tan poco en un adecuado reconocimiento del trabajo realizado. Se pretende que la ciencia represente la máxima racionalidad, pero la carrera científica es lo más irracional del mundo. Mas también el propio proceso creativo contiene un elemento de «azar»; hay quienes se esfuerzan intensamente durante toda la vida, pero simplemente no se les ocurre nada. Con razón añade, sin embargo, que no sólo en las ciencias, sino también en la actividad económica, el éxito dependía a menudo de la inspiración casual (I/17, 83). O ¿acaso no se trata sólo de

«azar» sino de talentos innatos? Porque para Weber se sobrentendía que el talento tenía un papel eminente en las ciencias. A lo largo de toda la conferencia siempre está presente la idea de que sólo un tipo de hombre muy especial era apto para las ciencias. Pero *este* factor imponderable no le sirve a la teoría de la ciencia, por lo que ésta tiene que concentrarse en el otro elemento, susceptible de planeación: el trabajo metódico.

Y este aspecto lo subraya Weber con todo énfasis. Como aspecto central de su ponencia plantea la exigencia de una rigurosa disciplina de trabajo. Se trata, por así decir, del equivalente científico-pedagógico de *La ética protestante;* igual que la vida económica moderna, también el sistema científico moderno reclama un ascetismo estricto. La época en que el académico podía dedicarse con fruición a los altos vuelos intelectuales pertenece al pasado; el verdadero científico del presente y del futuro es el especialista: esto les inculca Weber, con su estilo tajante, a los estudiantes. Nada menos que él, cuya especialidad era, desde hacía tiempo, la transgresión de los límites de las disciplinas y cuyo horizonte científico abarcaba desde el derecho bursátil hasta la Bhagavad Gita. Y acto seguido concreta el mandamiento de ascesis: «Ningún sociólogo debe, por ejemplo, escatimar, siquiera a su edad más avanzada, la realización de decenas de miles de cálculos muy triviales». «No queda impune» que este trabajo cuantitativo se encargue a personal auxiliar (II/17, 81-82), aunque eso es precisamente lo que hace él.

«La ciencia como profesión» contiene una buena parte de negación de sí mismo o, más bien, de camuflaje. ¿Acaso no está propagando ahí mismo ese moderno «especialista sin espíritu» al que había condenado, definiéndolo como nulidad al final de *La ética protestante*? Pero el desarrollo hacia ese estado tenía para Weber el carácter de una fatalidad; sólo

algunos individuos podían esforzarse por rescatar el espíritu en el especialista. Mucho más que su hermano Alfred, Max Weber se afanaba por acceder incluso a temas exóticos con un enfoque propio del especialista, aunque estaba consciente de que eso sólo podía lograrlo en forma muy limitada, y que con frecuencia había transgredido los límites de su propia capacidad. Alguien como él se podía darse este lujo; pero, vista ante este trasfondo, su conferencia implica la advertencia, para otros, de no seguirlo por ese camino arriesgado.

Con cierta razón notaba precisamente entre los sociólogos de su tiempo el peligro de que, a falta de una mayor especialización, se quedaran detenidos en un diletantismo perpetuo. Hasta el día de hoy las palabras de Weber son muy apropiadas para conjurar siempre de nueva cuenta este peligro y en esto radica seguramente una de las razones de su persistente prestigio académico. Muy a su manera, se enfrascaba en el tema con toda vehemencia; incluso pedía que el científico moderno estrechara sus miras, no sólo con la vista puesta en su carrera—a la que no se refiere en esta parte—sino en aras del propio bienestar, de la «vivencia» de la ciencia:

> Sólo mediante una rigurosa especialización el trabajador científico puede alcanzar realmente—quizás una sola vez en su vida—la sensación plena de «aquí he logrado algo que será *perdurable*». Un logro definitivo y eficaz hoy en día será siempre un logro de un especialista. Y quien no posea la capacidad de estrechar sus miras, por así decir ponerse anteojeras, y de enfrascarse en la idea de que el destino de su alma depende de que haga precisamente esta conjetura en este punto concreto del manuscrito, mejor manténgase lejos de la ciencia. Jamás experimentará en su interior lo que puede llamarse la «vivencia» de la ciencia. [I/17, 80-81.]

Weber, en cuya obra, especialmente al principio, se reconoce al experto jurista calificado, tuvo siempre una marcada tendencia a expresarse en un lenguaje técnico que hace caso omiso del lector profano, e incluso desprecia de manera casi ostentosa cualquier concesión a lo que fuera comprensible para todos,[27] y esto en una época en que los

límites entre la sociología y la literatura en parte aún eran difusos, y muchos autores de las humanidades escribían todavía para un amplio público ilustrado, y no sólo para especialistas.[28] En sus tiempos Weber era un generalista que transgredía de manera inusitada los límites interdisciplinarios y, siempre que quisiera, era capaz de hablar en un tono popular o incluso demagógico, pero como científico encarnaba más que muchos de sus colegas en las humanidades la nueva tendencia hacia el lenguaje especializado, al que definió acertadamente como *mainstream* de las ciencias del siglo XX. Ya no abrigaba la ambición de unir en una sola las dos partes de su personalidad, y a esas alturas incluso reprobaba, como un error fundamental, la combinación de la investigación con sus intervenciones ante el gran público. La investigación prohíbe los juicios de valor, las intervenciones los exigen. Al admitir sin reparos que el especialista necesita «anteojeras», reconoce implícitamente que la ciencia no puede sustituir la experiencia cotidiana, algo que muchos «expertos» tienden a ignorar.[29] Weber mismo sabía apreciar la variedad de la experiencia de la vida. Jaspers escribe sobre él: «Toda la ciencia le parecía totalmente insuficiente para llenar una vida».

En una época en que en las universidades alemanas todavía era de buen tono adherirse al menos verbalmente al ideal humboldtiano de la unidad de investigación y docencia, o más aún a la tríada de investigación, docencia y cultura,[30] Weber asume una clara distancia frente a ese ideal. Su nuevo tipo de especialista, dotado de anteojeras, no es precisamente el maestro nato. Como subraya el propio Weber, en el sistema científico hasta ese momento ambas cualidades «de ninguna manera coincidían. Puede ocurrir que alguien sea un excelente erudito y un pésimo maestro. Recuerdo la actividad docente de gente como Helmholtz y Ranke. Y ellos no son

excepciones raras» (I/17, 78). Esto lo dice un científico que si bien, cuando estaba inspirado, podía ser un orador fascinante, llevaba casi 20 años de sentirse incapaz de desempeñar una actividad docente regular, pero que en ese mismo periodo había alcanzado logros pioneros en la investigación. Mientras que ahora en los nombramientos de profesores las aptitudes didácticas se consideran más bien secundarias, Weber critica en su momento que las universidades, con el deseo de incrementar el número de estudiantes, estaban haciendo excesivo énfasis en la capacidad docente: «Si se dice de un docente que no es buen maestro, las más de las veces esto constituye una sentencia de muerte académica, aun cuando se trate de un erudito de primerísimo nivel» (I/17, 79).

Probablemente pensaba en la red de informadores a través de la cual Althoff se enteraba del talento didáctico de los docentes privados, con la consecuencia de que ni siquiera un historiador del rango de Meinecke recibió el nombramiento como catedrático titular hasta que hubo superado su problema de tartamudeo y ceceo. En tiempos de Weber, en las humanidades prevalecía todavía la idea de que éstas no sólo tenían la misión de investigar sino también una misión formativa. El tipo ideal weberiano del científico moderno en aquel entonces se encontraba preponderantemente en las ciencias naturales. Como ya lo había hecho en sus escritos anteriores sobre la teoría de las ciencias y, en general, en relación con su postulado de la rigurosa exclusión de juicios de valor, Weber aspiraba a transferir el estilo de investigación propio de las ciencias naturales a las humanidades.

«Todas las ciencias naturales nos responden a la pregunta acerca de qué hacer *si* queremos controlar la vida *técnicamente*. Pero dejan por entero en suspenso o presuponen para sus fines la cuestión de si queremos o debemos controlar la vida técnicamente y si esto, en última

instancia, tiene sentido» (I/17, 94). Weber pone las ciencias naturales en su lugar y, al mismo tiempo, les tiene un respeto exagerado. En realidad, la biología y la medicina de su tiempo aún distaban mucho de haber encontrado una respuesta fundada a la pregunta de qué hacer si se pretendía controlar técnicamente la vida. Weber debía saber eso mejor que nadie, después de los vanos esfuerzos de los médicos por curarlo de su padecimiento. A pesar de ello seguía convencido de que el dominio técnico de la vida a través de la ciencia sólo era cuestión de tiempo. Y al fin había motivos para esta creencia.

Para Weber podría parecer lógico que en el entorno del puritanismo buscara los orígenes no sólo del moderno capitalismo sino también de las ciencias modernas.[31] Pero no aplica este tipo de relativismo histórico a las ciencias sino que deja sus orígenes en el Renacimiento. Con palpable nostalgia se remonta a la ciencia nueva de aquel tiempo, inspirada por el arte y la música, que aún no se basaba en un expertismo atrofiado por la especialización y era experimentada como un «camino hacia la naturaleza». Weber, para quien la historia de la música se había constituido en clave del proceso occidental de racionalización, plantea la original hipótesis de que la experimentación habría llegado a las ciencias naturales a partir de los «experimentadores musicales del siglo XVI, con sus pianos experimentales». Y continúa:

> ¿Qué significaba la ciencia para esa gente en el umbral de la era moderna? Para los experimentadores artísticos a la manera de Leonardo y los innovadores musicales, representaba el camino al arte *auténtico*, y para ellos eso significaba, al mismo tiempo, a *la naturaleza* verdadera […] ¿Y hoy? «La ciencia como vía a la naturaleza», eso a la juventud le sonaría a blasfemia. No, a la inversa: redención del intelectualismo de las ciencias para retornar a la propia naturaleza y, con ello, a la naturaleza como tal. [I/17, 91-92.]

En este punto Weber no califica—al menos no en forma expresa—esta actitud de la nueva juventud con la que se vio confrontado presumiblemente en Lauenstein, y de lo que sigue incluso se puede desprender que comprende bastante bien esa rebeldía juvenil en una época en que las ciencias

están dominadas por el expertismo especializado y se ha perdido la pregunta del sentido de la vida. Pero no cabe duda de que no le complace esta situación. Al fin que, en su percepción, la creencia en la unidad del arte y la naturaleza, incluyendo a la naturaleza humana, fue *la* gran fuerza productiva en la historia europea de las artes y del pensamiento; ahí radicaba en última instancia el impulso moderno de las ciencias, esa pasión que no ceja.

Y una gran pasión que se acrecienta hasta llegar a estados de éxtasis es lo que *necesita* la ciencia, al menos una ciencia que abra nuevos horizontes. Tal era la experiencia y la convicción de Weber. «Pues nada hay que tenga valor para el hombre como tal si no lo *puede* hacer con *pasión*», proclama en «La ciencia como profesión» (I/17, 81). En este sentido, la ciencia tiene para Weber un valor formativo y un significado vital para quien se dedica a ella. En dos ocasiones habla del arrebato que le sobreviene al científico que por fin ha encontrado la solución de un enigma (I/17, 81, 83). No es de extrañar, por lo tanto, que la ciencia cause adicción. La inspiración no se puede «forzar», por mucho que uno la adiestre metódicamente; se parece al carisma. Al usar anteojeras se crean las condiciones para el «arrebato», y quien no está dispuesto a ello, mejor haría en renunciar a la ciencia. Al comentar en una carta sobre Sabine Lepsius que ésta *no* era «santa de su devoción», porque la suya no era una «naturaleza capaz de una entrega total a una causa o una persona»,[32] establece un parentesco interior entre la ciencia, como dedicación plena a una causa, y el erotismo. En el *Interludio* le atribuye a la ciencia la misma fuerza autónoma que a la sexualidad.[33]

El arrebato de la ciencia no se puede explicar racionalmente a partir de las nimiedades que suele encontrar

el especialista moderno. La pasión por la ciencia moderna no se puede derivar de ninguna meta superior, de ningún sentido supremo. Weber callaba cuando se le preguntaba por un sentido vital de la ciencia,[34] y más de uno de sus admiradores veía en ese silencio el punto débil de su pensamiento.[35] Las declaraciones de Weber sólo tienen sentido si uno concibe el ímpetu por la ciencia como un impulso natural que antaño, en la Antigüedad y el Renacimiento, se fundaba en la creencia en un sentido superior, pero que mientras tanto se ha convertido a tal grado en la segunda naturaleza del investigador que éste responde a él incluso sin una meta definida.

Weber, quien solía combatir el evolucionismo en la economía política, describe sin embargo el curso de la ciencia como una evolución que avanza de manera incontenible e irreversible. Por ello no hay posibilidad de que se pueda deshacer alguna de las diferenciaciones alcanzadas por la ciencia. Eso lo afirma él, que fue uno de los mayores generalistas de su tiempo. ¿Por qué *ha* de ser así? Esta pregunta no la admite; parece que para él la evolución de la ciencia tiene un carácter tan natural o fatal como el ímpetu por la ciencia del investigador. Weber había experimentado en carne propia cómo en una situación en que se había librado de todas las obligaciones universitarias seguía practicando la ciencia, a menudo bajo tormentos, impulsado por un ímpetu interior, e incluso había encontrado un nuevo acceso a la misma, sin poder decir por qué.

El experimento vienés de un retorno a la profesión

Weber pronunció este discurso en una época en que él mismo, por primera vez después de 18 años, estaba ponderando la posibilidad de volver a asumir la ciencia como

profesión regular. En octubre de 1917 había viajado a Viena, donde se estaba tomando en consideración su nombramiento de catedrático titular de economía política, como sucesor de Eugen von Philippovich (1858-1917), un economista que había desempeñado el papel de mediador entre la escuela histórica y la escuela vienesa de la utilidad marginal, lo que también se podía esperar de Weber. Éste guardaba un excelente recuerdo de su estancia en Viena en 1909, que se asociaba incluso con el sentimiento de una salud recobrada. En abril de 1918 Weber se trasladó a esa ciudad y asumió, aunque sólo a prueba, la cátedra de economía, al iniciarse el semestre de verano; en verano de 1919 aceptó el nombramiento de catedrático en Múnich.

Weber vivió la derrota militar alemana alejado del acontecer bélico, a pesar de que en Viena se hizo sentir, aun antes que en Berlín, la fragilidad del bloque de las potencias centrales. A orillas del Danubio tampoco pudo prescindir de los remedios para dormir e incluso cayó en pánico cuando una vez se le acabaron (*L* 618-619). Su existencia seguía teniendo un trasfondo de temor; nunca alcanzó la seguridad íntima de haber superado definitivamente su padecimiento. Sobre todo las numerosas visitas que tenía que hacer en su nueva esfera de trabajo, y los viajes en tranvía que éstas implicaban, hicieron que se sintiera «tremendamente fatigado» (*L* 616).

Pese a lo anterior, vivió su estancia en Viena como una bella «aventura», la cual sin duda, en opinión de Marianne, sólo debía ser pasajera, porque «sea como fuere, el lugar de este hombre es Alemania» (*L* 618). Parece que a Max Weber mismo no le hubiera desagradado permanecer en Viena si no hubiera sido que Else lo atraía a Múnich. Cuando declinó la titularidad de la cátedra le ofreció a la facultad, en cambio, que todos los años dictaría cursos en Viena durante un

semestre a su elección.[36] El hecho de que, a diferencia de Heidelberg, en Viena quien tuviera dinero todavía podía comer bien durante los últimos meses de la guerra, contribuyó a su nueva sensación de bienestar. Además, en palabras de Marianne,

> Esta ciudad con […] su luminosidad meridional y su festiva gracia […] recordaba a un mismo tiempo a Roma y París, a la vez que en este maravilloso casco viejo parecía haberse conservado el encanto de un ritmo de vida más suave que el que suele ser propio de nuestras metrópolis modernas. Comparada con el apurado trajín del laborioso y feo Berlín, la vida en esta ciudad parecía garbosamente relajada, como el caminar de una bella mujer que no está sujeta al yugo del trabajo y siente la belleza como el sentido de su existencia.[37]

Se percibe que en la fantasía de los Weber la imagen de Viena se funde con la de Else.

Con sus clases Weber tuvo un buen inicio en Viena, aunque, como siempre, con el problema de conservar su carisma en la cotidianeidad. En la universidad no tardó en convertirse en el objeto de la curiosidad general, y parece que especialmente entre las mujeres tuvo una gran acogida.[38] «Es como si toda la gente destacada en el entorno de la universidad quisiera arrancar esta estrella del firmamento para que todo lo espiritual y lo bueno encuentre aquí su punto de cristalización», escribe Marianne, triunfante, apenas un mes después del comienzo del semestre, en una carta a Helene.[39] Crece en ella la euforia de saberse casada con un genio, a la que pronto se suma el temor de perderlo. En su primer curso en Viena Weber se dedica a una discusión constructivamente crítica de la «concepción materialista de la historia», en una situación en la que entre los intelectuales—por lo pronto todavía subrepticiamente—el socialismo estaba ganando terreno por doquier, sobre todo entre la *intelligentzia* judía centroeuropea, muy bien representada en Viena.

Explicación del socialismo ante oficiales del Imperio austrohúngaro

Entre los testimonios disponibles sobre su estancia en Viena lo que mejor documenta esta discusión es, ante todo, una conferencia dictada fuera de la universidad; se trata de una ponencia de varias horas de duración sobre el socialismo que Weber dictó el 13 de junio de 1918 ante unos 300 oficiales austriacos, en el marco de un curso de entrenamiento del Servicio de Control de Propaganda Enemiga. Hasta donde sabemos, fue la única vez que Weber habló ante oficiales—situación que no dejaba de ser delicada para él—y también la única ocasión en que él, que en general solía mencionar a Marx sólo de manera incidental, trató detallada y públicamente el tema del «socialismo», que para muchos intelectuales vieneses de aquel tiempo era *el* tema por excelencia.

En retrospectiva, y también en comparación con otros discursos weberianos de esa época, llama la atención en qué medida aborda este tema candente del «socialismo» con cierta campechanía vienesa. En junio de 1918 no parece vislumbrar que tan sólo unos meses más tarde revolución y socialización ya no serían temas académicos sino de candente actualidad, que también a él lo tendrían en vilo. En mayo de 1918 cree poder pronosticar todavía que, con tal de que no se cometan «imprudencias» excesivas, la «posición de las dinastías alemanas […] no se verá afectada por la guerra» (I/15, 469). Desde su perspectiva no existe una tendencia incontenible hacia la república. Ésta tampoco podía justificarse en términos de su sociología de la dominación.

Tal como sin duda era conveniente ante oficiales de aquel tiempo, la tónica de fondo de su discurso está enfocada a mantener una reflexión calmada y una visión diferenciada frente al desafío del socialismo, y evitar acciones irreflexivas. Según su punto de vista, los socialistas perseguían ilusiones vanas; no existía una evolución incontenible hacia el

socialismo y por consiguiente, para los adversarios de éste, no había motivo ni para un lúgubre fatalismo ni para una lucha desesperada. Recurriendo a su viejo arsenal antievolucionista, caracteriza repetidas veces al socialismo como una forma de evolucionismo, para tacharlo de obsoleto. En el pasado había tildado a los socialistas de «criticones seniles» (I/4-1, 340).

Weber concibe al socialismo en el marco de la historia universal, y desde esta perspectiva lo comprende. Afirma que el dominio de la racionalidad de la economía privada sería históricamente singular en su dimensión presente (I/15, 610-611), por lo que no tendría nada de raro que surgieran reacciones radicales en su contra. Subraya acertadamente que bajo la bandera del socialismo se agrupaban espíritus muy diversos e intereses contradictorios, y que sería un error garrafal meter todo en el mismo saco (I/15, 602-603). La mayoría de los trabajadores, en el fondo, no querrían una revolución, sino que estarían plenamente satisfechos con una mejoría de sus condiciones de vida. Muchos sindicalistas que representaban esa parte del movimiento obrero estarían perfectamente dispuestos a dialogar y cooperar; esto se habría observado durante la guerra en Alemania (I/15, 601-602). Igual que en ocasiones anteriores, Weber muestra mayor aprecio por los sindicatos que por el Partido Socialdemócrata. En noviembre de 1918 aplaudirá la celebración del convenio Stinnes-Legien entre la gran industria y el liderazgo sindical (I/16, 396).

Sin duda—señala Weber—el socialismo contenía elementos de una «profecía patética» (I/15, 617), es decir, de una religión de redención; por ello, según demostraba la experiencia, jamás se podía convencer a los auténticos socialistas (I/15, 633). En esta interpretación, realista en aquel entonces, se refleja la convicción weberiana del «politeísmo de los valores». Pero aun si llegaran a vencer los socialistas—

decía—de todos modos no sobrevendría el socialismo—al menos no aquel por el cual luchaban—, sino que los socialistas sólo promoverían la «inevitable burocratización universal» (I/15, 607). De una manera evolucionista Weber argumenta contra el evolucionismo socialista.[40] Dado que por regla general los funcionarios eran menos que la gente de negocios, una fusión de la economía con el Estado no llevaría a una dominación de la economía por parte de éste sino que tendría más bien el efecto contrario (I/15, 614-615). En resumidas cuentas, esto no sería razón para congratularse, pero tampoco debía ser motivo de pánico. Todavía en el verano de 1918 Weber subestima el riesgo de crisis en una economía dominada por los intereses privados y cree, muy a la manera de Schmoller, que los cárteles serían una medida confiable para prevenir descalabros catastróficos del mercado (I/15, 620-621). Parece no tomar en cuenta que esto puede ser así en un tipo ideal favorable a los cárteles, pero no necesariamente en la realidad. Sin embargo, en cuanto a su incapacidad de prever los alcances de las futuras crisis económicas, él no era la excepción entre los economistas.

Brest-Litovsk: la paz victoriosa en el este

Ante los oficiales austriacos Weber defendió enfáticamente el Tratado de Brest-Litovsk de marzo de 1918, aquella imposición alemana frente a Rusia que ofreció a los adversarios de Alemania la legitimación moral para la posterior imposición del Tratado de Versalles. Según Weber, «los debates en Brest-Litovsk» habrían sido conducidos «por la parte alemana de la manera más leal», donde «leal» supuestamente quería decir—ante todo frente al aliado austriaco—«con la esperanza de poder llegar a una verdadera paz con esta gente» (I/15, 629). Pero poco después añade:

«Con guerreros de la fe no se puede firmar la paz; sólo se los puede neutralizar, y ésa fue la finalidad del ultimátum y de la paz forzada en Brest» (I/15, 630).

Si Wolfgang Mommsen sugiere que Weber habría hecho frente a esta paz impuesta con una crítica aguda y clarividente,[41] será necesario distinguir entre sus manifestaciones públicas y las privadas. En cartas dirigidas a Marianne y a Mina efectivamente se muestra pesimista en cuanto a la posibilidad de alcanzar una paz duradera entre Alemania y Rusia por medio del Tratado de Brest-Litovsk. Hacía mucho que tenía un concepto elevado e incluso exagerado del irritable sentimiento de honor nacional de los rusos, particularmente de los liberales y revolucionarios; desde esta perspectiva, Rusia nunca podría conformarse con las enormes pérdidas territoriales que le fueron impuestas en Brest-Litovsk. Cabe señalar, sin embargo, que aun antes de las negociaciones de paz Weber creía notar en «todos los rusos, sin excepción, un odio contra Alemania».[42] En este sentido, sea como fuere, para él no existía la posibilidad de una reconciliación entre los pueblos, y lo único congruente para el Reich alemán era tratar de debilitar a Rusia en la medida de lo posible. Todavía en mayo de 1917, poco después de la caída del zar, Weber no veía ninguna urgencia para emprender negociaciones de paz en el frente del este, más bien todo lo contrario, «porque sólo mientras dure la guerra tendremos la posesión de las *tierras cerealeras de Rumania* y podemos disponer a discreción de sus cosechas» (I/15, 296). Aquí Weber el economista agrario desplaza al político.

En lugar de ello se hubiera podido colegir que, a consecuencia de la revolución, el hambre de tierras de los campesinos rusos—que para Weber seguía siendo la fuerza impulsora de las turbulencias en aquel país (I/15, 96-97)—se

dirigía contra los latifundios y, por consiguiente, ya no fungía como elemento impulsor del imperialismo ruso. Después de la revolución de febrero Weber mismo insistió en que en Rusia, a fin de cuentas, lo decisivo sería la cuestión campesina, y los campesinos—y por ende «la inmensa mayoría del pueblo ruso»—eran quienes, más que nadie, «tenían verdadero interés en la paz» (I/15, 249). Entonces, ¿no existía realmente una posibilidad de una paz duradera? Pero Weber arremete, al estilo del mito de la puñalada por la espalda, contra todas las tendencias de los socialistas alemanes de buscar afinidades ideológicas con los socialistas rusos; al fin que éstos sólo especulaban

> con que ahora, que se encuentra dentro de nuestras fronteras un ejército de negros, gurkas y toda la gentuza bárbara del mundo, medio locos de rabia, sed de venganza y ansia de destruir nuestro país, la socialdemocracia alemana, a pesar de todo, se preste a hacerle el juego a la patraña de la plutocracia de la Duma rusa y a atacar moralmente por la espalda al ejército alemán que protege nuestra tierra de los pueblos salvajes. [I/15, 259.]

Y de nuevo, en un artículo en el diario *Frankfurter Zeitung*, en septiembre de 1917: «Los ejércitos enemigos se componen *cada vez más de bárbaros*. En la frontera oeste se encuentra actualmente una escoria de salvajes africanos y asiáticos y toda la gentuza rapaz y desharrapada del mundo en pie de guerra» (I/15, 318).

Guerra con los Estados Unidos. «Locura» e «histeria» en Berlín

Cuando Weber escribió lo anterior, por parte de los adversarios de Alemania de ninguna manera se había movilizado sólo la «gentuza bárbara del mundo», sino que los Estados Unidos le habían declarado la guerra al Reich alemán. Con esto había ocurrido lo que desde más de un año antes había sido el mayor temor de Weber. Por aquel entonces nada lo enfurecía más que la increíble imprudencia con que Alemania arriesgaba, o más aún, provocaba con la guerra

irrestricta de los submarinos la entrada de los Estados Unidos a la conflagración. Pensando en esto, en la primavera de 1916 le había escrito a Marianne «Parecería que nos gobiernan unos locos.» Y de nuevo, que sentía como si «nos estuviera gobernando una horda de dementes».[43] Else coincidía con él; quienquiera que actúe «como si los Estados Unidos *no importaran nada* […] peca de tremendamente irresponsable». «Esos pangermanistas son unos dementes»; para ella constituían un constante motivo de disgusto.[44] La furia de Weber llegó a su culminación cuando se supo que la marina no contaba con una cantidad suficiente de submarinos para aislar a Inglaterra,[45] de modo que la anunciada «guerra intensificada de submarinos» ni siquiera podía hacerse con la intensidad que proclamaba la propaganda. Una vez más un alarde impotente que sólo les hacía el juego a los belicistas estadunidenses.

Con este tema Weber se hallaba en su elemento, como conocedor de los Estados Unidos y de las fuentes de energía espirituales y materiales de las que derivaba sus fuerzas el mundo angloamericano. Por más que los prusianos estrechos de miras se tranquilizaran con el hecho de que los estadunidenses no tenían un gran ejército permanente, intensamente entrenado en los patios de los cuarteles, él sabía que tenían otros logros que compensaban ampliamente esa deficiencia: una dura disciplina de trabajo, ambición deportiva, capital, la tecnología más reciente y recursos casi inagotables. En febrero de 1916 le escribe a su hermana Lili:

> Lo más importante es que esos malditos iracundos de la marina no nos vayan a meter en una guerra con los Estados Unidos. Su cálculo está totalmente equivocado. El primer resultado sería que se confiscaría 25% de *nuestras* naves mercantes, que se encuentran en puertos norteamericanos y se *añadirían* a la flota de transporte enemiga. Lo mismo 40 mil millones en oro—¡en parte ganados en la guerra!—y medio millón de deportistas con ganas de participar en una guerra. ¡Que el cielo nos depare sensatez![46]

Cuando en aquellos días el gobierno del Reich anunció la reanudación de la «guerra intensificada de submarinos»,

temporalmente interrumpida por la presión de los Estados Unidos, Weber trató, por primera y única vez en su vida, de ejercer influencia directa en el gobierno a través de un memorándum. En la acción lo apoyó el economista Felix Somary, de 35 años de edad, ex colaborador de Philippovich[47] y banquero con contactos hasta los más elevados niveles, que a lo largo de toda su vida desarrolló el arte de ejercer influencia informal en las altas esferas de la política.[48] Según relata en sus memorias, le pasó el memorándum de inmediato al naviero Ballin, que tenía acceso directo a Guillermo II, a quien le entregó el escrito al día siguiente. Al leerlo, el káiser habría exclamado en varias ocasiones «¡Qué descaro!», pero al final habría quedado pensativo. Inmediatamente después, el 4 de marzo de 1916, se habría tomado la decisión de relevar al gran almirante Tirpitz y de no reanudar por el momento la guerra intensificada de submarinos.[49] Parece que Weber mismo, quien apenas el 10 de marzo envió el memorándum al Ministerio de Asuntos Exteriores (I/15, 103), no se enteró de esta influencia directa sobre la gran política; de otro modo sería extraño que después de un éxito tan inmediato no hubiese emprendido otros intentos de este tipo.

Pero es curioso; en vez de echar las campanas al vuelo ante el relevo de Tirpitz, quien debido a la carrera armamentista de la flota promovida por él era el principal responsable de la enemistad entre Alemania e Inglaterra, Weber también se enfureció por este hecho, estigmatizó el paso atrás dado frente a los estadunidenses como «comportamiento histérico»[50] y elevó al ex jefe de la flota a rango de héroe trágico, al que se habría obligado a dimitir de manera «ruda». «Ese mismo día el hombre hercúleo apareció en la Wilhelmstrasse, frente al Ministerio del Exterior, gritándole al consejero Kiliani que lo interrogaba, de modo que todo el mundo tuvo que oírlo: «¿Que si he pedido mi retiro? ¡Me han ordenado!…

¡¡ordenado!!... ¡¡¡ordenado!!! [con voz atronadora] que me retire». Eso causaría «una terrible animadversión», creía Weber, y tendría un «efecto deprimente entre los amigos y alentador para los enemigos» (*L* 575). En vez de escandalizarse con Tirpitz por esta escena indiscreta—si acaso, era aquí donde hubiera sido acertado el reproche de histeria—Weber se enfurece una vez más con el káiser. Guillermo II podía hacer lo que fuese, que Weber siempre lo consideraría incorrecto, ya fuera por el hecho o por el método. «Histeria» será, en todo este asunto, el reproche estándar de Weber, quien personalmente estuvo mucho tiempo bajo la sospecha de histeria; ahora se lo echa en cara al káiser, a los promotores de la guerra de submarinos, pero también a aquellos que ceden demasiado pronto ante la presión estadunidense. Después de la destitución de Tirpitz, Weber le escribe a Marianne desde Berlín: «Otro colapso histérico de este "emperador heroico"; la crisis dio lugar a un colapso temeroso ante la guerra con los Estados Unidos […] un nuevo giro». (Al mismo tiempo se queja del «trajín nervioso» que reina bajo el régimen de Helene en la casa de Charlottenburg.)[51]

A partir de la experiencia de su padecimiento, Weber se siente competente para juzgar asuntos de nervios. Y eso se convierte en su idea favorita: los supuestos exponentes de la línea dura que insisten en la guerra de submarinos son, en realidad, personas afectadas de los nervios, que ya no soportan la guerra y por ello se entregan a la ilusión de que la misma se puede acabar con un recurso milagroso. «No eran personas de alma fuerte y nervios bien templados las que corrían tras los demagogos de la guerra de submarinos, sino débiles almas histéricas que ya no querían soportar la carga de la guerra», declaró el 27 de octubre de 1916 en una asamblea pública del Partido Popular Progresista en Múnich (I/15, 693).

Con ello de alguna manera dio en el blanco, aunque la palabra «hambre» hubiese sido más acertada que «histeria». «Por hambre y frío las masas clamaban por la guerra de submarinos», escribe Somary.[52] Weber sabía que por su enérgica objeción contra la guerra irrestricta de submarinos así como contra los planes públicos de anexión, los «halcones» lo clasificarían entre los «desalentadores». Después de su memorándum contra la guerra de submarinos, a ojos de aquéllos—le escribe a Marianne, sin duda exagerando, en marzo de 1916—seguramente era un «débil archicobarde».[53] Tanto más le importaba la conclusión de que los verdaderos cobardes eran precisamente los que desempeñaban el papel de instigadores. Como siempre, estaba muy preocupado de que no se lo tomara por «blandengue», aun cuando abogaba en favor de la cautela. En su memorándum define como «cobardía moral» el hecho de promover una intensificada guerra submarina por temor a ser considerado «desalentador» (I/15, 122). A fin de cuentas, tenía razón en el sentido de que incluso entre los catedráticos alemanes en ese entonces se necesitaba más valor para defender la sensatez que para los gritos de guerra.

En febrero de 1916, Weber, normalmente tan sensible en cuestiones de honor nacional, subrayó frente a Marianne que, cuando se trataba de evitar la entrada de los Estados Unidos en la guerra, sería un error radical hacer que en la opinión pública se percibiese la actitud frente a ese país como un *point d'honneur*, y hablar de «humillación». Por el contrario, las cosas debían verse con toda frialdad.[54] Cuando se trataba de los Estados Unidos en él siempre volvía a surgir el viejo experto bursátil que pensaba a partir del crédito, tanto nacional como internacional. Por muy valerosamente que lucharan los soldados alemanes, todo estaría perdido si se arruinaba el crédito de la economía alemana, y ése era

precisamente el riesgo que amenazaba con la confrontación con los Estados Unidos. Con todo realismo, Weber previó que el resurgimiento de la industria alemana dependería en forma decisiva de créditos estadunidenses, pero para anticipar esto un economista experto no necesitaba en aquel momento mayores dotes proféticas.

La solidaridad «primigenia» del lado del enemigo

Pero más allá de ello, Weber poseyó también una sensibilidad para los elementos ideológicos en la política. En un apunte interno, publicado apenas en forma póstuma, advertía ya en 1915 que, con la invasión de Bélgica, Alemania les facilitaba las cosas demasiado a sus adversarios, y que pondría en contra suya no sólo a franceses e ingleses, «sino a todas las potencias ideales del mundo entero que serían movilizadas por el espectáculo de la persistente violación y sojuzgamiento de un pueblo con una civilización (formal) de primer nivel». «Nosotros subestimamos el sentimiento primigenio de solidaridad de la población tanto latina como anglosajona del mundo, en cuanto a su importancia para la reacción de Italia y de los Estados Unidos» (I/15, 55-56).

¡El «sentimiento primigenio»! Muchos alemanes en ese entonces consideraban una hipocresía infame que las potencias occidentales se valieran de argumentos morales y convocaran a todo el mundo a la lucha contra el Reich bajo el lema de «libertad contra militarismo». ¿Acaso británicos y franceses no explotaban brutalmente sus colonias?; ¿no reinaba el capitalismo en los Estados Unidos? ¿Y no estaban los alemanes con su Estado social y de derecho a la cabeza del mundo? Pero Weber sabía que el *pathos* de la libertad vertido contra Alemania, con todo y su hipocresía, no era una frase hueca, sino que expresaba algo «auténtico» que lo volvía

peligroso.

Cuando pocos meses después de la entrada en la guerra de los Estados Unidos se comenzaba a vislumbrar el colapso de Rusia, y los ejércitos alemanes avanzaban desde el Báltico hasta Bucovina, se produjo en Alemania, una vez más, un repentino vuelco del estado de ánimo, de la depresión a la euforia. El propio Weber, que de por sí no permanecía del todo ajeno a los cambios de ánimo maniaco-depresivos de la población alemana,[55] parecía olvidar temporalmente las perspectivas deprimentes que se derivaban de la participación norteamericana en la guerra. En otoño de 1917 se regocijaba de que el alto mando de las fuerzas armadas habría demostrado brillantemente «que una derrota militar de Alemania era por completo imposible y que el éxito definitivo» sólo sería «*cuestión de tiempo*» (I/15, 316). Con la caída del zarismo—según Weber el sistema más refinado de «emasculación del pueblo» de todo el mundo (I/16, 184)—la guerra alemana, pese a todo, habría tenido un sentido positivo, solía consolar a sus oyentes en algunos discursos de la posguerra, aun cuando en otros momentos había señalado que las reformas de la era de Stolipin no habían sido una mera farsa (I/15, 242 n.) y que los revolucionarios rusos eran aún más germanófobos que los conservadores.

En sí, la derrota rusa le brindó al Reich alemán una estupenda oportunidad para presentarse ante el mundo como abogado del derecho de autodeterminación de los pueblos pequeños. En la actualidad, después de la desintegración del imperio soviético, se aprecia todavía con mayor claridad que entonces, cuando cursaban en Alemania ideas exageradas del peligro paneslavista, la poca cohesión entre las diferentes nacionalidades rusas para integrar un Estado. El gobierno del Reich trató en ese momento de asumir el papel del abogado

de los pueblos pequeños, pero bajo la influencia de la comandancia superior que dominaba en las regiones ocupadas no logró desempeñarlo en forma digna de crédito. Tal vez en última instancia lo que más hubiera beneficiado a Alemania hubiese sido darle rienda suelta al derecho de autodeterminación de las nacionalidades hasta Ucrania, pero en lugar de ello sólo instituyó gobiernos títeres dentro de su esfera de control. También Weber se percató de que en aquel entonces se había desperdiciado una oportunidad en el este.[56] Si bien las potencias occidentales perdieron a su aliado ruso, se liberaron al mismo tiempo del factor ideológicamente embarazoso que había representado la alianza con el zarismo. Con ello, el lema occidental de «libertad contra el militarismo» que constituía la base ideal del pacto con los Estados Unidos se volvía más convincente que antes.

Énfasis ambivalente en la democratización

Si a partir de la primavera de 1917 Max Weber abogaba enérgicamente en público en favor de la parlamentarización del Reich y del sufragio universal, no lo hacía tanto con el énfasis en la democracia, la igualdad derivada del derecho natural y la codeterminación de todos los ciudadanos, porque sabía que, en realidad, tal cosa no existía y que en todas partes el dominio estaba en manos de las elites. Según su propia confesión, la democracia para él nunca fue «un fin en sí mismo», sino siempre un medio para llegar a un fin (I/15, 234). Su argumento predilecto consistía en el mejoramiento de la elite política dirigente a través de la lucha parlamentaria por el poder. «Un pueblo de amos y sólo un pueblo de amos puede hacer política mundial» (I/15, 396). Y en tipografía destacada: «*Sólo pueblos de amos están llamados a intervenir en el desarrollo del mundo*» (I/15, 394). Le gustaban las

expresiones grandilocuentes como ésta para lamentar al mismo tiempo que los alemanes, en virtud de su historia, se hubiesen convertido en un pueblo de sumisos. La cita anterior continúa: «Si lo intentan pueblos que no tienen esta calidad, no sólo se rebela el firme instinto de las otras naciones, sino que ellos mismos fracasan internamente en el intento».

Si se piensa en la lógica de Weber hasta sus últimas consecuencias, esto significa que los alemanes tenían que perder esta guerra por necesidad natural. Porque desde la perspectiva de Weber no eran un pueblo de amos, sino «de plebeyos» (I/15, 388). Igual que Naumann, Weber de preferencia luchaba por los objetivos liberales de izquierda recurriendo a gestos de fuerza como los que solía usar la nueva derecha. Pero ésta era una munición que fácilmente detonaba en la dirección equivocada. No obstante, parece que la entrada a la guerra de los Estados Unidos le deparó a Weber una especie de serenidad: «Ahora se ha convertido en destino lo que anteriormente fue causado por culpa de la estupidez humana. Y el destino se encara».[57] Habrá querido decir: se encara *interiormente*, porque el destino no se puede vencer. Con los Estados Unidos del lado de los enemigos la derrota alemana se vuelve un proceso natural fatal, ante el cual ya no tiene sentido encolerizarse con los culpables.

En la lucha por el sufragio universal el arma más efectiva de Weber consistió en el argumento de que sería una vergüenza para la nación si los soldados que regresaban de la guerra tuvieran derechos políticos inferiores a los que se quedaron en casa (I/15, 217 y ss.) Con sorna especial se refería a la idea, popular entre «literatos de todo tipo», de un «privilegio electoral» de los cultos, concretamente de los «estratos patentados con un *diploma de un examen académico*». Aduciendo su conocimiento de causa, se permitía decir «con

todo énfasis» que «*en toda Alemania no existe* otro estrato que, en promedio, tenga una calificación política más baja que éste. Es sabido que la falta de perspectiva política de que han hecho alarde específicamente en la guerra los maestros académicos rebasa todo lo habido en la materia» (I/15, 229-230). Ya en 1908 su hermano Alfred había comentado con sarcasmo ante su colega praguense, el posterior presidente checo Thomas Masaryk, «Nunca puede uno exagerar al pensar que los profesores son tontos en materia política». En ocasiones, durante la guerra, él mismo ofreció un ejemplo a este respecto; todavía en marzo de 1918 soñaba con una «hegemonía mundial» alemana.[58]

Mientras que Hugo Preuss, otro de los precursores de la democratización alemana de esa época, tendía a evitar asperezas innecesarias en esta lucha, perfilándose de este modo como figura de integración política, Weber siempre alcanzaba su mejor forma en el periodismo político cuando se lanzaba al ataque contra algún adversario: fuese el káiser diletante, a quien en público sólo podía atacar de forma velada hasta 1918, fuesen los «literatos», que sentados en la comodidad de sus casas prolongaban infinitamente la agonía de los soldados en el frente con su griterío belicista y sus pretensiones sobre los objetivos de la guerra, fuesen los mezquinos «pequeñoburgueses» (I/15, 366)—el chivo expiatorio imaginario de todos, desde los pangermanistas hasta los socialdemócratas—, fuesen los terratenientes, que hipócritamente se hacían pasar por fieles paladines de la nación, pero en realidad sólo pensaban en su propio beneficio y se aprovechaban de la hambruna en Alemania, y a quienes «toda prolongación de la guerra les reporta mayores precios».[59] Bajo el título de «Ennoblecimiento de los lucros de la guerra», un artículo de Weber en el *Frankfurter Zeitung* del 1 de marzo de 1916 ataca únicamente a los terratenientes,

incluyendo a aquellos burgueses adinerados que mediante la compra de fincas aristocráticas se compran el acceso a la casta de los *Junker*. Weber calla, en cambio, las colosales ganancias de la industria del armamento y, en otra parte, se burla incluso de la «santa simpleza» que mete en el mismo saco «las ganancias de la guerra de la empresa Krupp con las ganancias de guerra de cualquier traficante de cebada». El capitalismo de los Krupp, según Weber, no era capitalismo rapaz sino que encarnaba aquella «jaula de hierro» basada en la ética profesional «gracias a la cual el trabajo económico adquiere su configuración y su destino actuales» (I/15, 356-357). Aquí aparece de nuevo la «jaula de hierro» del final de *La ética protestante*, esta vez con un énfasis positivo.

En aquel entonces el *Frankfurter Zeitung* se convirtió en el órgano regular de expresión política de Max Weber.[60] Con su crítica directa al káiser, puso a este destacado periódico liberal en conflicto con la censura militar (I/15, 424 y ss.) y disgustó a suscriptores,[61] pero al mismo tiempo desarrolló un talento periodístico del cual no dan idea muchos de sus trabajos científicos. Para el economista Johann Plenge—antaño muy apreciado por Weber—, quien, aunque solía ser más bien una figura marginal, asumió la voz cantante después del inicio de la guerra al confrontar «el espíritu de 1914 con las ideas de 1789» (Theodor Heuss),[62] el *Frankfurter Zeitung* se convirtió en aquella época en *el* adversario por excelencia. En agosto de 1917 le escribió una carta furibunda a Weber, retomando al mismo tiempo la disputa de los juicios de valor:

> En la obcecada creencia de representar todavía las exigencias del tiempo actual, con sus artículos en el *F. Z.* usted ha contribuido a la confusión fatal de la política táctica de políticos profesionales miopes y ambiciosos […] Usted, el representante de la ciencia libre de valores, sin reparo cayó víctima de un ideal juvenil obsoleto […] No es admisible hacer a un lado los valores, sin más ni más, y practicar entonces una ciencia libre de valores. Por el contrario, debe uno convertir en método la profunda vivencia de los valores.[63]

Weber habría respondido que como periodista político no estaba haciendo ciencia sino argumentando, claro está, con

referencia a valores. Plenge hubiese podido replicar que la autoridad de Weber en el periodismo político se derivaba de su posición científica, y que también en cuestiones políticas sacaba a relucir al científico. Según la apreciación de los más destacados parlamentarios de la época, ambos ni siquiera distaban mucho el uno del otro. Weber tampoco tenía buena opinión de políticos como Erzberger y Stresemann, las estrellas ascendentes de aquel tiempo. En su lucha por la parlamentarización alemana debe de haber sentido un dilema interior por el hecho de que no simpatizaba con los beneficiarios previsibles de la misma. Hasta su muerte siempre se mostró afanoso por demostrar a los nacionalistas autoritarios que él mismo compartía su deseo de grandeza nacional y de una conducción vigorosa.

A la vista de la derrota de Alemania

El 6 de octubre de 1918, cuando el gobierno del Reich le había solicitado a Wilson un cese de las hostilidades, Naumann le confesó a su amiga Gertrud Bäumer, tan honesto como dolido, que había que admitirles a los «pacifistas y simples internacionalistas […] que tienen razón».[64] A Max Weber jamás se le ocurrió asumir una negativa de este tipo frente a su propio pasado. Aun cuando la derecha política hacía tiempo que lo consideraba de «izquierda», él se esmeraba mucho en demostrar con todo el vigor posible su independencia de todas las corrientes partidistas, incluso a costa de no contar nunca con el respaldo de un partido. Su obstinado carácter individualista se sobreponía siempre a cualquier cálculo político posible. El impacto de su periodismo político en la opinión pública de todas maneras se vio favorecido por el hecho de que no se lo pudiera encajar en ningún compartimento partidista; así se creía que todo lo que

decía y escribía contaba con el respaldo irrestricto de su persona.

Marc Bloch, el gran historiador que vivió como soldado tanto la victoria aliada de 1918 como la derrota francesa de 1940, asegura que ni siquiera un historiador muy leído puede saber qué significa la victoria o la derrota si no ha experimentado en carne propia la euforia y la «terrible» sensación de impotencia que estos eventos implican.[65] En el curso del año 1918 los alemanes vivieron ambas experiencias en un breve lapso: entre la paz de Brest-Litovsk del 3 de marzo, que confirió al Imperio alemán el dominio sobre toda Europa oriental, y el 8 de agosto, aquel «día negro» en que cedió el frente occidental y se hizo sentir en todo su alcance la irremediable superioridad de los estadunidenses, no había transcurrido ni siquiera medio año.[66] Así de vehementes fueron los altibajos maniaco-depresivos de todos aquellos que apenas habían creído que la victoria final estaba al alcance de la mano, y así pudo surgir la idea fija de que la derrota alemana no habría sido un resultado normal sino que los revolucionarios habrían atacado al ejército alemán por la espalda.

Muchos nacionalistas alemanes cayeron en una profunda depresión a causa de la derrota y sintieron las pérdidas territoriales como amputaciones en su propio cuerpo. Incluso un historiador como Meinecke, normalmente de talante jovial, perdió por algún tiempo todo el gusto por la historia.[67] ¿Y Max Weber, quien con su mirada sombría y su rostro surcado de arrugas ya antes le había parecido a todo el mundo un profeta de la desgracia? Berta Lask, en su *roman à clef Stille und Sturm [Calma y tempestad]*, ya antes del inicio de la guerra pone en boca del profesor Wormann, tras el cual se oculta Max Weber, la aseveración: «La vida no tiene sentido

para mí si Alemania no asciende a una nueva prosperidad y grandeza».[68] Y resultó que Alemania no sólo no había ascendido, sino se había desplomado a una profundidad hasta entonces inimaginable. Pero a pesar de ello, y pese a su habitual tendencia a la depresión, en esta época Weber no parece estar deprimido. Por el contrario, sus últimos años de vida son un periodo de gran euforia creativa y, al mismo tiempo, la era del gran amor de su vida. Justamente en la circunstancia en que se hizo polvo el sentido superior de su vida fundado en la nación, Weber dio rienda suelta a su sensualidad como nunca antes y experimentó el sentido de la vida en el presente. Cuando el cuerpo colectivo imaginario de la nación fue castrado en cierto modo por la derrota y el Tratado de Versalles, Weber llega al punto de experimentar placenteramente su propia corporalidad con una intensidad que lo sobrecoge.

La hora de los pesimistas. Weber y Spengler

Con todo, Weber dista mucho de deshacerse por completo de todo su ser anterior para transformarse en un hedonista que sólo vive despreocupadamente el día. En la vida doble o triple que lleva sin duda está presente el Weber anterior. Pero éste, en la situación de 1918-1919, también puede sentir la confirmación de que ha llegado su momento, ya que siempre había sido pesimista, uno de aquellos que el káiser, ese crédulo pueril de los buenos tiempos, no había querido tolerar en su reino. Weber había vivido años de desesperación y la oscuridad lo había perseguido muchas veces. Ahora todo su pueblo había caído en la desesperación. Apenas acababa de caracterizar a los alemanes como «pueblo plebeyo» (I/5, 388); en ese entonces, como los judíos, se habían convertido en los parias entre los pueblos (I/16, 419, 471) y, por lo tanto, en un

pueblo necesitado de redención.

Estas circunstancias condujeron a Weber, bajo ciertos estados de ánimo, a una identificación con su pueblo como no había podido sentirla en los tiempos anteriores a la guerra. El 24 de noviembre de 1918 afirma en una carta privada[69] que, si bien los próximos 10 años serían «terribles», a largo plazo se sentía «*absolutamente* optimista» pensando en la nación alemana. Cien años antes «nosotros, *sólo* nosotros» habíamos mostrado al mundo «cómo estando bajo dominación extranjera logramos ser uno de los más grandes pueblos en materia cultural. ¡Eso volvemos a hacerlo ahora! Entonces la historia, que ya nos dio—*sólo* a nosotros—una segunda juventud, nos dará una tercera». Una alusión al comienzo de la *Deutsche Geschichte [Historia alemana]* de Treitschke que afirma que a la nación alemana le habría sido «dada dos veces una era juvenil». Y poco más tarde Weber reincide: «nunca antes había sentido a tal grado como obsequio del destino el hecho de ser alemán como en estos días lóbregos de la deshonra».[70] ¿O sería que semejantes testimonios estaban calculados para los destinatarios respectivos? Hacia finales de 1918 le confiesa a Mina Tobler que en algunas situaciones los alemanes le resultaban muy extraños, como por ejemplo cuando veía regresar al cuerpo de oficiales, vencido, en parte «incorregiblemente frívolo» y al mismo tiempo «reventando por dentro de ira»: «Nunca había visto así a "Alemania" y apenas la he imaginado». La Alemania en la que él cifra sus esperanzas está «profundamente oculta y soterrada».[71] Si él anuncia que el tiempo «terrible» duraría 10 años, esto responde a su propia experiencia vital, al igual que la esperanza de que después la nación volvería a sacar fuerzas de los años de oscuridad. No parece sentirse completamente seguro de esto, ni en lo que se refiere al futuro alemán ni al suyo propio. A los jóvenes estudiantes por el momento les

profetiza en «La política como profesión» sólo «una noche polar de tinieblas heladas y dureza», a la vez que expresa la duda de que a los que entonces vivían les tocaría presenciar todavía la luz del amanecer sobre su nación (I/17, 251).

En 1918 apareció *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler, que no tardó en convertirse en la interpretación de la historia más discutida de su época. En un periodo en que Europa estaba sucumbiendo en un proceso de autolaceración, su mensaje lúgubre era de evidente actualidad. Al igual que Weber, también Spengler era un conquistador espiritual del mundo que trataba de penetrar en toda la historia universal con enormes conocimientos de hechos y un estilo sugestivo nunca antes usado. Y, al igual que Weber, era un espíritu sombrío, acosado—según confiesa él mismo—por temores y arranques «sadomasoquistas».[72] También igual que Weber manejaba con pleno dominio la historia de culturas no occidentales y gustaba de dar audaces saltos de ideas entre los ámbitos más diversos, desde la magia hasta la máquina. Su visión de la historia se basaba en una imagen organológica del mundo, con las culturas como organismos que, al igual que los individuos, están sujetos a un proceso vital que avanza de la juventud al envejecimiento,[73] enfoque que desarrolla con más conocimiento e ingenio que la mayoría de los previos intérpretes organológicos de la historia. Su gran obra remata en un fatalismo heroico: para sobrevivir, las elites de Occidente tendrían que avenirse, igual que Fausto, a un pacto con el diablo, el pacto con el «satanismo de la máquina».[74]

La profecía de Spengler tenía una afinidad intrínseca con la creencia de Max Weber en la incontenible marcha triunfal de la racionalización forzosa y de los aparatos burocráticos. También en Weber está presente la sensación de que el mundo estaría dominado por demonios, aun cuando él oculta

su propia demonología mejor que Spengler. No es de extrañar que éste tuviese ocupado por un tiempo al círculo de Weber. Spengler y Weber se declararon dispuestos a sostener una discusión pública. Marianne describe este «torneo intelectual» que tuvo lugar durante el semestre de invierno de 1919-1920, en «un frío y diáfano día invernal», en el ayuntamiento de Múnich, como el duelo de dos líderes ante los ojos de sus partidarios (*L* 685-686). Ambos contendientes, de igual clase en cuanto a conocimientos de la historia universal y riqueza de ideas, muestran respeto uno frente al otro, asumen una actitud caballerosa y renuncian a los recursos demagógicos. Weber saca a la luz el carácter especulativo de la visión spengleriana de la historia. Naturalmente, ninguno convence al otro.

Poco más tarde Marianne aborda el tema de Spengler en un artículo en *Die Frau*, donde da una idea de la discusión y de los pensamientos de Max Weber. Al menos una cosa queda en claro: éste no podía ofrecer una posición radicalmente antagónica a la de Spengler. Definitivamente la visión de conjunto de la historia universal de Spengler contenía un elemento muy subjetivo. Pero el «lector reflexivo—afirma Marianna—no puede sustraerse a la impresión de que ciertos hechos de mucho peso al menos admiten esas interpretaciones, aunque no las imponen forzosamente».[75] Pero aun así, las construcciones organológicas de la historia, de las cuales se deriva la ancianidad del presente, no pueden constituir jamás una prueba contundente contra la vida real que se vive cada día de nueva cuenta. Esta convicción de fondo permea las siguientes reflexiones de Marianne, y ésta fue también la experiencia de su esposo en aquella época. Cuando Spengler visitó a Max Weber, en la Pascua de 1920, también estuvo presente Else, que de inmediato percibió en el profeta de la decadencia a un hombre totalmente reprimido

en el aspecto erótico y lo encontró «bastante aburrido». Un «neurasténico grave» que por las noches sólo dormía cuatro horas, diagnosticó en una carta dirigida a Alfred.[76] Cabe suponer que frente a Max sus comentarios tampoco fueron más favorables.

Un tema controvertido por excelencia: la cuestión de la responsabilidad de la guerra

Ya durante la guerra misma ambos contendientes se preguntaron por la responsabilidad y publicaron documentaciones que la atribuían a la parte contraria. En este sentido, al menos, había la opinión compartida de que esa guerra requería una legitimación y no se podía tomar simplemente como un fenómeno natural. Ya entonces cundía la convicción de que las guerras, por principio, eran un crimen, y cuanto más se alargaba la guerra con sus efectos terribles, más terreno ganaba esta idea. También Weber se expresaba a veces en estos términos, sobre todo frente a Marianne y Mina; hablaba asimismo de los culpables y no los veía sólo en el bando contrario, y esa idea lo enfurecía. En mayo de 1917, un mes después de la declaración de guerra de los Estados Unidos, Weber tronaba frente a Mina Tobler: «Todo el mundo está harto del asunto y una banda empedernida de muñecos de *escritorio* nos obliga a todos a continuar. *Eso* es lo verdaderamente terrible».[77] Pero jamás se le hubiera ocurrido hablar públicamente en estos términos. Eso, en su opinión hubiera sido el peor derrotismo, traición incluso. En público siempre presentaba la guerra como inevitable; inevitable por el ascenso de Alemania al rango de potencia mundial y por su situación geográfica como potencia central, enclavada entre otras potencias imperialistas. Esta guerra era necesaria para que el Reich

alemán fuese reconocido como una gran potencia entre las grandes potencias, aseveró en su discurso de Nuremberg del 1 de agosto de 1916 (I/15, 682). Muy al estilo de su discurso de Friburgo de 1895, en noviembre de 1916 cerró un artículo sobre «Alemania entre las potencias mundiales» con el final marcial:

Max Weber, 1917-1918.

> Si no hubiésemos querido correr el riesgo de esta guerra, hubiéramos podido abstenernos de la fundación del Reich para seguir existiendo como un pueblo de pequeños Estados […] Pero la guerra también la hubiésemos tenido en ese caso; unos, como miembros de la Confederación del Rin, hubieran podido combatir por intereses franceses, otros, como sátrapas rusos, por los intereses rusos o, como siempre en el pasado, por servir de teatro de guerra. Lo único que no hubiéramos conocido hubiese sido la consagración de una guerra *alemana* […] Esto es algo que hay que tener presente cuando nos preguntamos por el «sentido» de esta guerra interminable. El ímpetu de este destino que nos toca enfrentar empuja a la nación hacia arriba, pasando de largo por los abismos y el peligro de la ruina […] hacia los aires transparentes y firmes del obrar de la historia universal, cuyo rostro feroz pero colosal le tocó la obligación y el privilegio de ver. [I/15, 193-194.]

Hoy en día uno se siente tentado a descartar automáticamente las palabras de este tipo como frases hueras y concesiones a la propaganda antiderrotista. Pero no era el estilo de Weber blandir palabras huecas, además de que sin

ningún problema hubiera podido callar en público sobre temas acerca de los cuales no se podía expresar con libertad. Ante el trasfondo de sus ataques contra los anexionistas pangermánicos resalta un motivo táctico: atribuirle a la guerra una necesidad tan fundamental para la existencia de Alemania como gran potencia permitía poner fin al debate sobre determinados objetivos territoriales de la guerra.

Pero eso no fue todo. En pasajes como éste se refleja un aprendizaje histórico típicamente alemán que en su momento parecía perfectamente racional, aunque hoy hace pensar en la insidia de todas las «enseñanzas de la historia». Los recuerdos traumáticos de los alemanes de aquel entonces eran la Guerra de los Treinta Años y las Guerras Napoleónicas, y ambas parecían demostrar que mientras no estuviese unida y fuerte, Alemania se convertiría en el escenario de lucha de ejércitos extranjeros y de sus colaboradores alemanes. «La política es lucha», enseña Weber. Él no veía ninguna esperanza de paz eterna; quien no intervenía en el combate, corría el riesgo de quedar a merced de luchas ajenas. Al Weber «auténtico» no sólo hay que buscarlo en las cartas a las mujeres, hartas de la guerra, sino también en sus fanfarrias belicistas. Para él la guerra era invariablemente un fenómeno natural de la historia, porque para cerciorarse de su vigor juvenil una potencia tenía que aspirar a la expansión, por mucho que a nivel científico Weber rechazara semejantes ideas organológicas de la nación. Hasta donde sabemos, a diferencia de Hans Delbrück (I/16, 30), nunca trató de analizar a fondo la evolución de la crisis de julio de 1914. La guerra venía «como un fenómeno natural»: eso le habría dicho un interlocutor ruso poco antes del principio de la guerra, comenta Weber (I/16, 183). Se habría convertido en una necesidad natural ante todo por el expansionismo ruso.

Pero si la guerra era una suerte de fenómeno natural, frente

al cual no tenía sentido preguntarse por la responsabilidad, hubiera sido consistente asumir también la derrota alemana con resignación estoica, en vez de extrañarse de que los adversarios aprovecharan a discreción su victoria y no negociaran con los vencidos las condiciones de paz, sino impusieran su parecer. ¿Acaso no enseñaba el propio Weber, con toda brutalidad, que el poder se manifestaba en la posibilidad «de imponer la propia voluntad contra la resistencia de la otra u otras partes»? (*WuG* I 38; *EyS* 31). ¿Existían motivos para que alguien como Weber se escandalizara de que las potencias vencedoras hicieran justamente eso, y no entraran en mayores discusiones con los alemanes en Versalles, donde Weber estuvo presente como experto alemán en mayo de 1919, una vez más mero comparsa de la política? ¿No tenían todos estos acontecimientos su consecuencia natural?

Más aún; a partir de la propia *Ética protestante* resultaba lógico que en una guerra contra el Reich alemán los Estados Unidos se pusieran del lado de Inglaterra y que los alemanes —que por su misma historia no eran un «pueblo de amos» templado por el ascetismo—sucumbiesen ante esa coalición. En una carta de la primavera de 1920 Weber asume que «la vida» decide sobre la victoria o la derrota (*B* 676). En una parte de su ser tiene que haber encontrado en los tiempos del fin de la guerra aquella calma ecuánime, si no es que una satisfacción feroz, que en una situación que a otros les causaba una depresión paralizante le deparó la vitalidad para el gran amor de su vida. Pero en otros momentos había un sentimiento elemental de unión con su pueblo y la necesidad de tomar partido vigorosamente por el mismo, y para eso no le quedaba otra opción que rechazar la doctrina de los vencedores que atribuía la responsabilidad de esta guerra a las potencias centrales.

Weber, quien de por sí aborrecía con toda su alma a los «literatos» que encabezaban el gobierno de la República Obrera de Múnich, tronaba contra el «asqueroso exhibicionismo» y «masoquismo» (*B* 537)[78] de pacifistas alemanes como Eisner, que daban la razón a la doctrina aliada de la responsabilidad de la guerra. Cuando Eisner, como ministro presidente de Baviera, tuvo acceso a los expedientes, uno de sus primeros y más irritantes actos consistió en publicar extractos de los informes de la representación bávara en Berlín durante la crisis de julio de 1914, de los cuales se desprendía que al gobierno del Reich le correspondía una grave responsabilidad por la escalada de los acontecimientos.[79] Sin lugar a dudas Eisner trataba honestamente de sacar a la luz la verdad sobre el estallido de la guerra; como discípulo de Kant, estaba convencido de que en todas las circunstancias lo mejor era decir la verdad. Weber tampoco le imputaba una falsificación de los documentos y no lo estigmatizaba, al estilo de la derecha militante, directamente como traidor, pero despreciaba a este tipo de literato político que consideraba indigno y poco realista por confiar en que una confesión de culpa de los alemanes podría lograr que las potencias vencedoras les diesen mejores condiciones (I/16, 179 y ss.). En la comisión de expertos del Ministerio del Exterior para la preparación de las negociaciones de paz, Weber informaba el 19 de marzo de 1919 que se le había solicitado «por parte de círculos estadunidenses» que «por fin saliera al paso de estas confesiones de culpa», probablemente para no proveer de municiones adicionales a los partidarios de condiciones duras del lado de los aliados. En efecto, dos representantes del gobierno estadunidense habían visitado a Weber a principios de 1919 (I/16 261), señal de que ya entonces su nombre empezaba a representar un capital para Alemania a nivel

internacional.

Las experiencias alemanas después de la segunda Guerra Mundial demuestran que asumir la responsabilidad propia por la guerra a largo plazo puede contribuir a desarmar moralmente a los adversarios del pasado. Sin esta confesión hubiera sido inimaginable la reconciliación alemana con sus vecinos occidentales después de 1945. Desde este punto de vista, el cálculo político de Eisner no era del todo ingenuo.[80] Sin embargo, la responsabilidad alemana por el estallido de la guerra en 1914 no fue tan evidente como en 1939. Frente al resto del mundo el que aparecía como actor principal en 1914 no era el Reich alemán, sino el Imperio Austro-Húngaro. Además, Rusia había agravado la situación con su movilización. Por añadidura, resultaba cómodo echarles la culpa a estas dos potencias que después del fin de la guerra habían dejado de existir.

¿Cuánto podía saber Max Weber después del final de la guerra sobre las causas de la misma? Sin duda no podía conocer en qué medida Rusia había alentado a Serbia durante la crisis de julio a rechazar el ultimátum de Viena, ni cuál había sido el papel desempeñado por París y Londres en toda esta situación. No obstante, un hombre con la sagacidad de Weber no podía creer de ninguna manera que el gobierno del Reich fuese tan inocente como solía afirmar todo el tiempo durante la guerra. Si bien la versión oficial de Berlín fue que Viena—apoyada en un «cheque en blanco» alemán—les había planteado por su propia decisión a los serbios un ultimátum inaceptable, sería contrario a toda lógica que Austria-Hungría hubiera procedido sin el respaldo de Berlín en un asunto de tal envergadura.[81] Y desde un principio no había duda de que con esto el Reich se arriesgaba a la declaración de guerra de Rusia y, como consecuencia, también de Francia. Para

reconocer esto no hacía falta el conocimiento de los documentos que tuvieron, medio siglo más tarde, Fritz Fischer y sus discípulos. Precisamente para un hombre tan sensible en cuestiones de honor nacional como lo era Max Weber debe de haber sido evidente que era imposible que Serbia acatase el ultimátum austriaco en todos sus puntos, que Rusia no presenciaría con los brazos cruzados una invasión de Serbia por las tropas austro-húngaras y que Francia no desaprovecharía una oportunidad única para reconquistar las regiones de Alsacia-Lorena. Para él, estos aspectos tienen que haber sido aún más evidentes que, 50 años más tarde, para los historiadores de la Alemania Federal que habían crecido en un clima pacifista.

Muy ilustrativa resulta una carta de Marianne a Helene Weber del 20 de octubre de 1918, que presumiblemente refleja conversaciones entre los cónyuges, aunque no se remonta hasta la crisis de julio de 1914: «¿Dónde está escrito que nosotros, como alemanes, merecemos una suerte mejor que la que queríamos infligir o ya hemos infligido a nuestros enemigos? […] Y no podemos decir que estemos viviendo esta catástrofe sin *culpa* nuestra. La misma hubiera podido evitarse de no ser por la guerra de submarinos y la paz de Brest-Litovsk». Max Weber, por cierto, rechazaba en ocasiones en tono brusco la sola mención de la palabra «culpa». Según él, semejante término moralizante sería cosa de «viejas» (I/17, 231), «viejas solteronas», no de «caballeros»; sobre esto habría llegado inmediatamente a un acuerdo en una conversación privada con un representante gubernamental británico, un hombre de la marina (I/16, 261). Weber, quien en lo privado atenta contra la moral burguesa, también manifiesta su desprecio por las actitudes moralizantes en política, pero delata al mismo tiempo, sin quererlo, que la cuestión de la culpa de la guerra

efectivamente representaba un punto delicado para Alemania. El tema de la responsabilidad por el comienzo de la guerra se plantea con toda intensidad, aun sin ningún tipo de moralina, simplemente desde la perspectiva de la ética weberiana de la responsabilidad. Para un calculador frío, en julio de 1914 la relación entre el riesgo y el beneficio que podía esperarse en el mejor de los casos era en extremo desfavorable. El conde Ulrich Brockdorff-Rantzau, jefe de la delegación alemana en Versalles, definió la cuestión de la responsabilidad de la guerra como un problema central que «en efecto tiene que interesar a todas las personas que piensan con equidad».[82] Hacer a un lado esta cuestión sin más ni más hubiera puesto a Alemania en una posición totalmente injustificable.

No había en ese entonces ningún tema más difícil para una ciencia imparcial, y ninguno que requiriera de ésta con mayor urgencia. De hecho, el mismo tuvo cautivo a Weber durante la mayor parte del año de 1919. Él se sumó a la Heidelberger Vereinigung [Asociación Heidelberguense] que, apoyada por banqueros hanseáticos, debía contrarrestar con los medios de la ciencia la tesis aliada de la culpa alemana de la guerra.[83] El así llamado «memorándum de los profesores» sobre la cuestión de los causantes de la guerra, que fue entregado a los aliados en Versalles, en mayo de 1919, llevaba su firma. La línea de argumentación, en este caso, sin embargo, había sido establecida por el Ministerio del Exterior. Weber figuraba entre aquellos autores que pretendían cargar el tono del documento de una manera que no le pareció «suficientemente objetiva» al jefe de la delegación alemana, Brockdorff-Rantzau (I/16, 309). Una vez más se observa que Weber era todo menos un diplomático nato, y el Ministerio del Exterior por consiguiente no se mostró interesado en que continuara cooperando (I/16, 316). La experiencia de este breve lapso en que estuvo en contacto directo con la gran

política acabó siendo más bien penosa. En las altas esferas sólo se había hecho uso de su nombre, sin darle en realidad participación en las decisiones e incluso sin informarle detalladamente de la situación. Además, de allí en adelante se fue sintiendo cada vez más incómodo a medida que se enteraba de los pormenores de la política berlinesa durante la crisis de julio. «Me dan algo de horror *nuestros* expedientes» le confiesa el 8 de octubre de 1919 a Hans Delbrück (I/16, 31 n.), quien presumiblemente no se sentía mejor.

En concreto, cabe suponer que el comentario se refería a la publicación *Die deutschen Dokumente zum Kriegsausbruch [Los documentos alemanes sobre el estallido de la guerra]*, propuesta inmediatamente después del fin de la guerra por el socialdemócrata Karl Kautsky y que apareció, por encargo del Ministerio del Exterior, el 10 de diciembre de 1919. En efecto, la misma contenía muchos documentos clave de la revisión general de los antecedentes de la guerra, efectuada más tarde por la escuela de Fritz Fischer, incluyendo importantes señalamientos de que el gobierno del Reich no había instado al Imperio Austro-Húngaro a la cautela, sino a iniciar las hostilidades. Esto lo demuestra Guillermo II en persona en su tristemente célebre acotación marginal: «Con los serbios hay que acabar, y eso *cuanto antes*».[84] En estos documentos Weber hubiera podido encontrar abundantes motivos para reanimar su furia contra Guillermo II, pero también la información de que el káiser se había mostrado por entero satisfecho con la aceptación parcial del ultimátum por parte de los serbios, señalando expresamente que con ello se disipaba «*todo motivo de guerra*».[85] Nada menos que Guillermo II fue el único en Berlín que a último momento recobró el juicio. Pero cuando esto se hizo público Weber ya se había retirado de la discusión en torno a las causas de la guerra.

Impotente en Versalles. En la cercanía de la leyenda de la puñalada por la espalda

A Max Weber la delegación alemana en Versalles le pareció de masiado condescendiente y no sólo en lo referente a la responsabilidad por la guerra. En una nota formal de protesta dirigida a la delegación exigió, remitiéndose a otros expertos consultados, que se debía considerar como «condición previa *absoluta*» de un tratado de paz no sólo «la ausencia de *toda* opresión de la economía, la restitución de *toda* propiedad privada»—o sea presumiblemente también el renovado reconocimiento de todas las patentes alemanas, uno de los botines más valiosos de los aliados—sino además «la devolución de las principales *colonias*». ¿Realmente creía en el valor económico de las anteriores posesiones alemanas en África y pensaba seriamente que los soldados alemanes querrían seguir luchando por semejantes objetivos? Además, a Weber le pareció intolerable la restricción del ejército alemán a 100 000 hombres, exigida en Versalles; según él, también Alemania necesitaba en el futuro un «verdadero ejército» (I/16, 565).

Pero todas estas protestas fallaron, porque Weber tampoco supo decir cómo podrían evitar los negociadores alemanes, retenidos en Versalles tras alambradas de púas, las exigencias categóricas de los vencedores. No hacía mucho que los ejércitos alemanes habían penetrado profundamente a tierras enemigas cuando a Weber le tocó experimentar con humillación lo que se siente cuando en la política internacional ya no se cuenta con un potencial de poder, experiencia que, sin embargo, no podía sorprenderle a un pensador político como él. Otto Hintze cree que Versalles fue decisivo para que Weber decidiera retirarse de la política y dedicarse en lo sucesivo exclusivamente a la ciencia.[86] A Mina

Tobler, Weber le escribió en aquel entonces que sin duda «lo político» era su «amor secreto». «Pero si uno tiene una soga al cuello y alguien la va retorciendo, lentamente, lentamente, a lo largo de tres años, apretando más y más, entonces, no importa lo que uno sienta, ya no puede decir y escribir lo que es.»[87] Con ello probablemente también quería decir que entonces no se puede analizar abiertamente esa política alemana que en última instancia conduce a Versalles.

En los primeros tiempos de la posguerra Weber manifestaba en ocasiones que, en un caso extremo, si se trataba del futuro de su país, los soldados alemanes estarían dispuestos a reanudar la lucha y serían capaces de hacerlo, y que eran los revolucionarios en casa los que le robaban al Reich toda resistencia frente a sus adversarios. El 3 de enero de 1919 se llevó a cabo en Heidelberg un mitin electoral de los socialdemócratas alemanes, en el cual habló el nuevo ministro de Justicia del Estado de Baden, Ludwig Marum (MSPD),* sobre «La nueva Alemania y su futuro». En la discusión Weber fue el primero en hacer uso de la palabra y lo hizo de una forma que dio lugar a escenas tumultuosas. Con miras a una coalición del centro moderado, en realidad hubiese sido un imperativo de sensatez política asumir una actitud conciliatoria frente a Marum. Pero en vez de ello declaró que «debido al desgobierno y los malos manejos en Berlín no le era posible combatir junto a los socialdemócratas» y que era la revolución la que en esos momento condenaba a Alemania «a la impotencia». «Con fuerza combativa las tropas hicieron su entrada en Berlín, y después de tres días de vivir en los cuarteles, los soldados se convirtieron en tropas inservibles gracias a los socialistas de Berlín» (I/16, 431-432). «La revolución nos volvió indefensos y nos entregó a la dominación extranjera», había dicho ya el 31 de diciembre de 1918 en la asamblea fundacional de la futura DDP** (I/16, 384).

Según le escribió a Mina, habían asistido siete mil personas y al final de su discurso hubo aplausos atronadores, mientras que las manifestaciones de oposición sólo surgieron «tímidamente» (I/16, 377).

¿Olvidaba Weber en semejantes momentos que llevaba años de estar convencido de que con la entrada en la guerra de los Estados Unidos quedaba sellada la derrota alemana? No culpaba de ésta a los revolucionarios, pero sí de que el cese al fuego se convirtiera en una capitulación más o menos incondicional. En este sentido, incluso Weber se acercaba a la leyenda de la puñalada por la espalda.[88] Aun desde una perspectiva actual, esta suposición no era del todo absurda.[89] Pero cabe preguntarse si el espíritu combativo de la tropa hubiera durado mucho si de por sí era tan fácil de quebrantar. ¿Qué más se podía esperar del frente después de estos cuatro años terribles? Marianne, desde un principio, se mostró más escéptica que su esposo. El 20 de octubre de 1918, antes del motín de la flota alemana de altura, le había escrito a Helene:

> Naturalmente los intelectuales sentimos ahora que sería mejor luchar hasta la última gota de sangre que admitir la deshonra de una sumisión incondicional. Pero tenemos que tener presente que es simplemente imposible que desde la comodidad de nuestras casas les exijamos más sacrificios *inútiles* a las masas del pueblo que han sufrido tan terriblemente.

Para ese entonces también Max Weber había aprendido a amar la vida. ¿No debía entender entonces a los soldados que, en una situación en que la guerra se había perdido, no estaban dispuestos a seguir arriesgando su vida? El 1 de marzo de 1919 él mismo declaró en una manifestación de protesta de la Universidad de Heidelberg contra la pretensión francesa de anexarse las regiones del Palatinado y del Sarre que «no hay duda»: «aun si quisiera, Alemania no podrá hacer la guerra en las próximas dos generaciones» (I/16, 241). Hoy sabemos que al cabo de menos de una generación Alemania fue capaz de desencadenar nuevamente una gran guerra. El comentario de Weber prueba que él tampoco estaba ajeno al hastío

generalizado de la guerra, algo que demuestra más su vida en esos tiempos que su periodismo político.

Arrebatos terroristas y rabia contra la revolución

Después de la derrota, en las universidades, donde mayor había sido el entusiasmo belicista en 1914, el consuelo predilecto consistía en evocar los tiempos bajo el dominio napoleónico, cuando la Alemania intelectual había vivido su gran auge y los estudiantes se convirtieron en la vanguardia de las guerras de liberación. ¿No serían capaces de asumir una vez más esa misión, sobre todo donde tierras predominantemente alemanas eran cercenadas del Reich? Hubo «aplausos frenéticos» de los estudiantes cuando Weber vaticinó en su discurso de Heidelberg el 1 de marzo de 1919:

> Ante la violación política de hermanos alemanes en el este o el oeste, el mundo vería surgir un movimiento irredentista alemán que en sus recursos revolucionarios se distinguiría del italiano, serbio e irlandés sólo por el hecho de que lo respaldarían 70 millones y—yo supongo, lo digo abiertamente, espero—la juventud académica. [I/16, 241.]

En otra asamblea estudiantil en Heidelberg fue aún más directo y brutal:

> Ustedes saben qué significa hacer frente a un enemigo invasor, al que ya no se puede resistir con un ejército […] Entonces se trata de creer sólo en el futuro y abandonar toda esperanza personal. Para el vivo sólo habrá encarcelamiento y juicio sumarísimo. Cuando llegue el momento y ustedes estén dispuestos a no pronunciar grandes discursos, sino encargarse en silencio de que sea alcanzado por una bala el primer funcionario polaco que se atreva a pisar Danzig, entonces cuenten conmigo, ¡vengan conmigo! [*WzG* 140.][90]

Las últimas palabras las pronunció «con un amplio movimiento de los brazos, como si quisiera atraer hacia él a sus camaradas». Weber como líder terrorista; la idea parece absurda, pero de hecho él legitimaba entonces el terrorismo como arma del individuo indefenso, al menos en los casos en que se trataba de la autodeterminación de un pueblo frente al dominio extranjero (I/16, 110). En *Economía y sociedad* resalta que «la monopolización de la violencia legítima por parte de la entidad política territorial» (I/22-1, 209) (fue él quien acuñó el concepto del «monopolio estatal de la

violencia») de ninguna manera se sobrentiende, sino que constituye apenas un fenómeno de la era moderna. Y Weber tenía una debilidad por el duelo que rompía con este monopolio de la violencia. La lógica weberiana no carecía de riesgos, puesto que de esta manera también se podía legitimar el atentado de Sarajevo. Para su decepción, esta vez los estudiantes reaccionaron «con un silencio glacial» (*WzG* 140). Confrontados tan concretamente con un heroísmo que desafiaba la muerte, parece que prevaleció su voluntad de vivir, mientras que Weber conocía mejor el ansia de la muerte. Su exigencia sólo tenía sentido asumiendo la premisa de que la persona no sólo es un individuo sino también parte de un organismo popular, y precisamente de esto deriva un sentimiento pleno de vitalidad. Weber, quien como científico había repudiado en repetidas ocasiones ideas organológicas de pueblo y nación, en lo emocional no estaba muy lejos de éstas.

Si se toma en cuenta el nacionalismo estudiantil de la siguiente época, podría pensarse que las expresiones de este tipo saldrían sobrando. Weber no lo vio así, sino que se consideró a sí mismo como alguien que en tiempos de una parálisis y desesperación generalizadas conserva el valor y la cabeza fría. En noviembre de 1918 lamenta que «todo el mundo quiere que le mientan en términos pacifistas».[91] En esos primerísimos tiempos después de la derrota los chauvinistas callaron. Un testigo tan sagaz y emocionalmente independiente como Ricarda Huch lamentó en noviembre de 1919, frente a Marie Baum, la falta de un «sentimiento de honor nacional» en los alemanes. Sólo así se explicaría que se doblegasen ante la imposición de Versalles. «Todo sería tanto más fácil de soportar si todos estuviesen imbuidos de un sentimiento común de indignación, de venganza y de ira.»[92] Igual que Weber, ella sentía que los alemanes debían hacer

frente a su destino con sentimientos de ira y sublevación nacionales y, al igual que él, cifraba sus esperanzas en la rabia de los jóvenes de las regiones ocupadas.

En un discurso en Heidelberg, el 17 de enero de 1919, Weber vaticinaba: «Si la paz resulta tal como debemos temer, lo que es culpa del estallido inoportuno de la revolución, unos años después de la guerra surgirá en Alemania un chauvinismo como no ha habido otro igual». Y eso con justa razón. Si se da una «dominación extranjera […] presenciaremos un *despertar enorme del sentimiento nacional*, si es que no llevamos en el cuerpo una honra de perros» (I/16, 463). Una retórica de «¡Alemania despierta!» en boca de Max Weber en enero de 1919, cuando Hitler aún no se había expresado. Weber sentía en su propio pecho la ira nacional y estaba convencido de anticipar un estado de ánimo colectivo alemán. Y el futuro le dio la razón.

A pesar de que tantas veces había odiado con toda su alma al káiser y sus paladines, por lo que en realidad hubiera podido entender el odio de los revolucionarios, se deshacía en improperios contra la revolución, como si ésta no fuese otra cosa que un asqueroso «carnaval» (I/16, 441) de literatos enredados en una situación en que hubiera sido cuestión vital para los alemanes unirse contra el adversario externo. En una asamblea del Partido Demócrata Alemán en el Kaisersaal Rheingold, en la Bellevuestrasse de Berlín, el 20 de diciembre de 1918, en la que Weber habló sobre la «situación de Alemania», según un informe del *Vossische Zeitung* definió a la revolución «como la peor desgracia que nos ha afectado después de todo lo demás». «Tiene la culpa de la pérdida total de dignidad y sentimiento de honor con la que nos desprestigiamos ahora ante el extranjero» (I/16, 405). Más que cualquier otra cosa, eran las «confesiones de pecados» de Eisner y otros los que sacaban de quicio a Weber. En el calor

de la disputa combinaba el aborrecimiento de la «falta de dignidad» y de la actitud moralizante, desde su punto de vista propio de «viejas solteronas», con su encono contra literatos, diletantes y burócratas, a pesar de que todos éstos, viéndolo bien, representaban conceptos muy diferentes de enemigos. La concentración en *un solo* adversario no era uno de sus fuertes.

Weber tronaba en público contra el «estilo de palomar» de los nuevos «órganos de gobierno» en Múnich y en Berlín, contra los «parásitos alimentados en el comedero de la revolución»[93] y contra los «tremendos costos de la actual administración, con sus incontables zánganos chachareros» (I/16, 105, 380), en una situación en que—igualmente con referencia a Weber—más bien se hubiera podido reprochar a los socialdemócratas advenidos al poder que dejaran casi intacta la vieja burocracia y mostraran demasiado poco instinto de poder. Pero ¿podía sorprender a un hombre como Weber que una revolución no sólo sea obra de idealistas sino también de hombres que piensan en sus carreras, y que los revolucionarios llegados al poder no manejaran la administración en forma profesional desde el primero momento? Y Eisner, ¿no se asemejaba más a un profeta israelita que a un literato?[94] Del gobierno de Eisner, por lo demás, formaba parte también Edgar Jaffé, en este papel sin lugar a dudas un hombre tan valiente y capaz como desinteresado, que fue el único que en el gobierno revolucionario abogó «calurosamente» en favor del nombramiento de Weber como profesor en Múnich.[95] Puede ser que este mismo hecho contribuyese aún más al enojo de Weber: que Edgar, hasta entonces tan insignificante, constantemente engañado por su esposa, y a quien en el drama de Tristán le correspondía el doloroso papel del rey Marke, por fin pareciera convertirse en héroe, mientras que

Weber mismo, entonces ardientemente enamorado de la esposa de Edgar Jaffé, no lograba afianzarse en la política.[96]

«Aparte de la disolución de nuestra economía, la revolución también tiene la culpa de la disolución de nuestro ejército», mugía Weber el 4 de enero de 1919 en un discurso electoral para el DDP en Karlsruhe, a pesar de que, para llegar al gobierno, los demócratas tenían que buscar una alianza con la socialdemocracia, y que, en realidad, las estructuras de la economía subsistían sin cambio. Y seguía: «Que hoy en día ni siquiera podamos enviar una división de soldados contra Polonia, eso se lo debemos a esta revolución. No se ve nada más que suciedad, basura, estiércol, desorden. Liebknecht debería estar en el manicomio y Rosa Luxemburgo en el jardín zoológico» (I/16, 441), vociferaba Weber 11 días antes del asesinato de éstos, y los periódicos divulgaron encantados esta explosión de ira. Obviamente no podía prever que esos líderes de la revolución no tardarían en convertirse en víctimas, y como es natural condenó en público esos asesinatos.[97] No obstante, para los admiradores actuales de Weber, la invectiva grosera contra Rosa Luxemburgo constituye el episodio más vergonzoso de sus presentaciones políticas de la posguerra. Por lo visto él contribuyó también al embrutecimiento de la demagogia política de aquel tiempo.

Su aborrecimiento por esta revolucionaria se remonta hasta los tiempos de preguerra. Cuando en 1908 constata en Robert Michels una fascinación por Rosa Luxemburgo estalla: «Es como un fonógrafo; muéstreme *un solo pensamiento* propio de ella» (II/5, 618). Después de la guerra, sin duda Weber no le podía reprochar que sólo repitiera las consignas de otros. Según la misma doctrina de Weber, ¿no era propia del revolucionario carismático la pasión excesiva, que no se preocupa por las consideraciones pragmáticas cotidianas?

¿Por qué no supo valorarla en una Rosa Luxemburgo? En este punto se aprecia la dificultad fundamental de percibir adecuadamente en su momento este tipo de personajes y acontecimientos que en retrospectiva adquieren grandeza e importancia. Por último, el carisma de los carismáticos no existe por igual para todos los contemporáneos; a muchos les parecen simplemente locos, y a menudo resulta difícil discernir cuál de las diferentes visiones refleja la verdad objetiva. Así era ya en tiempos de los profetas del antiguo Israel.

Cabe preguntarse si en el odio de Weber contra la revolución en el fondo se abre paso el burgués ilustrado y adinerado, desplazando el recuerdo de cuánto había odiado a menudo él mismo algunos aspectos del antiguo sistema. En cierta medida es probable que así fuera. Pero su convicción de que una economía socialista planificada conllevaría una burocracia sofocante y dilapidación de recursos, y que la economía alemana no podría resurgir sin la iniciativa empresarial privada—juicio que en aquel entonces de ninguna manera estaba generalizado ni siquiera entre los economistas—, tenía fundamentos racionales y era justificada también desde una perspectiva actual. Y si entre los intelectuales que coqueteaban con la revolución Weber no sólo veía consideraciones racionales y auténtica convicción, sino también sed de poder y sensacionalismo y, en ocasiones, incluso una cínica mentalidad de tahúr, tal constatación en muchos casos no adolecía de falta de realismo. Felix Somary describe una escena escandalosa que se produjo durante la estancia de Weber en Viena, en el Café Land-mann, frente a la universidad, entre él y Schumpeter, con quien normalmente lo relacionaba una alta estima recíproca:

> En la conversación salió el tema de la Revolución rusa y Schumpeter se manifestó complacido, porque ahora el socialismo ya no quedaría en una mera discusión en papel sino que tendría que demostrar su viabilidad. Weber, bastante acalorado, declaró que el comunismo en su estado evolutivo

ruso era un mero crimen […] ; su camino pasaría por un sufrimiento humano inaudito y acabaría en una catástrofe tremenda. «Puede ser—dijo Schumpeter—pero esto representará para nosotros un bonito laboratorio». «Un laboratorio con montones de cadáveres humanos», contestó Weber furioso. «Lo mismo que cualquier departamento de anatomía», replicó Schumpeter […] Weber se encolerizaba cada vez más y alzaba la voz, Schumpeter se volvía cada vez más sarcástico y bajaba la voz. Los demás comensales fueron interrumpiendo sus juegos y escuchaban con curiosidad, hasta que Weber se levantó bruscamente y salió corriendo a la Ringstrasse, exclamando «¡esto es intolerable![98]

Más tarde esta escena causó el entusiasmo de Jaspers, demostrándole que detrás de la «exclusión de valores» weberiana existía una conciencia sensible.[99] Antes Weber había recibido el apoyo de Schumpeter en su lucha contra los juicios de valor. Pero cuando la ciencia libre de valores le salió al encuentro con tal frialdad, calificando de laboratorio una realidad sangrienta, Weber reculó. A pesar de que en realidad Schumpeter estaba tan poco convencido del socialismo como Weber, en marzo de 1919 asumió el cargo de ministro de Finanzas del nuevo gobierno socialdemócrata de Austria y residió en un fastuoso palacio barroco, pero con sus actitudes de cazafortunas no tardó en perder su crédito político y su cargo.[100] No le faltaba razón a Weber en su indignación de momento sobre la falta de seriedad política de Schumpeter, quien más tarde cayó en depresiones.

Marianne Weber escribió en 1920 en la revista *Die Frau* que «la naturaleza original del hombre rompe con las formas de vida comunistas tan pronto como ya no las necesita para la conservación de la existencia».[101] También Max Weber estaba convencido de que el hombre es individualista por naturaleza y que a la larga se sustrae a todos los esfuerzos colectivistas. Esta convicción nacía tanto de sus conocimientos históricos como de su propia experiencia. En la lógica de su pensamiento el comunismo era un intento condenado al fracaso de transferir a grandes formaciones anónimas una convivencia igualitaria que sólo puede darse en comunidades íntimas y «primigenias».

El caso del asesino de Eisner: «Debieron haberlo fusilado»

El 21 de febrero de 1919 el oficial bávaro conde Arco-Valley, de 22 años de edad, asesinó a Kurt Eisner precisamente el día en que éste había querido renunciar al cargo de ministro presidente. El 16 de enero de 1920 el autor del atentado fue condenado a muerte, pero pocos días más tarde su pena fue conmutada a prisión perpetua y en 1927 fue indultado definitivamente. Weber, quien se refirió a la sentencia al comienzo de su clase en el auditorio principal de la Universidad de Múnich el 19 de enero, no ocultó su respeto por el conde. «Su acción nació de la convicción de que Eisner cubrió a Alemania de deshonra. Yo comparto esa opinión» (I/16, 270). En efecto, para quien tuviera esta opinión y hubiera perdido en el frente la inhibición de matar, este hecho era consecuente. Además, Weber reconoció que Arco se había comportado «ante el tribunal de manera caballerosa y, en todo sentido, con la dignidad de un hombre». «No obstante, con todo lo valerosa que fue la conducta de Arco, debieron haberlo fusilado» (I/16, 270). Y no porque según el régimen jurídico era la única pena adecuada—ese punto Weber ni lo toca—sino porque, dadas las circunstancias, no sería Arco sino Eisner quien perviviría en la memoria como mártir, mientras que Arco, quien había estado dispuesto a morir, se degradaría al nivel de «objeto de interés para parroquianos de café» (I/16, 270).

Weber, por consiguiente, exigía la ejecución de Arco en aras de éste mismo y de su causa. Pero los estudiantes que veneraban a Arco como héroe no quisieron entender a Weber. Cuando al día siguiente entró al auditorio «sonó un abucheo atronador, en el cual le fue imposible hacerse oír». Tan frágil era en ese entonces su popularidad entre una parte del estudiantado. Pero Weber, con mayor sensibilidad para el martirio que los estudiantes, se sintió visiblemente a gusto en este papel inusitado, se sintió en la conciencia de ser el único

hombre de honor en esta situación. Él, a menudo tan sombrío, asumió el papel del risueño. «Cruzó los brazos y miró a la masa enfurecida con una sonrisa burlona, sin que se nos escapara que esta máscara risueña, sostenida durante casi una hora, en esa situación grotesca, inevitablemente causaba una impresión algo forzada», relata un testigo presencial (*WzG* 23-24). Durante el resto del semestre, quienes asistían a su clase tenían que presentar una identificación. No habían sido sus estudiantes regulares quienes habían organizado el tumulto, sino estudiantes corporativos pertenecientes «mayoritariamente a la Facultad de Veterinaria» (*B* 556 n.).

Pero Weber también se malquistó con los estudiantes corporativos que se contaban entre sus oyentes cuando les reprochó que quienes realmente sentían dolor ante el destino de la nación debían mostrarlo quitándose las gorras y bandas de colores de las corporaciones. Entonces se oyó en el auditorio un ruido generalizado de pies y—según Ernst Niekisch—«algunos estudiantes incluso llegaron a arrojar sus cuadernos hacia Weber, quien estaba parado junto a la tribuna». Éste, sin decir palabra, cerró su manuscrito y abandonó el aula. Y ésa no fue la única alteración en sus clases.[102] Weber no logró hacer que perdurara la fascinación causada por sus primeros grandes discursos; él mismo debe de haber sentido que su carisma se perdía en la cotidianeidad. En la polarización entre izquierda y derecha del mundo académico trataba de conservar su porfiada independencia, pero acabó corriendo el peligro de quedar mal con todos.

La forma en que Weber se había expuesto en el caso de Arco causó el disgusto de parte de sus colegas, y fue citado ante el senado de la universidad, donde una vez más se produjo una escena digna de recordar. Antes de que Weber entrara en la sala de conferencias el historiador Karl

Alexander von Müller le anunció al historiador de arte Heinrich Wölfflin, sentado junto a él: «Señor colega, en un momento irrumpirá en esta sala el hombre más nervioso de la tierra». Pero al entrar, Weber fue la calma personificada. Una de las primeras cosas que dijo fue: «Espero que no crean que pueden impresionarme en lo más mínimo con este acto. Cuando empiezan a volar por el aire las patas de las sillas es cuando mejor me siento» (*B* 625 n.). ¡Qué triunfo! El hombre estigmatizado durante dos décadas como manojo de nervios se presenta exitosamente como alguien que conserva una tranquilidad imperturbable en medio de la turbulencia y deja que los demás se agiten. Y a fin de cuentas, en esta situación tenía motivos para sentirse orgulloso, representando el derecho superior y el honor.

Esta escena fue un gran ejemplo de cómo alguien antaño «nervioso» lograba devolver con éxito la pelota del «nerviosismo», que en la Alemania de entonces hacía tiempo que se había convertido en un término de la lucha política.[103] Karl Alexander von Müller, en aquel entonces partidario de la derecha radical y descubridor del talento retórico de Adolf Hitler,[104] años antes había pasado también por una grave crisis psicosomática y sufrido a menudo por su propia «sensibilidad» y falta de voluntad. Cuando durante la guerra prestaba servicio en un sanatorio no toleraba ver a los heridos y se refugiaba en la oficina, donde compensaba esta debilidad con una mayor militancia en los documentos.[105] Era la encarnación de aquellos literatos de guerra que Weber tanto odiaba, y en su boca el reproche de «nerviosismo» contenía, al igual que en muchos otros casos, una parte de proyección, como ocurría también en el caso de Weber mismo.

Ante el consejo de guerra instruido en Múnich a Ernst Toller, al que conocía de Lauenstein, el 16 de julio de 1919

Weber atestigua, según creía como atenuante, que parecía que «su sistema nervioso no se halla intacto» (I/16, 489). También admitió haber sentido «grandes simpatías humanas» para con el acusado, lo cual seguramente fue cierto y recíproco, a pesar de que también Toller fue en lo sucesivo un prototipo de aquellos literatos tan aborrecidos por Weber que sin sentido de la realidad jugaban a la revolución en Múnich. Toller, entonces de 25 años de edad, en marzo de 1919 había llegado a ser presidente del Partido Socialdemócrata Independiente (USPD) y poco después del Consejo Central Revolucionario en Múnich, y en el curso del antiterror blanco le amenazaba la pena capital.

En una aplicación práctica de su distinción entre ética de convicción y ética de responsabilidad, Weber, citado como testigo, describió a Toller como modelo de una persona puramente imbuida de ética de convicción: «Integridad absoluta de las intenciones combinada con una falta extraordinaria de realismo y desconocimiento de las realidades políticas y económicas» (I/16, 489-490). Según otro informe, Weber lo caracterizó como alguien por completo inmaduro en cuestiones políticas, a quien «Dios, en su ira, escogió como político» (I/16, 491), una expresión predilecta de Weber, que se grababa en la memoria. Él creía haber ayudado a Toller con su presentación: «El tribunal se puso de buen humor cuando yo expliqué toda la extravagancia del asunto de Lauenstein, y eso siempre es útil».[106] Aunque estar afectado de los nervios implicaba una capacidad reducida de culpabilidad,[107] pero no inimputabilidad, y una abnegación total es, a menudo, un rasgo de los fanáticos. La defensa de Toller consideraba que las declaraciones de Weber habían sido agravatorias y trató de relativizarlas: que el testimonio de Weber se basaba en observaciones de 1917 y que Toller, en el ínterin, había aprendido mucho de política (I/16, 487).[108] Y

efectivamente, Toller más tarde mostraría una clarividencia extraordinaria en relación con el surgimiento del peligro nazi.[109] No se sabe si fue Weber quien salvó a Toller. Dado que por aquel entonces éste era un poeta conocido, y además, en su apariencia, un «Apolo encantador» (Ernst Niekisch), ante la amenaza de una condena a muerte también entre las elites bávaras surgió una ola de simpatía a su favor y salió bien librado, con cinco años de prisión.[110]

En los debates preliminares para la Constitución de Weimar: contrapesos contra la «corrupción parlamentaria»

Si tomaba en serio su propia teoría, Weber no podía asumir el papel del científico en la política del día a día. También en cuanto a la responsabilidad por la guerra carecía de una capacidad específicamente científica. Donde mejor podía aportar semejante aptitud era en las deliberaciones sobre una nueva constitución del Reich, y fue ahí donde logró hacer valer su influencia con respecto a algunos puntos (I/16, 10-11). En diciembre de 1918 fue convocado a participar en los debates de la comisión instalada en el Ministerio del Interior para la preparación de la nueva constitución (I/16, 49 y ss.) Él y Hugo Preuss se estimaban recíprocamente; también participó el social-demócrata Max Quarck, que ya había cruzado el camino de Weber en repetidas ocasiones y que con el tiempo había logrado cierto acercamiento con él.

Weber se comprometió ante todo en favor de la elección popular del presidente del Reich y del derecho del Reichstag de llevar a cabo encuestas. Ambos aspectos se relacionaban con puntos centrales de su pensamiento. La exigencia de la elección popular del presidente coincidía con la tendencia general de la época; el *Königsberger Hartungsche Zeitung* escribió que con eso sólo estaba pidiendo lo obvio (I/16, 218).

Por ello resulta difícil evaluar la aportación específica de Weber para la incorporación de esta idea en la Constitución de Weimar. Lo que prevaleció fue la convicción generalizada de que, después de la desaparición del káiser, el Reich necesitaba un jefe de Estado popular que representase a todo el pueblo. La filosofía detrás de este pensamiento era que la totalidad del pueblo era más que la suma de sus partes, y que había una voluntad conjunta del pueblo que debía expresarse directamente en la elección del presidente, dado que los partidos y los Estados individuales representados en el Consejo Federal sólo reflejaban intereses particulares.

También Weber pensaba en estos términos. «El parlamentarismo y, con ello, las rencillas partidistas, se pueden evitar si el poder ejecutivo común del Reich queda en manos de un presidente elegido por todo el pueblo.» Con estas palabras cita la prensa un discurso de Weber en Wiesbaden, el 5 de diciembre de 1918 (I/16, 393). Durante algún tiempo se mostró indeciso: «Debido al prolongado periodo de impotencia interior […] faltan, para la elección popular del presidente, los *líderes* políticos sobresalientes que impresionen a las masas» (I/16, 128-129). O sea que para él la elección popular en realidad sólo tenía sentido en caso de un liderazgo carismático. ¿Acaso no era el nuevo presidente del Reich, Ebert, la encarnación misma de esas aburguesadas «caras de hostelero» en la directiva de la socialdemocracia de las que tanto se había mofado Weber años atrás? Pero en las turbulencias de la posguerra Weber llegó a apreciar a este político circunspecto e íntegro, «un hombre excelente», que debía ser respaldado en contra de sus antagonistas revolucionarios, escribió ya a finales de 1918.[111]

Un artículo de Weber titulado «El presidente del Reich», en el *Berliner Börsenzeitung* del 25 de febrero de 1919, comienza

con la exigencia categórica, impresa en tipografía destacada: «*Es imprescindible que el futuro presidente del Reich sea elegido directamente por el pueblo*». Una cabeza del Estado que descanse «*indubitablemente en la voluntad del pueblo en su totalidad*» sería «absolutamente imprescindible» (I/16, 220). ¿Existía para Weber una «totalidad del pueblo» dotada de una «voluntad»? Seguía de inmediato un argumento aparente: sólo un presidente del Reich electo directamente por el pueblo tendría la autoridad «para encauzar la socialización». Pero luego, un pensamiento auténticamente weberiano: sólo la elección popular ofrecería «la oportunidad y el motivo para una *selección de líderes*» (I/16, 221). «El presidente del Reich podría convertirse en la única válvula de la necesidad de liderazgo si es electo en forma plebiscitaria y no parlamentaria», escribe en *Economía y sociedad* (II/ 1080); ¡la necesidad natural de liderazgo como base de la constitución!

Convencido de que en política todo dependía de la selección de personalidades líderes, a Weber le parecía una desgracia el voto proporcional que daba el poder a los aparatos partidistas con sus listas de candidatos, y del que él mismo fue víctima (I/16, 449). Airado, comenta que «los viejos políticos profesionales siempre logran eliminar, en contra del ánimo de las masas de electores, a los hombres que gozan de la confianza de éstas, para beneficiar a políticos invendibles» (I/16, 221-222). No obstante, en la situación de aquel momento la lucha contra la representación proporcional no tenía la menor perspectiva de éxito, y Weber tampoco se detuvo mayormente en este punto. Con el correr del tiempo prevaleció en Alemania la impresión de que el sistema político de la República de Weimar no permitía el ascenso de personalidades fuertes. En este sentido se puede decir que Weber señaló desde el principio un punto

particularmente débil del nuevo orden. Pero, desde luego, el sistema electoral no lo es todo. Los líderes carismáticos necesitan seguidores que tomen parte en el régimen carismático. Precisamente para Weber el carisma es, en última instancia, un don de la naturaleza y una gracia; no se puede generar sólo por el derecho electoral.

Weber le atribuía una «importancia sobresaliente» (Wolfgang Mommsen) al *derecho de encuesta* que él exigía, siguiendo el ejemplo inglés.[112] Según el juicio de Mommsen, Weber «sin duda […] ha contribuido sustancialmente» a las «expectativas muy exageradas» que en ese entonces muchos relacionaban con el derecho de encuesta.[113] Por su propia experiencia conocía desde sus años de juventud la importancia que tiene la información política privilegiada, y por ello le pareció decisivo proveer a la representación popular de un arma efectiva contra el secreteo de la burocracia ministerial. Modificando la expresión de Bacon de «saber es poder», llega a escribir incluso que «el saber secreto» sería «el recurso más poderoso de la burocracia» (*WuG* II 1085; *EyS* 1103). Ése era el punto decisivo, y no tanto—como podría pensarse hoy en día—una «cientificación» de la política a través de las encuestas. Con las comisiones de encuesta se creó una institución a través de la cual los científicos asesoraban a los parlamentarios y los respaldaban frente a la burocracia.

Ya en la primavera de 1917, cuando los miembros liberales y socialdemócratas del Reichstag se pusieron de acuerdo sobre la institución de una comisión constituyente, Weber había puesto especial énfasis en la inclusión del derecho parlamentario de encuesta en una futura constitución y redactado un proyecto correspondiente, «trabajando sin aliento» (I/15, 263). En este punto coincidía con Hugo Preuss,

y la iniciativa efectivamente quedó plasmada en la Constitución de Weimar. Weber insistió con éxito en que el derecho de encuesta también debía ser otorgado a las minorías parlamentarias e hizo énfasis en que ni siquiera los mismos parlamentarios debían tener el derecho de rehusar el testimonio frente a una comisión de encuesta. Porque, según Weber, «la encuesta de minorías constituye una cuestión decisiva para ver si con ella se puede combatir la corrupción parlamentaria o no» (I/16, 81). Todo esto evidencia un optimismo weberiano característico en que mediante la insistencia, y cortando el camino a los subterfugios, se podía averiguar la verdad, y concretamente una verdad que sirviera para orientar la política. Se trataba de la institucionalización de lo que siempre había perseguido—aunque no por encargo del parlamento—la Asociación para la Política Social bajo la égida de Schmoller, y en lo que el propio Weber había participado con la encuesta de los trabajadores agrícolas. A pesar de su polémica contra los juicios de valor en las ciencias, el ideal de Weber seguía siendo una estrecha conexión entre el saber y la acción, del mismo modo en que insistió, en su sociología con congruencia conceptual, en comprender a la sociedad no como un sistema sino como una oportunidad para la acción.

Weber como orador electoral

Como foro de la ciencia en la política, la encuesta debió parecerle a Weber tanto más importante por cuanto una y otra vez vio frustrados sus intentos de saltar directamente a la política. Con todo, después de la guerra parecía dispuesto a perfilarse como orador político popular; a veces admitía con algún orgullo que tenía madera de demagogo. Investigaciones recientes sacaron a la luz el enorme fervor con que se dedicó

en enero de 1919 a la campaña electoral para el Partido Demócrata Alemán (DDP), de orientación liberal de izquierda, que fue durante poco tiempo el partido burgués más fuerte, donde luchó una vez más al lado de Naumann. Ante salas abarrotadas, y frecuentemente acompañado de aplausos atronadores, pronunció un discurso tras otro, repartiendo golpes a diestra y siniestra y sin la menor consideración en materia de juicios de valor.

No cabe duda de que por algún tiempo esto lo divirtió y que se sintió en su elemento, al menos con parte de su personalidad. Marianne observó entusiasmada cómo hablaba su marido «con entonación de tribuno popular y con los gestos plásticos correspondientes». «Me da inmenso gusto que pueda hablar y tener a la gente en sus manos.»[114] El efecto de sus discursos ciertamente se debió en buena parte a que quien hablaba era una persona con ideas poco convencionales que no cuadraba en ningún cartabón. Weber poseía de manera extraordinaria la capacidad de dejarse llevar por la ira tanto contra la derecha como contra la izquierda. Según parece, incluso se enorgullecía de este talento para la lucha en varios frentes; le causaba satisfacción que no se lo pudiera clasificar en ningún rubro político. Si hubiera sido un líder, eso hubiera podido ser su fuerte; pero para poder avanzar en la política actual se necesita un partido. Eso también lo sabía. Por ello debe de haber sentido cada vez más que el entusiasmo que despertaba no era más que un fenómeno efímero. Ya el 2 de febrero de 1919 le escribió a Else que estaba «harto de tanto discurso electoral» (I/16, 18). Es dudoso que sus éxitos retóricos hayan sido capaces de movilizar un potencial de acción. En aquel entonces los liberales de izquierda dependían de un pacto con la socialdemocracia mayoritaria (MSPD), pero en ciertas situaciones Weber actuaba de una manera que lo hacía

inaceptable para los social-demócratas de cualquier tendencia.

En parte esto se debió, sin duda, a su honestidad. No simpatizaba en absoluto con la socialización, y después de algunas excursiones esporádicas a la retórica socialista ya no estaba dispuesto a ocultar su convicción. En abril de 1920 se le brindó la oportunidad de participar como representante del DDP en la comisión de socialización (I/16, 37),[115] donde, para ser políticamente correcto, desde luego había que estar de acuerdo en principio con la misma. Incluso Kautsky, el teórico líder del Partido Socialdemócrata, lo instó a participar. Pero ¿qué iba a hacer allí? Aunque según un informe en la prensa Weber habría hablado de la necesidad de una «gigantesca *socialización*» en un discurso ante la agrupación local del DDP en Wiesbaden, el 5 de diciembre de 1918 (I/16, 391), otro reportero sólo percibió en el mismo discurso la exigencia de un «enorme impuesto sobre el patrimonio» (I/16, 394). Para Weber era evidente—y lo repetía en cualquier ocasión—que sólo los empresarios tenían la capacidad de dirigir la industria, y no los burócratas o representantes sindicales. Sólo los empresarios podían hacer que la economía alemana recuperase el crédito. Una estatización paralizaría a la industria y la dejaría, además, a merced de las potencias vencedoras (I/16, 450 y ss.).

Después de haberse negado a participar en la comisión de socialización, Weber se dio de baja del DDP porque no estaba dispuesto a respaldar la socialización ni siquiera aparentemente: «el político *tiene que* transigir, el erudito no debe cubrirlo». Según se desprende de una carta a Mina, ya en enero de 1920 había decidido dedicarse sólo a la ciencia. Al fin que «la existencia contemplativa» se había vuelto su «forma de vida».[116] Cuando se pasa revista a toda su vida se

aprecia lo acertado de este conocimiento de sí mismo. Además, el 24 de agosto de 1919 había fallecido Friedrich Naumann, el amigo que a lo largo de décadas había establecido el vínculo más fuerte con el liberalismo político. Paradójicamente, para su carrera partidista en el DDP muy pronto resultó ser la «perdición» (Mommsen) que al principio—«si bien con miles de cautelas»—se hubiese declarado *a favor* de la socialización.[117] Después de sus primeros éxitos retóricos, no bien había confiado en obtener uno de los primeros lugares en la lista de candidatos del DDP para el circuito electoral de Hessen-Nassau, se vio desplazado a una posición sin perspectiva de éxito. Consciente de ello, pronunció los discursos electorales del DDP con la consiguiente indolencia. Si bien Max no obtuvo el mandato para el Reichstag, Marianne ingresó como diputada a la Asamblea Nacional del Estado de Baden, en la que se discutió la nueva constitución badense, y el 1 de octubre de 1919, por «orden» de Gertrud Bäumer, sucedió a ésta como presidenta de la Federación de Asociaciones Femeniles Alemanas (BDF), aunque Bäumer, «como vicepresidenta y eminencia gris, seguía definiendo el rumbo de la BDF» (Angelika Schaser).[118]

La política como vocación natural

El 28 de enero de 1919 Weber pronunció en Múnich la conferencia «La política como profesión», que causó en sus oyentes una impresión fuerte aunque más bien vaga (I/17, 123),[119] pero cuya versión impresa figura entre los textos weberianos más citados. Representa un concentrado de expresiones de fuerza weberianas y una antología de salidas de ingenio de diversas partes de la obra total de Max Weber, llegando incluso hasta las religiones orientales. Esta conferencia, al igual que «La ciencia como profesión», la

pronunció por invitación de la Juventud Estudiantil Libre (Freistudentische Jugend)* y a menudo las dos conferencias se consideran en conjunto; apenas en fecha reciente quedó claro que entre ambas transcurrieron dos años, en los cuales tuvo lugar el fin de la guerra. La ponencia sobre la ciencia nacía más del fondo de su alma que aquella sobre la política. Esta última la dio en la época en que si bien todavía pronunciaba discursos de campaña en favor del DDP, ya había dado por perdidas las esperanzas de una carrera parlamentaria. La «política como profesión» en ese momento ya no era algo que contara para él mismo. Al distinguir, entonces, al político del «demagogo», que sería más bien un histrión, puesto que lo que le interesaba era el efecto y confundía la «apariencia brillante del poder» con el poder real (I/17, 229), esta comparación podía contener, consciente o inconscientemente, una porción de autocrítica. Los discursos políticos de Weber fueron en buena parte fuegos artificiales retóricos, sin cálculo estratégico.

Cuando los estudiantes le plantearon este tema, primero reaccionó con remilgos: «nadie sería menos idóneo que él para hablar sobre la profesión del político». Por fin la amenaza de invitar como orador a Kurt Eisner, entonces jefe de gobierno de Baviera y profundamente odiado por Weber, tuvo el efecto inmediato que lo hizo aceptar (*WzG* 21). Pero esta vez no se involucró con verdadero entusiasmo. Sus pensamientos estaban con Else, y al referirse una y otra vez a la «pasión», no sólo pensaba en la pasión política. En sus notas—de las pocas que se conservan—había apuntado que la política requería una «*pasión* auténtica, no una excitación estéril», y explicaba: «El amor del hombre maduro, diferente al de la juventud (saturado de *saber*)» (I/17, 153 y ss.). Al señalar que la persona que profesaba una ética de convicciones a menudo era insincera porque tendía a

construir una legitimación moral para todo, ilustra esta idea con una analogía reveladora de la vida privada: «Rara vez verán que un hombre, cuyo amor se aparta de una mujer para volcarse a otra, no sienta el impulso de legitimarse ante sí mismo diciendo: ella no merecía mi amor» (I/17, 231). Esa necesidad natural de legitimación, aunque sea una justificación por un sentido superior, Weber la sintió en sus relaciones amorosas con toda intensidad, pero hasta donde sabemos fue lo suficientemente leal como para no llegar nunca a despreciar a Marianne.

«La política como profesión» es un título peculiar, porque Weber precisamente no tenía aprecio por el político profesional que vive de la política y que, por consiguiente, una vez que alcanza una posición redituable, «se aferra a su asiento». Con una cita de Bismarck y la arrogancia de quien cuenta con un buen respaldo de capital, lo llama un «mísero "pegajoso"» (I/15, 468), y repite el insulto una y otra vez. Su conferencia en realidad no trata del político profesional sino del político por vocación interior que, según parece, desde su perspectiva, en el caso ideal, es un hombre materialmente independiente. En el fondo, éste pertenecía más bien al mundo de la vieja política de notables (*Honoratiorenpolitik*) que Weber precisamente define como tipo característico y que había conocido de primera mano en el salón de su padre, pero que—como sabía muy bien—pertenecía al pasado. Weber se había enfurecido con el diletantismo del káiser y subrayado que el tipo del político era aún más importante que la constitución: «La forma de Estado me da igual, *con tal de que sean políticos y no mequetrefes diletantes, como Guillermo II y sus semejantes, quienes gobiernen el país*» (*WzG* 138). No obstante, el mensaje de su discurso no era el de una consistente profesionalización de la política; el tenor general del mismo consistía, por el contrario, en que lo importante en

el político no eran las calificaciones sino las cualidades de su carácter. Lo decisivo no es la competencia aprendida sino el talento natural.

Una de las máximas políticas weberianas más famosas dice que son, ante todo, «tres cualidades» las que definen al político: «pasión; sentido de responsabilidad; sentido de proporción (*Augenmass*)» (I/17, 227). Esta tríada cargada de tensiones constituye el *leitmotiv* de la parte central del discurso. *Augenmass* es un concepto planteado por Bismarck y al mismo tiempo una exquisita palabra alemana para «realismo». En las propias palabras de Weber, se trata de la «capacidad de asumir las realidades con concentración interior y serenidad» (I/17, 227). Durante la guerra Weber, en repetidas ocasiones, les había reprochado una falta de *Augenmass* a los propagandistas pangermanistas de objetivos bélicos megalómanos, pero en el *Interludio* también había escrito que el amor erótico conllevaba una «desviación ilusionista del sentido justo de las proporciones» (I/19, 517); el objeto del amor aparece como valor supremo, incluso único, junto al cual palidecen todos los demás valores. Lo contrario de *Augenmass* es para Weber la «falta de distancia», que «como tal» constituye en su opinión «uno de los pecados capitales de cualquier político». ¡Y sin embargo, también la pasión debe ser una de sus cualidades! Ése sería justamente el problema: «cómo pueden forzarse a coexistir en la misma alma la pasión ardiente y un frío sentido de las proporciones» (I/17, 228). Con ello Weber describe su propio problema como científico, pensador político y también como amante. Podemos dudar que se trate de un problema típico de los políticos, pero Weber describe aquí particularmente su propio tipo ideal del político.

Y en este contexto se refiere a su multicitado contraste entre las dos éticas: la de convicción y la de responsabilidad

(I/17, 237 y ss.), con lo que culmina la conferencia. Quien profesa una ética de convicciones se justifica con la pureza de sus intenciones y sus ideales; el individuo imbuido de ética de responsabilidad, en cambio, se basa en las consecuencias de su acción. Es verdad que lo uno no excluye forzosamente lo otro; como opuestas, las dos éticas no aportan una buena alternativa. En el caso ideal, ambas convergerían en el estadista, pero en este punto los tipos ideales weberianos no coinciden con el ideal, aunque en ciertos momentos él también admite que la ética de convicción y la ética de responsabilidad no son «contradicciones absolutas, sino complementos que juntos hacen al hombre auténtico, aquel que puede tener la "política como profesión"» (I/17, 250). Esto lo decía a partir de su propia experiencia, ya que ambas éticas estaban presentes en él, y era capaz de exaltar tanto la una como la otra.

La tónica general del discurso, sin embargo, es muy diferente; ahí subraya las dos «máximas fundamentalmente diferentes, irremediablemente contrarias», separadas por una brecha abismal (I/17, 237). A pesar de que no existe un contraste lógico, Weber asocia las dos éticas con dos tipos humanos muy disímiles, incluso contrarios, dentro de los cuales operan pasiones totalmente diferentes. Y en la situación alemana de la posguerra en efecto parecía que así fuera. Entre los pacifistas apasionados y aquellos obsesionados a consecuencia de la derrota con sombríos deseos de venganza no había ningún entendimiento posible. Y eran los pacifistas en quienes pensaba en primer lugar Weber al hablar de ética de convicción.

Pero ¿era acertado este concepto? ¿No demostraba precisamente la guerra mundial que bajo las condiciones de la moderna tecnología armamentista eran los pacifistas quienes encarnaban la ética de responsabilidad, mientras que aquello

que los belicistas habían tenido por idealismo nacionalista en última instancia había dado lugar a que la juventud alemana fuese destrozada por las granadas? Si Weber se remontaba hasta la Bhagavad Gita para demostrar la «incorporación de la guerra en el conjunto de los órdenes de la vida» (I/17, 242), esta aprobación de la violencia bélica tenía más bien un rasgo de ética de convicción y, dada la situación de 1919, no era precisamente una prueba de «sentido de proporción» y presencia de ánimo. El frío realismo que tomaba en cuenta las consecuencias concretas estaba mucho más del lado de los pacifistas que del de sus adversarios.

Sin embargo, Weber hizo todo lo posible para poner en ridículo la ética de convicción. Antaño la había asociado con Tolstoi y le había reconocido al menos grandeza del alma. Ahora ya no menciona a Tolstoi y declara, en cambio, que con todo y sus grandes palabras, las más de las veces la ética de convicción era huera y que, según su impresión, los que la profesaban «en nueve de cada 10 casos» eran «calaveras que no sienten realmente lo que asumen, sino se embriagan con sensaciones románticas» (I/17, 250). Este tono es nuevo. Él no había concebido la ética de convicción desde el principio en contraste con la ética de responsabilidad, sino que durante mucho tiempo sólo se había referido a ella, y ciertamente con respeto. La «ética de responsabilidad» era un nuevo concepto acuñado por él. De hecho, Weber contribuyó sustancialmente a la carrera del concepto de *responsabilidad* en el siglo XX, hasta el *principio de responsabilidad* del filósofo Hans Jonas.[120]

No obstante, el político de cuerpo entero en los términos de Max Weber no era un pragmático puro. Ciertamente era, ante todo, un hombre aficionado al poder, pero «cuáles han de ser *las características* de la causa al servicio de la cual el político aspira al poder, ejerce el poder, eso es cuestión de fe».

No importa la fe que profese, «siempre debe *existir* una fe. De otro modo […] la maldición de la futilidad de una simple creatura pesará aun sobre los éxitos políticos aparentemente más rotundos» (I/17, 230). «Futilidad de una simple creatura»: eso revela todavía un reflejo de la vieja condena puritana de lo que fuera sólo creatura. Weber reconoce una transición difusa entre religión y política, no sólo en el líder carismático; a diferencia de muchos filósofos modernos de la religión, para él la religión *no* es lo mismo que ética. El final de su conferencia es una mezcla extravagante de cotidianeidad y visión:

> Política significa taladrar tablas duras, lenta e intensamente, con pasión y sentido de proporción. Ciertamente es correcto […] que no se hubiese logrado lo posible si en el mundo no se hubiera intentado una y otra vez alcanzar lo imposible. Pero aquel que puede hacerlo debe ser un líder, y no sólo eso, sino—en un sentido muy sencillo de la palabra—un héroe. [I/17, 252.]

Mientras que Sombart desde hacía tiempo le había vuelto arrogantemente la espalda a la política, Weber sin duda practicó con esta conferencia una pedagogía política oportuna, al arremeter con toda su elocuencia contra el prejuicio tradicional alemán de que la política era un «negocio sucio». Desde su perspectiva la política definitivamente no era un asunto moral, pero no era ni infame ni trivial. Aun así, contribuyó indirectamente a confirmar el prejuicio alemán contra la política, porque proyectó una imagen tan exigente del político auténtico que ante este trasfondo la mayoría de los políticos reales debían verse pequeños y mezquinos. Al igual que en el caso del líder carismático, diseñó también aquí una «quimera de lo político» (Stefan Breuer)[121] que iba mucho más allá de la trivialidad de la rutina política cotidiana y no transmitía la idea de que en la mayoría de las situaciones resulta ventajoso que el político sea un hombre como cualquiera. Aun antes de la guerra Friedrich Naumann, quien debía saberlo, había señalado que la labor política se habría convertido de «una

disputa ideológica por principios, en la lucha por detalles, impuestos, aranceles, disposiciones penales, controles estatales, sueldos de funcionarios y cosas similares; se había vuelto artesanal», y esto, al fin, no se le daba a cualquier profesor.[122]

En el fondo, Weber lo sabía desde siempre y lo había presenciado día con día en el caso de su padre. A pesar de ello, creía que la política verdadera sería diferente; en su opinión, probablemente su padre no era un político en el verdadero sentido de la palabra sino un burócrata a medias. Sólo esporádicamente da la idea de que la política cotidiana con frecuencia también consiste en el arte de mantener abiertas varias vías, de jugar con varias pelotas, un aspecto que la distingue en buena medida de la ciencia, con su fijación monomaniaca en determinados conceptos y métodos. Hellmuth Plessner también pensaba en Weber cuando escribió: «El alemán no siente el corazón ligero cuando practica política, porque no se atreve a jugar». Según Plessner es consustancial al político no presentarse siempre como lo que es, sino interpretar un papel en público, ser actor. No obstante, Theodor Heuss, siendo presidente federal, les recomendó a los miembros del gabinete que en aras de la autocrítica leyeran una vez al año «La política como profesión» de Max Weber.[123]

Con todo, hay que tener presente que en aquel entonces, por primera vez en la historia del mundo, un profesor era el hombre más poderoso del mundo: Woodrow Wilson, el presidente de los Estados Unidos. Él era en esa época la personificación del tipo del político *ético*, al menos en apariencia, y parece que era en buena parte la lucha intelectual con Wilson la que preocupaba a Weber en su fuero interno. Por lo visto era posible que en una democracia un

catedrático fuese electo presidente. A consecuencia de Versalles, para la mayoría de los alemanes Wilson se convirtió en el hipócrita por excelencia, que en apariencia pregonaba el derecho de autodeterminación de los pueblos pero se lo negaba a los alemanes y lo practicaba sólo en detrimento de éstos. Apenas unos pocos parecen haberse percatado de que Wilson evitó imponer condiciones de paz *aún más* duras, que hubieran mantenido definitivamente postrado al Reich.[124]

Weber tenía desde el principio un prejuicio contra del presidente catedrático: «Sí, sí ¡cuando los profesores hacen política!», se mofaba ya a comienzos de 1917 frente a Mina. «Antes el infeliz fue profesor de derecho internacional y ahora sigue siendo teórico y fanático.»[125] «Su calidad de profesor» se podía observar por su «estupidez» en materia de política de poder, afirmó en un discurso en Múnich, el 4 de noviembre de 1918 (I/16, 364). De todas maneras, Weber no considera a Wilson un hipócrita, sino que lo toma en serio como exponente de una ética de convicción. En realidad, como tipo cuadra bastante bien con *La ética protestante*. Al afirmar que «la revolución» le impedía a Wilson «hacer entrar en razón a los franceses» (I/16, 463), Weber da por supuesto que ésa era la intención del presidente norteamericano.

Al describir al político ideal como alguien que se dedica apasionadamente a taladrar tablas gruesas, que hace frente a las exigencias del día y es, al mismo tiempo, un héroe capaz de superar circunstancias extraordinarias, se puede pensar que Weber describe subliminalmente una imagen ideal de sí mismo. De forma indirecta parece insinuar que él es el político nato, a la vez que pone en evidencia lo poco que lo es.[126] Puede considerarse como una ironía que con frecuencia se busque el aspecto ejemplar de Weber donde menos se lo puede hallar: en sus doctrinas políticas. Else supo entender

ciertos aspectos de la política mejor que él. Así, en la primavera de guerra de 1917 le escribe a Alfred, usando metáforas de horticultura en lugar de la de taladro y pensando en la tarea futura de un «arreglo con Francia»,[127] que en ese entonces efectivamente requería muchísima paciencia y resignación:

> ayer, cuando […] estaba cavando alrededor de los pequeños árboles frutales, deseando poder plantar un bello huerto, pensé cuánta resignación y previsión requiere el mejor trabajo humano—quien planta y siembra lo hace para el futuro—; si habrá de ver la cosecha, ¿quién lo sabe? Y lo mismo ocurre con la política; al fin, sólo tiene verdadero valor si se la practica con esta mentalidad.[128]

Refugio en el bosque de Teutoburgo: el sueño de naturaleza y amor

Entre los conocedores de Weber prevalecía hasta ahora la idea de que éste se había lanzado a la aventura con Else tras años de ascetismo y mucho después de haber cortado la relación con Mina. Sin embargo, sostuvo contactos estrechos con Mina durante la guerra y después de ésta, y el gran amor por Else floreció en una fase eufórica de su relación con la pianista, un verano de éxtasis, en el cual—olvidando dichosamente los horrores de la guerra—se regocijaba en el sueño de la unidad de naturaleza y amor. Por lo visto fue esa exaltación la que le ayudó a superar sus escrúpulos frente a Else después de haber cultivado por años la enemistad con esa seductora desconcertante. El tema de la noche de san Juan de los *Maestros cantores de Nuremberg*, con su aroma musical de lilas, que fue el *leitmotiv* de su amor a Mina, también resuena en una carta de amor dirigida a Else.[129] Hasta donde se puede reconstruir actualmente la cronología de esta historia de amor, da la impresión de que con la desintegración del Imperio se fue desintegrando también la moral burguesa de Weber; y no fue el único alemán que lo vivió así. El derrumbe del viejo mundo dejó a Troeltsch y a muchos otros sumidos en una profunda depresión; Weber, en cambio, era, al menos

con una parte de su ser, uno de aquellos para quienes el colapso nacional tuvo un efecto vital liberador.

Cuando en julio de 1917 pasó unas vacaciones en Oerlinghausen, donde era «cebado»[130] con buena y abundante comida—algo especialmente apreciado en aquellos momentos—y «como un salvaje» sólo estaba «obsesionado por la idea de "comer"»,[131] se refería a la naturaleza en una manera efusiva, hasta entonces inusitada en él. Aquí «todo» clamaba «¡mi tierra!, ¡mi tierra!», le escribe a Marianne y, en términos similares, a Mina, justamente él, quien durante tanto tiempo no se había sentido en casa en ninguna parte.[132] «Este paisaje es de increíble belleza.» El paisaje de Oerlinghausen sería «ciertamente el más "alemán" que hay y no exento de grandeza». Weber, quien antaño había considerado la roturación de la idílica Campagna italiana como un imperativo de la economía nacional, observa ahora con pesar que con el creciente cultivo los brezales al sur de Oerlinghausen van perdiendo su carácter solitario «que antes los asemejaba al mar». En esa época fue descubriendo el encanto de aquel paisaje.[133] Al dar cada vez más rienda suelta a su impetuosidad interior, también descubre en lo externo el gusto por la naturaleza silvestre. Después de que por tantos años, para pesar de Marianne, se mostrara renuente a caminar, ahora pasea por el bosque de Teutoburgo silbando las canciones que ha aprendido de Mina, y no canciones de guerra, como hubiera sido propio de la época.[134]

Según parece, sólo de esta época se conservan cartas de amor de Weber a Mina, en las que la tutea. Es posible que otras anteriores hayan sido destruidas por Else, quien pasó los últimos años de su vida en la misma residencia de ancianos de Heidelberg que Mina, y en cuyos brazos falleció ésta. En 1917 «Tobelchen» ya no es nada más la mujer niña, porque Weber

firma una de sus cartas como «tu vasallo». Ahí se presenta al menos todavía como paladín de la dama y no como su esclavo. Mina, por su parte, se ha convertido en una amante que le sirve de apoyo al hombre:

> Pero en todo este cambio y este fluir tú, mi querida niña, eres un punto firme y claro y seguirás siéndolo, ¿verdad? Aunque tu extraño compañero sea callado o cohibido. Porque dentro de ti hay una cohesión plástica del núcleo más íntimo que se sobrepone persistentemente a todos los cambios de ánimo e irradia valor y optimismo también para los demás.[135]

Al mismo tiempo, en medio de la guerra, Oerlinghausen le depara un sentimiento de seguridad que le abre el corazón, o al menos le da una premonición de una nueva calidez y «cercanía de la tierra»:

> Es que uno tiene en el cuerpo algo así como un corazón helado o petrificado. Ojalá llegara al fin el momento en que estos aros internos reventaran como los del «Eiserner Heinrich».* Es un estado tan extraño de «enajenamiento de la tierra» […] Sólo la grandiosa y tranquila belleza de este paisaje inmensamente "alemán" […] hace muy bien. [Un mes más tarde, después del regreso.] En Oerlinghausen se sentía uno realmente algo «protegido del destino». Es algo especial, con esa gente que está tan a la altura de la *vida cotidiana*, saben elevarla al rango de un producto cultural del alma, y su vida es tan coherente, en sí, como la de los patriarcas del Antiguo Testamento.[136]

Se nota aquí que Weber siente que él, a diferencia de la gente de Oerlinghausen, sólo puede vivir como valor lo que tantas veces ha evocado como lo «extracotidiano». Y al mismo tiempo se percibe la añoranza por ese «ciclo orgánico», rústico-natural de la vida, en que los seres humanos viven con toda naturalidad su cotidianeidad, procrean hijos y mueren «satisfechos de la vida», sin la eterna búsqueda insatisfecha de un sentido superior.

Else Jaffé Richtofen hacia 1919.

A través del túnel de Bruchsal al monte de Venus

El reacercamiento de Max Weber a Else Jaffé se produce en el transcurso del año de 1917 por mucho tiempo de manera tímida y vacilante, aun cuando después de su conferencia sobre el antiguo Israel, en enero, comienza a surgir entre ambos una nueva familiaridad. En enero de 1917 ella le escribe todavía a Alfred que lo echa «terriblemente de menos», «eso no lo puede remediar ningún Max».[137] De todas maneras ya está en el aire la idea de que Max *podría* remediarlo. En las cartas que se conservan de esta época todavía se tratan de usted, y siguen haciéndolo incluso más tarde, ocasionalmente en cartas «oficiales». A partir de entonces Else observa con mayor atención sus publicaciones, aunque no con una admiración acrítica, especialmente porque percibe detrás de ellas al hombre propenso a lo patológico. Frente a Alfred se manifiesta «decepcionada» por un artículo de Weber en *Die Hilfe;* presumiblemente se trata de «Alemania entre las potencias mundiales europeas», de noviembre de 1916: «Tiene ese matiz de irritabilidad que no convence; es demasiado notorio que desde un principio todo el asunto apunta al káiser y a nuestras circunstancias».[138] Se da cuenta de que la fijación de Weber por Guillermo II es irracional y ya no guarda correspondencia con la situación real.

Tres días más tarde se muestra gratamente «emocionada» por el artículo «El derecho electoral prusiano» que Weber acaba de publicar en el *Europäische Staats- und Wirtschafts-Zeitung*, coeditado por Edgar Jaffé. «Me parece estupendo en su vigor, vigor de la convicción, de la visión intelectual de conjunto y de la expresión. Es un pecado que esa potencia esté tan marginada […] De este ensayo he tomado

particularmente a pecho lo que dice sobre los "exámenes" como prueba de aptitud política. Ya sabes que siempre estoy a favor de los "cultos"».[139] Aristócrata de nacimiento, y además una de las primeras mujeres alemanas con doctorado, Else Jaffé no está exenta de orgullo de casta y de cultura. Por lo visto percibe la mofa que Weber hace de la idea de un privilegio electoral para gente con formación universitaria también como una reprimenda personal, y a ella, igual que al hombre combativo, le agrada un trato recíproco sin excesiva timidez.

El nuevo amor por Max Weber le sobrevino en momentos en que era presa de un ánimo deprimido. El 15 de octubre de 1915 había fallecido Peterle, su hijo de la relación con Otto Gross; la guerra y la separación de Alfred se prolongaban; la mujer de más de 40 años, cuyo amor propio se basaba intensamente en su belleza, sentía que se desvanecía su juventud, y Alfred, en medio de su ajetreada actividad en Berlín, sólo pensaba en política. «Ustedes los hombres son un sexo desalmado», se quejaba desafiante. «O al menos un sexo "impersonal".» E incluso en un maravilloso día primaveral, «Pero sabes, no logro salir de esta terrible tristeza en la que estoy viviendo desde hace tantas semanas; me abruma la sensación de que la vida pasa y tantas cosas han quedado sin realizar, principio, esperanza, energía desperdiciada».[140]

Cuando Weber, en octubre de 1917, viaja a Viena para las negociaciones en relación con su futura cátedra, visita a Else, que entonces vive en las afueras de Múnich. Al escribirle a Alfred, ella da a entender que en realidad esperaba un reencuentro emocionante. Quizá no sea totalmente honesta al comentar que la visita de Max «transcurrió sorprendentemente—¿cómo he de decir?—poco excitante. Yo estaba cansada […] él posiblemente también. Encontré que se

veía tan fatigado y viejo y él, además, se deshacía en consideraciones sobre todo aquello que ya *no* podía hacer».[141] Para Max Weber, sin embargo, la mujer de 43 años seguía siendo una belleza impresionante, la niña de los dioses.[142] Si podemos dar crédito a la carta de Else a Marianne, ella apenas entonces sintió que se había «normalizado» su relación con Max.[143]

Éste comienza su siguiente carta a Else—a quien sigue tratando de usted—con las palabras: «No tema usted». ¿Temer qué? ¿Reproches, impertinencias precipitadas, frialdad crispada? Y continúa con otras expresiones enigmáticas: «Ante todo deseo llevar mi vida de aquí en adelante sin errores acerca de las posibilidades de otras personas con respecto a mí». Acaso una súplica dirigida a la mujer de no exigirle demasiado y de no creer que ella podría despertar en él habilidades eróticas que no tiene. Según parece, se produjo una cierta intimidad entre ambos, especialmente por el pensamiento compartido sobre la muerte y la visita a la tumba del pequeño Peter, ahijado de Max Weber. «Pienso en la habitación allá arriba; volveré a ver el marco difícil de olvidar del cementerio pueblerino con su muro y, más allá, el extenso paisaje.»[144] Else les devuelve la visita en Heidelberg y constata que los cónyuges se han conformado con la ausencia de encanto erótico en su convivencia: «les queda tan bien ese velo de resignación que los ilumina a ambos».[145]

Las cartas que se conservan no permiten reconstruir con exactitud cómo continuaron las cosas entre Max y Else durante el año de 1918. Hasta donde se puede apreciar, es apenas en enero de 1919[146] cuando se superan todos los escrúpulos, en momentos en que también el mundo burgués se desmorona por doquier, y Max Weber hace a un lado toda

inhibición como orador político. Ciertas insinuaciones en las cartas siguientes parecen indicar que cuando Weber viajó a Múnich para su conferencia sobre «La política como profesión» asistió con Else a una representación de *Tannhäuser* y pasó la noche con ella, y que a continuación, en un viaje de ambos a Karlsruhe, en el «túnel cerca de Bruchsal», se produjo un juego erótico;[147] aquí tendría su sitio sagrado un futuro culto weberiano. De ahí en adelante Weber gusta de asumir el papel de Tannhäuser frente a la amada y un encuentro con ella es un viaje al «Hörselberg».[148]

En las cartas de amor dirigidas a Else de aquella época nos encontramos con un Weber increíble, desconocido hasta entonces; un romántico exaltado, exhibicionista en la expresión de sus sentimientos, embriagado de anticipación primaveral, voluptuoso en la sumisión y desdeñoso de toda su existencia anterior. En comparación con ellas, la forma en que solía manifestar su amor en las cartas a Marianne a lo largo de tantos años parece convencional y estereotipada.

¿Será que aquí encontramos por fin al Weber *verdadero*? Pero ¿quién querrá afirmar seriamente que Weber, durante la mayor parte de su vida, no fue él mismo? Sin duda hay algo de estilización de sí mismo tanto en el orador popular como en el amante. En 1913 le había escrito a Lukács: «"Lo formado" no *sólo* es lo valioso que se eleva por "encima" de lo vivido; *formado* está también lo *erótico* que se sumerge en lo profundo y penetra hasta los rincones extremos del "calabozo"» (II/8, 117). El final es una alusión a Lukács, quien se había referido al «calabozo de la individualidad». No hay duda de que también las declaraciones de amor de Weber a Else estaban «formadas», y por cierto no sin refinamiento. Él asume el papel del caballero medieval que se regodea con la idea de que al servicio de la amada señora está dispuesto a

todo; y también interpreta el papel del hombre erótico del *Interludio*, cuya tensión erótica nace de un intelecto sofisticado. Hay que tener presente que el *Interludio* fue escrito antes de esta experiencia amorosa, y no apenas a raíz de ella. Su propio desarrollo en la ciencia le sirve para equipar su papel de amante; entonces un «curso sobre el *Interludio* en casa de Else von Richthofen» se convierte en el código de una cita amorosa.[149]

Max Weber le transmite a Else la sensación de que ella y sólo ella, la niña de los dioses con un poder «demoniaco»,[150] redimía al hombre acosado por los demonios, y con esto le produce una felicidad como no la había conocido antes.[151] No menciona a Mina. Y Else le sigue el juego. A pesar de ser una mujer altamente intelectual, en la que la cabeza interviene también en muchos aspectos del amor, juega para Weber al desenfrenado ser felino y la diosa de la tierra que él quiere que sea.[152] El hecho de que ambos jueguen un poco el uno con el otro en todo caso contribuye a aumentar el placer. Y sin embargo, lo que ocurre es mucho más que un juego. A través de todas las imágenes modernistas[153] y alusiones mitológicas, en Weber irrumpe algo elemental, demasiado tiempo reprimido. Debería ser ciego quien no lo note en la lectura de estas cartas.

Las cartas de respuesta de Else de esta época no se conservan. Cabe suponer que no usó el mismo estilo exaltado de él, como antes no lo había hecho frente a su hermano Alfred, quien aún a edad más avanzada escribía en un estilo fogoso. Pero justamente su manera de ser «áspera», «nada sentimental», y el hecho de que le llevara la contraria con más agudeza que Marianne, atraía aún más a Max Weber.[154] «Pero comprende *cuánto* bien me hace tu manera de ser *nada sentimental*[…] *justamente* también esa manera áspera, dura;

¡oh, es un encanto como te queda!»[155] «Tu rabia encantadora: oh, deja que tus "diablos" me atormenten: ¡los amo tanto!»[156] «Pero así como te comportas entonces, en tu enojo, y como te comportaste hoy, ¡así te amo indescriptiblemente!» «¡Atorméntame! Eso me hace tanto bien a mí y al amor.»[157] Se dirige a ella como la «bruja terriblemente engreída y consentida».[158] «A *esa* Else yo le sirvo»: a la Else que «es *ella misma* y "superior", porque para eso fue creada por aquel poder que sólo una vez pone en la tierra un ser como ella».[159] Es un poder superior el que convierte este amor en fatalidad; «el enorme poder del encanto, y también la excitación nacida de tormento y añoranza de todos los espíritus y demonios en mi ser».[160]

Y una y otra vez Else como felino salvaje que se somete al catedrático con instinto y trucos animales y, al mismo tiempo, con poder superior. Que a la «gata salvaje le da gusto haber domeñado de este modo al "venerado maestro", eso lo veo por la sonrisa encantadora en la comisura de tus labios, y eso házmelo sentir nuevamente. Si mi arrogancia se resiste, una vez que la has doblegado se siente una dicha inmensa, justo cuando tú te ríes de ella: "ya ves, así se hace esto", ¡oh, sí! Tendrás todavía más de una pelea conmigo, puesto que por naturaleza no estoy hecho para la humildad […] Tú sin duda tienes un sentimiento enorme de señorío y poder». Y él se siente «plenamente saciado de belleza inconmensurable, caminando como en una danza sobre tapices de flores».[161] Else, a la misma vez divina y gatuna, como personificación de esa unidad sin fracturas y de ese ser siempre idéntico a sí mismo, que Weber ha buscado en vano para su persona:

> Y así es verdad, por encima de todo, *eso:* que yo aspiro a belleza, a la belleza que e*lla*, que tú fuiste y puedes ser y siempre «eres», en cada detalle, no importa que por el momento se manifieste en ti la «gata salvaje» seductoramente bella, con toda la magnificencia de sus miembros porfiados y elásticos, que domina al hombre en la eterna y encantadora lucha de los sexos, o la delicadeza de tu alma bendecida por la diosa del amor, o la profunda bondad y responsabilidad de tu corazón. A *esa* Else le sirvo yo.[162]

La voluptuosidad del ser dominado: el eslabón perdido de la sociología del dominio

Max Weber, quien en ese entonces, sin conocerlos mayormente, atribuye «masoquismo» a quienes—como Eisner—asumen la responsabilidad por la guerra, goza frente a Else la voluptuosidad de una entrega y sumisión totales. Se regocija con la idea de que Else, la «bella déspota» y «ama de esclavos»,[163] se acerque a él desde atrás, le tape los ojos, le coloque un anillo al cuello y lo prive de todos los derechos. «Te enfureces y, pues sí, lo azotas a uno, lo atormentas a uno, lo haces suplicar a uno y sentirse humillado; esto tiene un efecto muy intenso y el aroma vigoroso de la tierra saludable… y ayuda.»[164] Esto vierte un rayo de luz sobre el trasfondo emocional del interés que Weber mostró a lo largo de toda su vida por el fundamento agrícola de la historia, que iba de la mano con su propia añoranza sensual de un vínculo con la tierra, siguiendo el ejemplo mítico del gigante Anteo, «que recobraba nuevas fuerzas al descansar en el seno de la Madre Tierra» (*SWG* 310). En otra ocasión Weber, quien se imaginaba la historia como un ancho río, se siente «convertido en ola» que acaricia las rodillas de Else, y ve a la amada como «hija del mar», como náyade, pero armada de un hierro candente: «Y lo marcas a fuego, "hasta la sangre", sin piedad alguna, oh hija orgullosa del océano; bien merecido lo tiene».[165]

Cuando durante una conferencia suya en la que vuelve a atacar a los revolucionarios vuelan sillas por el salón, él goza la situación pensando en los «oscuros ojos resplandecientes» de Else,[166] cuyos ataques también disfruta con placer. Le causa deleite la manera en que Else lo lastima y al mismo tiempo pone de cabeza la vida de él y de ella: «tú que me has obsequiado y me obsequias dolores, ocultándome soberbia y

fríamente lo que te cuesta. Y me dije una y otra vez: "miserable", y nuevamente, por encima de todo, la embriaguez y la belleza que tú pusiste en mí, y el saber que tú fuiste para mí el destino, lo eres y lo serás».[167] Por lo visto es ante todo esta creencia en el destino la que hace a un lado los escrúpulos de Weber. Ahora siente el poder supremo cuya presencia había esperado en vano al casarse con Marianne. Disfruta el erotismo del poder: «Déjame sentir sólo tu poder, todo lo ilimitado que es; en toda ocasión su belleza me hace feliz».[168]

Y ese poder de la belleza demuestra su fuerza precisamente por el hecho de burlarse de toda moral: «Contigo me aventuraría a cualquier delito, a cualquier crimen, Else von Richthofen, si *tú* me lo mandaras […] *cualquiera*, no excluyo *ninguno*».[169] Él sabe, naturalmente, que Else nunca le ordenará un asesinato, sólo, en el caso extremo, la separación de Marianne, y cabe suponer que espera esa orden. Pero ésta no se da. En las cartas a Else que se conservan—otras deben haber sido destruidas—casi no se encuentra ninguna mención negativa de Marianne, aunque en una ocasión menciona que junto a su esposa se sentía como en una «nevera».[170] Podemos suponer que la «nevera» no se refiere tanto a la esposa como a su propio cerebro: el matrimonio con Marianne lo retiene en una atmósfera de excesiva intelectualidad. Sin duda también se refiere a Marianne, cuando—asumiendo el papel de Tannhäuser—comenta que tiene que dedicarse uno o dos días «exclusivamente a santa Isabel».[171] En este contexto, Else naturalmente representa a Venus. En realidad, en *Tannhäuser* es la venerable Isabel la que redime al caballero en el trance mortal, pero seguramente nadie ha dejado de percibir hasta qué grado Wagner se dejó cautivar por Venus.

Lo que en la descripción weberiana del dominio

carismático sólo se evoca entre líneas, se convierte en aquel entonces en una vivencia conmovedora: el hecho de que el encanto pleno del poder no sólo implica la voluptuosidad de dominar sino también la de obedecer, de dejarse dominar. Sólo así el poder se convierte en un fenómeno sociológico. Weber, quien hacia afuera gustaba de una actitud dominante, por lo visto apenas en ese entonces estuvo dispuesto a admitir plenamente que en su interior no sólo tenía la predisposición para el placer del dominio, sino también, por lo menos en igual medida, para el placer contrario. Su cohibición erótica pudo deberse en buena medida al hecho de que por mucho tiempo no fue capaz de aceptar la característica de su libido y de integrarla a su imagen de sí mismo. Else, en cambio, alentaba a vivir las disposiciones sexuales fuesen éstas «normales» o no. Cuando en 1920 el pedagogo reformista Wyneken fue acusado de abuso sexual de sus alumnos y declaró en su defensa que si bien había abrazado desnudo a dos niños, no los había tocado sexualmente, Else se burla de su justificación, diciendo que ésta era «insoportable» y «grosera». «Uno no deja de pensar: ¡sería mejor que *fuese* homosexual! Todo sería mejor que ese "nudismo" sumado a erotismo y teoría.»[172]

Como ya vimos, Weber atribuía su disposición sexual al hecho de que de niño sintió excitación sexual cuando fue golpeado por una sirvienta. Mucho parece indicar que fue en realidad la madre quien le pegó, y que, a pesar de la aparente pugna con su padre, fue en verdad el vínculo materno el que le causó problemas durante toda su vida. Nadie puede comprobar hoy qué ocurría realmente en lo profundo de la psique weberiana, pero mucho de lo que sabemos parece indicar que en el fondo de su vida hubo una historia materna. En una época Weber había combatido con ferocidad el «monstruo del matriarcado», pero también había luchado

tenazmente por el derecho materno de Frieda Gross y definido la relación entre madre e hijo como la más natural de las relaciones humanas. Parece que con Else encontró al fin a la mujer con la cual logró combinar la idea de una diosa madre eróticamente cercana a la tierra y superar así el poder de la madre esquiva. No hay noticias de que Weber mostrara una mayor efusión sentimental cuando falleció Helene, el 14 de octubre de 1919.

Según lo que relata Else más tarde a Jaspers, Weber le escribe en abril de 1920 con un verso de Wagner: «es el oscuro reino de la naturaleza, de donde la madre me ha traído»,[173] el reino de Tristán, el reino del amor y de la muerte, del ciclo primitivo de la naturaleza, a donde Else lo habría traído de vuelta.[174] «Tú, soberbia querida fuerte dulce y salvaje niña de los dioses de lo profundo de la Madre Tierra», «heme postrado ante ti, en cadenas de rosas, con el anillo al cuello».[175] Y él, que firma como «tu Grauli»,[*] le dice «mi venerada dicha parda»;[176] en su fantasía le complace atribuirle el color de la tierra. «Hazlo todo, mi adorada dicha parda […] "maltrátame" mucho, todo lo que puedas (de todas maneras quedo cada vez más en tu poder).»[177] Cuando se entusiasma de que la vivencia con ella era «como en el cielo», se corrige de inmediato: «¡qué tontería!, *mucho* más bello, como en la tierra floreciente en el mes de mayo».[178]

¿Y Marianne? En ocasiones Weber insinúa que le atormenta la conciencia frente a su esposa y que los remordimientos se hacen sentir físicamente cuando trata de desplazarlos de sus sentimientos. «Los días malos que pasé la semana pasada me enseñaron que sin falta de escrúpulos (contra Marianne) debo poner un límite.»[179] Como da a entender en un pasaje revelador, presumiblemente destinado a Else, en «La política como profesión», él es demasiado

inteligente como para construir para su amor una justificación barata diciendo que su esposa no lo merecía. Para él sería intelectualmente despreciable, y más aún, una señal de debilidad, empeñarse desesperadamente en darle una legitimación moral a esa fuerza natural del eros. Bien por el contrario, semejante embuste podría echar a perder este carisma, esta gracia concedida por un poder superior. «Porque esos últimos y supremos poderes de nuestra vida y de toda vida nos saludan y lo hacen sonrientes, consintiendo, *afirmativos;* sí, tienes el derecho, pero sólo si somos lo suficientemente fuertes para no remitirnos a ellos como fundamento legal para nuestra "legitimación", para no pretender obtener, fuera de lo que ellos graciosamente nos otorgan de maravilla y grandeza, la legitimación "ética" que le dice al otro: *contra ti* tengo el derecho.»[180]

Fusión de ser y deber ser. El destino como legitimación

¿Habría tratado Else de legitimar la relación con Max con la falta de placer sensual en el matrimonio de éste? Max le recuerda que Marianne la «quiere inmensamente»; parecería una advertencia de que sería mezquino hablar mal de Marianne. Hasta donde sabemos, él jamás le atribuyó a su esposa la culpa de su impotencia, sino en todo caso a un oscuro destino, y éste lo unió a Else. «Yo no te tengo—"a las estrellas no se las tiene"—, pero tú me tienes, como la estrella tiene al hombre cuyo destino representa.»[181] Pero también el carisma es para Weber una especie de legitimación. Considera que hay un derecho derivado de la naturaleza que no se basa ni en la ley ni en la moral, dentro del cual figura el derecho a la belleza y la pasión.

«¿El profesor "ético" se ha convertido ahora en uno "estético?" ¡Qué va! El «supuesto "esteta"»—¿Else habría

querido convertirlo en tal?—se había «"caído" en el jardín de la gran diosa de modo que, *muy* diferente a lo que haría un esteta, *ciegamente* anduvo tras el maravilloso aroma de rosas, violetas y claveles».[182] A estas alturas a Max Weber le parece ridículo pretender revaluar el eros con estética; todo lo que quiere es vivir su instinto natural, tal como el insecto es atraído por la flor. Pero no por eso se convierte en abeja. Sus cartas de aquella época ponen en evidencia el constante afán de elevar su amor con referencias mitológicas y de cargarlo con un significado profundo. Weber no puede prescindir de un significado superior ni en la vida ni en el amor. Pertenecer a ella no sólo era «bello», le declara a la amada, sino en última instancia también el «deber ser».[183] Nada menos que Weber, quien tantas veces había insistido furiosamente en la separación nítida entre ser y deber ser, goza al final de su vida la dichosa unión del ser y el deber ser.

Ya en el *Interludio* había manifestado con actitud de conocedor: «Ninguna comunidad erótica plena se considerará fundada y con ello "legitimada" (en un sentido del todo ajeno a la ética) más que por una enigmática *predestinación* del uno por el otro, por el *destino* en el más alto significado de la palabra» (I/19, 508). Habla de esta fe en el destino y esta suerte de sentido de la justicia como de una ley natural del erotismo. Else, quien probablemente en lo personal nunca había hecho mucho énfasis en la distinción entre ser y deber ser, no tenía la misma necesidad de encontrar un sentido y un derecho superiores. «Que suerte la mía», le escribe en esta misma época a Alfred, quien seguía enviándole constantemente cartas de enamorado, «que la madre naturaleza me ha dado esa indolencia que soporta mejor la incertidumbre que tu carácter orientado a lo definido».[184] Se refería en este contexto a la inseguridad del futuro alemán, así como de sus propias condiciones económicas futuras, pero sin duda, ésa no era la

única incertidumbre en que pensaría Else durante el verano de 1919.

Con la máscara del demonio: la «vida aporreada»

En una época en que «vida» se convierte en la palabra mágica en la filosofía, también adquiere este carácter para Max Weber, y la idea de «vida» se combina con su constante sed de sol y de calor: «esta vida, *esta* corporeidad, tal como se da *ahora* como expresión de tu ser y tu carácter, ésta la quiero ver y sentir a la luz del sol y en la oscuridad de la noche, sentirla ante todo con su calor y su poder solar».[185] En retrospectiva, siente su cerebro como una «nevera» y su vida hasta ese momento errada, como el pecador contrito en las piadosas historias edificantes, sólo que en este caso el nuevo despertar aleja de la ascesis devota. «Sí, sí: "profesión"—puritanismo—, etc., fue entonces cuando yo reflexionaba sobre estas cosas y tú estabas desplazada del camino pavimentado con tales propósitos.»[186] Tan evidente se le hace a él que su fijación con el ascetismo puritano había surgido de su propia situación obsesiva y sin alegría.[187] Incluso le pide formalmente perdón a Else—¡qué dominio sobre sí mismo!—por sus constante reproches de frivolidad a Alfred: «me veo ante él con la convicción *totalmente* cambiada, "sintiendo que no tengo razón", pero no pude ni puedo de otro modo».[188]

¿Todavía no logra cambiar del todo? Si bien habla del trabajo como de un «demonio» que «me pone una capucha»[189] como la que le coloca el verdugo al reo al pie de la horca, al mismo tiempo sabe que la autotortura con el trabajo es una parte de él sin la cual no puede vivir:

> nadie […] siente el inmenso *tormento* del trabajo, que, no obstante, no puedo dejar sin arruinarme. Pero es una técnica de vencer *constantemente* los propios estados increíbles que corta toda respiración y que—desde aquella «afectación» radical—vive en permanente hostilidad nada menos que con la corporalidad: se da entonces siempre esa "escisión" que convierte la vida brotante en un pérfido enemigo mortal del espíritu.

Weber cree percatarse entonces de que detrás de los «demonios» que lo atormentaban se ocultaba nada menos que la *vida*, que él había violentado con su forma de vivir, «la vida que ahora tenía que ser aporreada con mil remedios y venenos, desde el opio hasta la cocaína, en la forma en que se estaba haciendo sentir». Acabó reconociendo que la dicha intelectual consistía para él en la contemplación; esto es lo que relaciona al científico con el místico. Pero del tormento de la escritura tampoco puede salvarlo Else: «cuando *internamente* […] dejo fluir los pensamientos, todo fluye […] en abundancia, y luego viene la lucha de capturarlo para el *papel* […] y ése es—para mí—el "tormento" casi intolerable, que ciertamente podría notarse en el "estilo"».[190] Pero Else, quien «conjuga esta vida extrañamente desgarrada, escindida y en muchos aspectos realmente frustrada en una unidad de entrega incondicional»,[191] convierte este tormento en un purgatorio, que al final depara la redención, aunque sea por breve tiempo. Poco antes de su muerte la vida de Weber adquiere una forma épica, sólo que, a diferencia del *Tannhäuser*, el monte de Venus no se encuentra al principio sino al final. Aunque puede uno preguntarse qué más podría venir después sino la muerte.

En los dramas musicales de Wagner el amor y la muerte están contiguos; el amor mismo es un morir, una dicha de la autodisolución. En el *Interludio*, considerando «el amor sabedor del hombre maduro», Weber se refiere a la «seriedad mortal de este erotismo del intelectualismo» (I/19, 507). En 1915 su hermano Karl, el arquitecto, había caído en la guerra, cerca de Brest-Litovsk, y posteriormente se supo que su prometida, Martha Riegel, pensaba que había quedado embarazada de él. Max Weber, quien la mayor parte del tiempo había considerado a este hermano menor incurablemente enfermo de los nervios, queda encantado con

la idea de que éste, poco antes de su muerte, hubiese encontrado todavía la dicha del amor carnal. En una larga carta a Martha pasa del usted al tú y ve en el hermano caído un reflejo de sí mismo: «Después de largos años de una privación autoimpuesta lo saludó la cálida magnificencia de lo viviente, volvió a encontrar la juventud y la unión consigo mismo antes de ir a la muerte […] en algunas cosas nos parecíamos más de lo que él acaso haya sentido».[192]

«Reírse también de la muerte y la vida»… y un temor secreto

Cuando Max Weber se libera de sus escrúpulos frente a Else, en medio de su periodo de campaña electoral, en enero de 1919, de pronto estalla en risa y se percibe a sí mismo en medio de una ronda de la vida, una ronda de amor y muerte, algo que recuerda la *Ronda* de Schnitzler, pero también el ciclo orgánico de la vida. «Una vez más: toda "ronda" de este tipo enlaza "la muerte y la vida" en el espacio infinito, lejos del mundo de los acontecimientos, y eso es lo que le confiere su eterna belleza, esa alegre risa ante las confusiones y los malentendidos de los seres humanos, sus […] enredadas obligaciones y todo lo que hay, una risa también ante "la muerte y la vida".»[193]

Pero a pesar de ello, en su amor a Else también está presente el temor, incluso una «angustia mortal». «Tú sabes de mis numerosas "máscaras"»—le escribe a ella, quien aparentemente había hablado de sus «máscaras»—«y mi angustia mortal es […] siempre: "Ella debe pensar: si las tiene frente a *otros*, ¿por qué no la tendrá frente a mí, una diferente?".»[194] Ricarda Huch se percató de que no toda la retórica weberiana provenía de su sentir íntimo, sino que había algo de histrionismo; seguramente también Else se daba cuenta de lo que en él era auténtico y lo que era actuado. Él

sabía que a ella no le podía ocultar nada. Cuando representaba al amante romántico, dispuesto a la entrega total: ¿eso era realmente él mismo? ¿O había en ello algo de histrionismo? Y Else ¿no iba a percibirlo y sentirse defraudada? Él oscilaba entre los temores de perderla porque ella sintiera demasiado poca entrega y que lo sintiera demasiado posesivo: Else no debe pensar que él crea poder poseer a una hija de los dioses como ella.

> Pero todo eso no fue *tan* desenfrenado como pudo parecerte a ti. Con todo el júbilo del corazón y de los sentidos […] siempre estaba presente "temor" y timidez. Me entiendes: un reverente temor ante ti, a tocar esa increíble magnificencia que irradia cualquier gesto tuyo […] Ya sé, te ríes y has de hacerlo, mi adorada señora […] Tu risa sobre el «caballero» que *no* es ni sin miedo ni sin tacha, quizá le dé más valor a él para atreverse a abrazarte más fuertemente.[195]

Él menciona «ocasionales problemas físicos» que más bien debería callar («¡No, no!» apunta Else al margen). «Nadie cree y sabe—efectivamente nadie, *tampoco* Marianne—que en cuestiones de salud (¡meramente *física*!) siempre vivo bajo la punta de una espada.»[196] Según su propia percepción, su padecimiento tiene una base física que persiste aún mucho después de haber superado la depresión. Y él sabe que en el amor Else siempre es «la que da». Se define a sí mismo como el borrego, y ella es la pastora.[197] En esta Arcadia, el amante no es el joven pastor sino la oveja. También Alfred en su momento había asumido el papel de la oveja frente a Else.[198] Medio siglo más tarde Eduard Baumgarten menciona frente al anciano Jaspers que Else le habría comentado que era «difícil darle la [dicha] a un hombre como él; por lo visto no de manera normal, pero orgasmo y satisfacción».[199] A la edad de casi 100 años Else le comenta a Martin Green sobre Max Weber: «Nature did not intend him to be married».[200] Con anterioridad le había dicho a Eduard Baumgarten que este hombre no habría podido ser un verdadero «progenitor de una gran estirpe». «También en esto quedaba remitido a los sueños»;[201] ¡*también*, no sólo, en esto! Else cree saber que

Weber en el fondo hubiese querido ser uno de los grandes patriarcas procreadores que pervivían en su simiente. También le debe haber causado un temor secreto el hecho de no poder satisfacer sexualmente a Else; probablemente por ello se complacía en convertirla en su dueña y señora, porque sólo podía satisfacer su deseo de poder.

¿Podía durar esa dicha? Weber al menos intenta darle cierta durabilidad, aceptando en 1919 el nombramiento para asumir la cátedra de Lujo Brentano en Múnich, cerca de Else, a donde se muda en junio de dicho año. Lo hace a pesar de que al mismo tiempo recibe un ofrecimiento de la Universidad de Bonn con mejor salario y menores obligaciones docentes, según Jaspers una verdadera «sinecura». Al filósofo psiquiatra, preocupado por Weber, le exaspera que éste, pese a todo, optara por Múnich, «estropeando de manera típica su destino material»,[202] como si hubiera adivinado que Weber no viviría mucho en Múnich. «Else Jaffé está entusiasmadísima por tenernos allá», escribe Marianne en febrero de 1919 a Helene, «y ella también es un fuerte imán para nosotros dos».[203] Después de algún tiempo probablemente se daría cuenta de que esta vez Else sólo lo quiere a *él*, y que él también hubiera preferido ir solo a Múnich.

Conversaciones eróticas sobre religión

Las conversaciones que sostenía en aquel entonces con Else no trataban sólo de amor, sino, con una intensidad no menor, de religión. El 24 de mayo de 1920, siete semanas antes de su muerte, Max Weber le escribe a la amada palabras enigmáticas que 40 años más tarde copiaría el anciano Jaspers, abismado en reflexiones sobre el verdadero Weber:

> Efectivamente: en el día no se puede vivir «contra Dios»; sólo se puede acudir a aquel reino de Tristán, y entonces morir «contra él», cuando sea el momento y él lo exija; en eso, él será como Shylock,

estemos seguros, *él* escogerá el tiempo. Y aquellos órdenes, contra los que tampoco puede atentar el reino de Tristán (llámelo "luciferino" quien quiera y pueda) se han encargado de que sintamos cada momento; ellos están presentes. Ante todo, yo sólo puedo vivir en verdad contra un solo ser humano, y que yo pueda y me sea permitido hacerlo, es la última necesidad decisiva para mi vida, superior y más fuerte que cualquier dios.[204]

Weber conoce un dios, incluso uno muy concreto y omnipotente o al menos uno que *casi* todo lo domina; pero no es un dios benévolo, sino uno que se desquita inmisericordemente, como el Shylock de Shakespeare, que quiere cortar la carne del cuerpo de su deudor, y también como el Yahvé del Antiguo Testamento. Durante el día no se puede vivir contra él, mas sí en la noche, en el oscuro reino de Tristán; pero esta falta contra el dios se paga con la vida. *Laverdad*, el valor supremo de Weber, es algo para la relación con los humanos—o con determinados seres humanos—, no para la relación con dios; el dios de Weber no es origen de valores. Aparece más bien como una fuerza natural, exterior a todas las esferas de valores. Pero no hay duda; también en el erotismo actúa un poder demoniaco, ya sea de índole divina o luciferina.[205]

En una carta sin fecha dirigida a Alfred, Else confiesa que se encuentra agotada por «orgías de conversaciones con Max sobre lo que tú escribiste con respecto al "politeísmo" de Max». Y en la misma carta señala que está «tan necesitada de ese Max *único*».[206] Alfred no le servía como interlocutor sobre cuestiones religiosas. «Para él ahora todo lo teológico es veneno para ratas», le había escrito Marianne a Helene ya en 1908.[207] En tiempos de ánimo sombrío, Else pudo haber visto el vitalismo totalmente mundano de Alfred como una filosofía de optimismo trivial. Le molestaba cada vez más que su amante se jactara frente a ella de ser un hombre optimista de este mundo, en contraste con el supuesto asceta Max. Las cartas de Else a Alfred dan pautas sobre el enigma aún no resuelto de la religiosidad de Max Weber.[208] Ya en enero de

1910, después de la vivencia de Venecia con Max y de lo que le siguió, ella le escribió desafiante a Alfred: «al fin que él tiene más amor verdadero para mí que tú. ¡Sí! Porque tú antes que nada amas a la vida, y a mí porque yo la amo contigo». Max, en cambio, era como «la personificación del amor divino que dice: Vete, mi niña, vive, sufre, alégrate… me cuesta dejarte ir, pero yo sé que tú perteneces a tu Madre Tierra y a aquellos que son tus hermanos».[209] Es probable que Alfred, a diferencia de Max, a veces le resultase demasiado posesivo, y con él no podía hablar sobre la muerte ni vivir junto con él un estado de tristeza. Haber podido experimentar esto con Max fue, aparentemente, lo que en el otoño de 1917 restableció la cercanía entre ellos.

Las conversaciones con Max sobre religión conmocionan a Else. Para Weber la religión no era simplemente un fenómeno cultural[210] como para el «protestantismo cultural» de su época, y tampoco una mera superestructura de la sociedad o un instrumento para la estabilización de un sistema social como para Durkheim;[211] muy por el contrario, la religión fue a menudo un eterno reproche planteado a los órdenes cotidianos. Para él surge de la profundidad del ser humano y constituye un poder vecino al eros;[212] en parte emparentado y en parte luchando con éste. Cabe preguntarse si en sus escritos sobre sociología de la religión sólo habla de un fenómeno que observa desde la distancia o también se refiere a un poder que siente dentro de sí mismo. La religiosidad de Weber es el mayor enigma de toda la investigación sobre este personaje,[213] aún más misterioso que su sexualidad. En este punto la reticencia de Weber para descubrir su intimidad era mayor incluso que en relación con su amor. Quizás él mismo tampoco quería mirar tan de cerca el trasfondo de sus reflexiones y sentimientos por temor a que éste pudiera

afectar su fuerza creadora. A fin de cuentas había sufrido durante muchos años la tortura de una mente demasiado despierta.

El enigma de los enigmas: la religiosidad de Weber

A un participante juvenil de las conversaciones de Lauenstein, quien al parecer hubiera querido escuchar confesiones íntimas de Weber, éste le escribió: «Para mí, el límite de la "confesión" se sitúa donde se trata de asuntos que son "sagrados"». Sobre éstos se podría hablar en todo caso, «en un buen momento» en el círculo de los amigos más íntimos (*L* 611). Con esto por lo menos daba a entender que en su fuero interno efectivamente había esferas de lo «sagrado». Si Weber luchaba contra los juicios de valor en la ciencia, no lo hacía porque para él no existieran valores, sino más bien porque sus valores eran para él demasiado «sagrados» como para querer verlos entremezclados con la ciencia. Tal como escribe Marianne acerca de las dos conferencias sobre ciencia y política como profesión, en éstas, en alguna que otra parte, «centellean» como «estrellas guía valoraciones últimas—ciertamente más en una comunicación indirecta que directa—"secreto evidente", estimulando por eso mismo a escuchas y lectores para el cuestionamiento y la búsqueda» (*LE* 123).

Él estaría «bajo la sospecha de ser una persona altamente "*moral*"», escribió Weber con signos de admiración en 1912 a Sombart (II/7, 606), quien estaba bajo la sospecha contraria. Podemos suponer que esta fama se debía más a su aire personal que a su doctrina. Cuando se le preguntó qué tenía Weber de «misterioso», el historiador del arte Carl Neumann contestó que al conversar con él se sentía «una fuerza moral enorme», «a pesar de que sólo eran jirones los que emitía»,[214]

refiriéndose supuestamente al origen de su moral. Pero de por sí cabe preguntar si había *un solo* origen. La de Weber no era la personalidad coherente que muchos creían ver en él; su «politeísmo de los valores» se correspondía con fracturas de su yo. Los valores que según Weber le daban sentido a la vida[215] no nacían todos del mismo espíritu. Pero al considerarlos sagrados y ocultarlos reservadamente, daba a entender que provenían de una raíz religiosa que quería sustraer a la discusión.

Sea como fuere, resulta difícil imaginar que una fascinación de toda una vida por fenómenos religiosos se diera sin ninguna experiencia religiosa propia, y menos en un hombre como él, que se dedicaba a la ciencia por pasión. Ya a los 18 años se había metido «bastante profundamente en la teología» (*JB* 48), a pesar de que esto lo distraía de sus estudios. Ninguno de sus otros grandes temas de investigación nació tan genuinamente de él mismo como la religión, y, según afirma Hennis, en su tiempo «en el ámbito lingüístico alemán ha habido pocas personas que tuvieran una sensibilidad tan finamente desarrollada para el significado de la religión»,[216] y menos que nada entre los sociólogos liberales. Su conocimiento detallado en cuestiones de religión y su intuición para los estados de ánimo religiosos se convirtieron en sus principales cartas de triunfo, con las que aventajaba a otros economistas políticos y politólogos. Su teoría de que habría sido el poder de la religión el que desencadenara el capitalismo lo hizo famoso en todo el mundo. Creía comprender mejor que otros intelectuales modernos qué significaban las ideas religiosas para los hombres de tiempos pasados y de qué manera repercutían en el espíritu y la forma de vivir; y con mayor precisión que otros creía poder distinguir entre diversas formas de ascesis y éxtasis, y entre mística y carisma auténticos o fingidos, distinciones que

difícilmente se pueden derivar sólo de las fuentes si no existe alguna experiencia personal.

La pregunta por la religiosidad personal de Weber por regla general se descarta demasiado rápido, aduciendo su afirmación hecha frente a Ferdinand Tönnies de que carecía «absolutamente de "musicalidad religiosa"» (II/6, 65). Pero también en este caso hace falta leer el enunciado completo y los que le siguen para percatarse de la ambigüedad de la aseveración que iba dirigida a alguien notorio por su desprecio de toda teología:

> Porque yo ciertamente «carezco de toda musicalidad» religiosa y no poseo ni la necesidad ni la capacidad de erigir dentro de mí ninguna clase de "edificios" de carácter religioso; esto es sencillamente imposible y lo rechazo. Pero después de un examen detenido, yo no soy ni antirreligioso *ni irreligioso*. Me percibo, también en este sentido, como un lisiado, un hombre mutilado, cuyo destino íntimo consiste en tener que confesar esto honestamente. [II/6, 65.]

«Sin musicalidad religiosa» era una alusión a Schleiermacher, quien había hablado de la «música de mi religión». Pues este tipo de religión no era del gusto de Weber; lo que él sentía como divino no se asociaba con ninguna sonora armonía de música de órgano. Y mucho menos se le hubiera ocurrido construir un edificante sistema teológico. No obstante, la cita muestra claramente que en la religión, al igual que en el erotismo, Weber se siente como un «lisiado» que querría algo que no puede. El hombre pleno está capacitado para la religión igual que para el amor; la potencia religiosa aparece como una disposición natural similar al sexo, nada de la mojigata gazmoñería que los anticlericales solían atribuirles a los piadosos.

Cuando Weber finalmente se convirtió en un hombre erótico, ¿no debió haber sentido también capacidad para la experiencia religiosa? Dos meses después de la carta a Tönnies antes citada, el 2 de marzo de 1909, retoma una vez más la falta de «musicalidad religiosa» y comenta que exclusivamente desde una perspectiva de *outsider* no se

podían dilucidar los «problemas de la significación histórica de la mística». Y Weber, quien suele reaccionar con alergia ante el culto de la «vivencia», confiesa: «Me parece que ahí—y solamente ahí—no es prescindible […] la capacidad de *vivir* estos estados psíquicos para poder comprender sus consecuencias. Yo tenía que admitir esto, a pesar de que a mí me falta "musicalidad religiosa"» (II/6, 70). Más tarde escribe sobre mística y se siente competente para tratar los estados anímicos relacionados con la misma; entonces, si le tomamos la palabra, tiene que haberla experimentado. Y en esa época ya tampoco se siente «lisiado» en materia erótica.

En «La ciencia como profesión» Weber habla del «órgano religioso», del «hombre con auténtica "musicalidad" religiosa» (I/17, 106). Ya en algunas de sus cartas juveniles asoma la convicción de que pueda haber en el hombre una disposición natural para la religiosidad. Idénticas premisas se observan también más tarde, entre líneas, en su sociología de la religión; muy de paso menciona la «inextirpable necesidad de la teodicea» (I/19, 95) como un hecho conocido. Incluso en el contexto económico de la satisfacción de necesidades se refiere a la «necesidad religiosa», que podría satisfacerse de diversa manera (*S* 472-473), de modo que detrás de los diversos fenómenos religiosos existiría *una* necesidad fundamental.

Ya a la edad de 14 años, poco antes de su confirmación, le había asegurado a su primo Fritz Baumgarten «Que un hombre que pudiera afirmar honestamente que no tiene ninguna convicción, ninguna esperanza en un más allá, debería ser una criatura sumamente desdichada». La creencia de que todo acaba con la muerte debía ser «una sensación terrible que le roba al hombre toda esperanza de vida», puesto que cada paso nos acerca a la muerte (*JB* 20). Más tarde aprende a vivir con esta conciencia, pero a medida que va

superando su depresión su pensamiento gira cada vez más en torno a las religiones de redención. No obstante, en este caso el anhelo de redención está enfocado espontáneamente en una redención en este mundo. «Una cierta preocupación por el propio destino después de la muerte surge, de acuerdo con la ley de la utilidad marginal, cuando están cubiertas las necesidades más urgentes de esta vida y, por lo tanto, se limita, en primer lugar, al círculo de los nobles y propietarios» (*WuG* I 406; *EyS* 413).

Ya al joven Weber le parece más bien pueril la desmitologización que llevan a cabo críticos liberales de la Biblia con las historias de Jesús (*JB* 206-207); esta erudición distrae del análisis de las fuentes de energía de la religión. Le explica a Alfred que aun quienes no querían saber nada de la religión estaban marcados por ella; todos nosotros actuaríamos «involuntariamente» según las doctrinas cristianas (*JB* 107). El punto de partida de su sociología de la religión está dado por el discernimiento de que la religión tiene su impacto mundial precisamente donde menos se piensa: en la génesis del capitalismo moderno. En contraste total con las ideas entonces en boga, vuelve a destacar en una y otra ocasión que religión y racionalidad no son necesariamente opuestos, y que la historia de las religiones—en particular la del judaísmo y el cristianismo—muestran repetidos procesos de racionalización y desencantamiento. Tal como señala Hartmann Tyrell, Weber se siente «atraído magnéticamente […] por cuestiones de racionalidad ético-religiosa».[217]

El desencanto del mundo no significa forzosamente también secularización. Además, parece que Georg Lukács, quien como comunista fustiga con el «irracionalismo» weberiano sus propios pecados juveniles, ha sentido muy

acertadamente que la equiparación que Weber hace de modernidad y desencantamiento «tiene que despertar un profundo anhelo de los viejos tiempos aún no desencantados».[218] Sin duda a ratos también Weber tiende a hacer suya la opinión generalizada de que la religión es un poder del pasado; pero en conjunto, el lector atento de sus escritos será advertido de que las creencias de tipo religioso cautivarán a mucha gente también en el futuro, porque el ser humano tiene necesidad de una fe. En nuestra época parecería que Weber tuvo, en este punto, una visión más clara que la mayoría de los demás pensadores pioneros de la modernización.

La demonología weberiana

Cuando Weber durante su padecimiento se queja de los «demonios» que lo acosan, este término es algo más que una metáfora. Y si más adelante, en el *Interludio*, apunta que «la sexualidad con facilidad era considerada como algo dominado específicamente por demonios» (I/19, 503), alude con ello a una idea que aparece con frecuencia en la historia de las religiones y que correspondía asimismo a su propio sentimiento espontáneo. Durante el primer invierno de su enfermedad, 1898-1899, según Marianne estuvo «muy descontento con Dios y regaña mucho a Nuestro Señor, por atormentarnos tanto». Era la época en que él dudaba de que algún día llegase a ser «sexualmente normal».[219] Veinte años más tarde, en el invierno de 1918-1919, Marianne le explica a Eduard Baumgarten, quien oye hablar en voz alta a Max Weber estando solo en su estudio: «me temo que otra vez está descontento con Dios y se excede y lo regaña».[220] El 20 de abril de 1920 ella le confiesa a su marido que nunca había podido presenciar «sin estremecerse» todas las ocasiones en

que él había «reñido al buen Dios e incluso *blasfemado* contra Él» (*B* 633). En sus apuntes personales escribe: «Cuando nos abandonó la buena fortuna de la guerra, Max riñó con Dios» y se quejaba de que a Dios no le importaba un «tipo raro» como él.[221]

Resulta comprensible por qué Weber no quería hablar de sus convicciones religiosas más personales ni siquiera en un círculo íntimo, y a veces ni con la misma Marianne: porque éstas distaban mucho de su ciencia. Como hemos visto, él mismo había pensado, durante la primera época de la guerra, que Dios debía ayudar a los alemanes a lograr la victoria y que tenía que ocuparse de él, Max Weber, en persona. Y más de una vez se enfurece cuando se ve decepcionado en su fe. Así es como surge la imagen terrorífica de un Dios maligno, un Shylock; y es entonces el reino contrario de Lucifer el que promete la redención al menos durante algunas noches, aunque sea a un costo elevado. «Pero siempre vuelve a hablar de Dios—apunta Jaspers sobre Weber—, no en actitud de rezo, de confianza […] "Shylock", nada de humildad, pura rebelión […] el demonio bueno y el malo.»[222] Se trata de la misma religión críptica que percibe en Goethe.[223]

Cuando Weber vivía con un presentimiento de redención, probablemente quería creer que el destino le deparaba tormentos especiales porque había sido escogido para vivir un destino extraordinario. Günther Roth observa en algunas cartas fechadas en torno al año de 1908 que la convicción «de sufrir más que otra gente» le causaba a Weber un especie de «satisfacción perversa».[224] ¿Weber como un nuevo Job? Pero a diferencia del Job bíblico, él nunca se siente poseedor de una felicidad duradera y al amparo de un Dios benévolo. A él le parece «altamente significativo que cuando Job le reclama a Dios que le responda por la injusticia de los órdenes de la

existencia humana, éste se le aparece a Job en medio de la tempestad, y no representa con palabra alguna la sabiduría de su ordenamiento en las relaciones humanas, como hubiera sido natural para un confuciano, sino sólo su poder soberano y su grandeza, en los fenómenos de la naturaleza» (*J* 142-143). También el Dios de Weber tiene algo de una fuerza natural, no en el sentido de la naturaleza idílica sino de la naturaleza real, que no responde a ninguna ley humana. Ante este trasfondo, su insistencia en la exclusión de los juicios de valor adquiere un nuevo cariz. Sólo renunciando a los juicios de valor la ciencia tiene la oportunidad de captar algo de la potencia que actúa en el acontecer cósmico. Después del buen Dios de la infancia, del Dios maligno de la época de su enfermedad, al fin un Dios exento de valores.

El Weber de los últimos años no sólo conoce demonios *malignos*. Su conferencia sobre «La ciencia como profesión» termina con la afirmación de que «la exigencia del momento», a la cual había que responder, era «muy sencilla si cada cual encuentra y obedece al demonio que tiene en sus manos los hilos de *su* vida» (I/17, 111). No es a la libertad de la ciencia a lo que incita Weber, sino a la obediencia frente al demonio interno de cada quien. Sin duda esto trae a la memoria el *daimonion* socrático, la voz interior; pero por otra parte también es un demonio externo el que le impone al hombre su destino, al cual es mejor que no se oponga; a cada hombre su destino personal. Weber tenía motivos para sentirse predestinado a un destino importante, pero al mismo tiempo trágico. Parece que la creencia fatalista en el destino y la disposición heroica de asumir un sino trágico forman parte del meollo de la religión de Weber, tanto más por cuanto la fuerza del destino legitima también el eros.[225] Con toda razón a Eduard Baumgarten le llaman la atención la frecuencia y el *pathos* e incluso el «énfasis personal» con que Weber

menciona el término «destino» (*Schicksal) (B* 658), a pesar de que éste no cuadra con la terminología de la investigación weberiana. Para él «destino» se relaciona con amor y con muerte; «destino y *muerte* se conjugan en una sola visión» (*B* 659).

Weber seguramente se refiere no en último lugar a sí mismo cuando escribe que «todo heroísmo puramente humano que rehúsa soberbiamente la creencia en una providencia bondadosa» estaría caracterizado por la creencia en la «predestinación como una fatalidad irracional […] es decir, un poder impersonal del destino» (I/19, 418). En cierto sentido, esta creencia vincula a los héroes de la Antigüedad con los puritanos «duros como el acero» y su fe en la predestinación, que en ellos no daba lugar a un fatalismo pasivo sino que los movía a un heroico dominio de sí mismos. Sin duda existen también la gracia, el carisma, la predestinación para ser redimido y para la entrega amorosa. Pensemos en la carta de petición de mano escrita por Weber a la edad de 28 años con su condicionamiento—cuyo alcance y ambigüedad Marianne probablemente no alcanzó a comprender en aquel tiempo—, de que sólo si él mismo estaba «bajo la coerción divina de una entrega plena e incondicional» podía «exigir y aceptar» semejante entrega también por su parte» (*L* 188). También ese demonio existe y ejerce presión. Pero así como Weber fue aprendiendo apenas a lo largo de su vida, ese poder no le imponía el amor por Marianne sino por Else, legitimándolo.

Sin duda sería una racionalización demasiado forzada que pretendiésemos derivar de los fragmentos de religiosidad weberiana un sistema teológico perfecto. Weber debe de haber tenido sus razones si le repugnaba profundamente la confesión de una fe personal; su religión no tenía una lógica racional que pudiera presentarse. Las cosas encajan, en todo

caso, si suponemos que profesaba una región natural semiconsciente. Su poder supremo no habita en ningún más allá, sino en la realidad misma; hace al ser humano capaz de amor erótico, pero también tortura y aniquila y venga finalmente toda infracción de sus leyes. Max Weber ya traía la disposición para semejante religión natural debido al unitarianismo de su madre. Una prueba de su afinidad con la misma desde los años de su juventud constituye la impresión que le causó en 1882 el sermón de Pentecostés del pastor alsaciano Riff, quien describe el «despertar del Espíritu Santo en los corazones de los discípulos» como un despertar de la naturaleza, y sin duda de una naturaleza totalmente sensual (*JB* 53-54).

Paul Honigsheim cree reconocer en el «autonomismo de base religiosa» de Weber el punto decisivo de la religiosidad weberiana (*WzG* 270). Éste habría buscado una relación personalísima con su Dios, a pesar de que muchas veces no cultivaba una relación muy amistosa con Él. Esto, efectivamente, cuadra con la personalidad de Weber, y en este punto su religiosidad se asemeja a la de los místicos que también buscaban una relación individual e inmediata con Dios. Alguien como Max Weber quiere tener una relación superior con su Dios. Pero, en última instancia, tiene que obedecer a su Dios o a su demonio; sólo así se alcanza una suerte de libertad. Esto recuerda las palabras de Bacon: *naturae non imperatur nisi parendo;* «a la naturaleza sólo se le puede ordenar obedeciéndola». La naturaleza establece leyes generales, pero también individuales; es el prototipo de un poder que todo lo domina y, al mismo tiempo, determina la individualidad. Y al buscar la comunión con una divinidad concebida como algo natural, la mística muestra una afinidad intrínseca con la ciencia que se afana por el conocimiento de la naturaleza. Esa mística que anhela la comunión con el todo

de la naturaleza está próxima a la ciencia que—si bien con una conciencia humilde de sus limitaciones—aspira a abarcar todo el mundo. Y ésa fue la aspiración de la ciencia weberiana durante su última década.

El místico de este mundo

A partir de 1900, y más aún después de la guerra, en Alemania se puso de moda la mística, con o sin Dios. Fue precisamente Troeltsch quien contribuyó a arraigarla en la conciencia como un tipo especial de religiosidad. Frente a su alumna Gertrud von le Fort, que lo admiraba apasionadamente, se confesó incluso como místico secreto.[226] Weber cree reconocer en Rilke cualidades fundamentales de todos los místicos, no sólo rasgos nobles sino también una tendencia ocasional a «chabacanerías». Del último periodo de vida de Weber, Eduard Baumgarten relata el siguiente diálogo que tuvo lugar entre aquél y Marianne en la oscuridad vespertina, junto a la ventana de la mansión en Heidelberg:

> —[Max Weber] Dime, ¿podrías imaginarte que fueras mística?
>
> —Esto seguramente sería lo *último* que podría imaginarme. ¿Acaso *tú* te lo puedes imaginar para *ti*?
>
> —Incluso tal vez lo *sea*. Así como a lo largo de mi vida he «soñado» más de lo que uno en realidad debería permitirse, tampoco me siento confiablemente en casa en ninguna parte. Es como si pudiera (y quisiera) retirarme *cabalmente de todo. [B* 677.]

No se declara un místico virtual para complacer a Marianne. Ella hubiera preferido verlo como un hombre de acción, que ejerce influencia sobre su pueblo. En su *Biografía* omite esta escena, de la que el sobrino Eduard sólo pudo haberse enterado a través de ella. Quizás en aquel entonces Marianne tenía un concepto aún más estrecho, eclesialmente devoto de la mística. Max, en cambio, conocía la mística desde hacía tiempo como un fenómeno mundial que responde a una necesidad primigenia del hombre civilizado. Como muy tarde a fines de 1919 se había percatado de que lo suyo no era la *vida activa*, sino la *vida contemplativa*. En

Economía y sociedad destaca que la contemplación de ninguna manera implica «una entrega pasiva a los sueños», sino que se llega a ella mediante «una concentración muy enérgica en ciertas "verdades"» (*WuG* I 423; *EyS* 431).

La *verdad* a la que se llega mediante la concentración mental, ése es el nexo entre ciencia y mística. «Tenía sensibilidad para la mística», subraya Honigsheim en primer lugar, al referirse a la religiosidad de Weber; y creía tener olfato para distinguir la mística auténtica de la fingida. Esta última lo enfurecía, señal de que para él estaba en juego algo muy valioso. «Sin embargo, Weber podía ser implacable si una mística no cumplía con dos condiciones. No tenía que inmiscuirse en la esfera de las ciencias individuales y debía ser auténtica, y no una afectación artificial; en este último caso podía enojarse seriamente» (*WzG* 268).[227] Al distinguir estrictamente entre ciencia y mística, al parecer no sólo trataba de proteger a la ciencia de la mística, sino también a la mística de la ciencia. No obstante, para Weber la ciencia y la contemplación de inspiración religiosa están cercanas una a la otra, precisamente cuando combate los juicios de valor en las ciencias. En su polémica contra Ostwald recuerda que no fue tanto el esfuerzo por el «"dominio" práctico del mundo exterior» lo que habría promovido el avance en las ciencias naturales, sino más bien la búsqueda de la «sabiduría divina en la anatomía de un piojo»; «en aquel entonces el buen Dios no funcionó nada mal como principio heurístico» (W *L* 423).

Los términos «mística» y «místico» aparecen nada menos que 510 veces en su obra digitalizada, no sólo en la *Sociología de la religión* sino también en *Economía y sociedad*. Allí escribe: «La disposición para la mística es un carisma individual» (*WuG* I 414; *EyS* 421). ¿Cómo habría de saberlo si no lo había experimentado en su misma persona? De una

manera típicamente weberiana, relaciona esta afirmación con una ducha de agua fría: «Por ello no es mera casualidad que las profecías místicas de redención […] al caer en la cotidianeidad siempre tienden a convertirse en puro ritualismo». La bienaventuranza de la comunión con el espíritu de la naturaleza universal no es duradera; en la vida cotidiana la contemplación se convierte en un ritual obsesivo. También este fenómeno debe de haberlo experimentado Weber en más de una ocasión. La ciencia cotidiana, con su disciplina metódica y sus intentos fatigosos por penetrar intelectualmente en una porción de la realidad, tiene algo de la contemplación mística banalizada en el ritualismo. Los juicios de valor destruyen la contemplación, más aún en un hombre tan propenso a los accesos de ira como él. Esto explica su horror a los juicios de valor, que a un nivel netamente racional resulta difícil de justificar.

Y los juicios de valor también destruyen el erotismo, tal como el fariseísmo moral bloqueó durante siete años la capacidad de amor de Max Weber frente a Else. Según comenta en uno de los pasajes más apasionantes del *Interludio*, la «comunión mística con Dios», más que ninguna otra forma de religiosidad, está cercana al «erotismo supremo», si no en términos teológicos, al menos sí en lo psicológico y fisiológico. En la «transición repentina del reino místico de Dios al reino de lo demasiado humano» reconoce Weber «la venganza mortalmente refinada de lo animal» (I/19, 508). Aquí converge la mística weberiana con su fatalismo y su creencia en los demonios. Pero el Weber de aquel tiempo no sólo *teme* esa venganza de la naturaleza sino que la *anhela* en secreto.

Ya en la tradición franciscana del Medievo la contemplación mística en momentos carismáticos alcanza

estados de exaltación extática.[228] Eso pudo haber tenido en mente Weber cuando—aun antes de su experiencia reveladora—relacionaba su falta de «musicalidad» religiosa con su «condición de lisiado» en otros ámbitos de la vida. Podemos imaginarnos cuánto debió anhelar una fe sólida durante sus años de depresión, una fe que lo liberara de la «jaula de hierro»,—de la oscuridad, del insomnio y de la incapacidad de amar. En *La ética protestante* dice que el místico Tauler recomendaba «contemplaciones nocturnas» en caso de insomnio.[229] Quien sufre de insomnio persistente envidia a las personas que son capaces de rezar por la noche de una manera que les depara un sueño tranquilo.

«*Éxtasis de la muerte*»

Erwin Rohde, amigo de Nietzsche y uno de los descubridores de lo dionisiaco en la religiosidad griega, muy apreciado por Weber, señala que en el éxtasis «la existencia sobria en la vida corporal» a veces era experimentada a tal grado como impedimento que el individuo extático esperaba con alegría, incluso con ansia, la muerte, especialmente una muerte en la lucha.[230] También Max y Marianne Weber conocen el «éxtasis de la muerte» y lo presencian en el caso de Otto Baumgarten, cuando este joven viudo habla con su esposa muerta junto a la tumba de ésta (*L* 85). Las religiones constituyen en buena medida una manera de enfrentar el pavor a la muerte, y el encanto secreto de una visión pesimista del mundo consiste en que con ella se vuelve más fácil el morir. Para Weber la impavidez ante la muerte era siempre señal de un carácter noble; ésta caracteriza su sensible sentido del honor, su inclinación al duelo, su nacionalismo, su ideal de hombría heroica, y también los rasgos masoquistas de su libido. Constans Seyfarth y Gert

Schmidt incluso consideran posible la «lectura» de la tipología weberiana del dominio en términos de que el «tema de la muerte» esté «sistemáticamente incorporado» a ésta, puesto que el carisma siempre se relaciona con una vida peligrosa, en la cercanía de la muerte.[231] En su época fascista Michels recuerda que una de las características fundamentales del carismático en el sentido weberiano radicaba en su «disposición a morir».[232] En el *Interludio*Weber cree incluso que la interpretación de la muerte yacía en el fondo de «todos los intentos por respaldar la dignidad propia de la asociación política fundada en el uso de la violencia» (I/19, 493).

¿Qué es la muerte?, reflexiona Weber cuando, a consecuencia de un espasmo cardiaco, en la primavera de 1920, le sobrevienen ideas de muerte. ¿Es—tal como reza la cita de *Tristán*—«el oscuro reino de la noche, del que me ha traído la madre»? (*L* 703). ¿Es el retorno al seno materno, del que el amor de Else le ha deparado un presentimiento voluptuoso? Que la muerte es parte de la naturaleza, hecho que los entusiastas de la naturaleza prefieren reprimir las más de las veces, no representaba ningún problema para Weber, o él al menos *pensaba* que así era, mientras no se veía confrontado directamente con ella. En *Roscher y Knies* Weber hace escarnio de las vueltas que el psicólogo Wundt da en torno a la breve y concisa palabra *muerte (WI* 55).

El abuelo Fallenstein, cuyos estados anímicos extremos, vistos en retrospectiva, permitían anticipar más de un aspecto del padecimiento de Weber, manejaba como su «adagio predilecto»: *Wen Gott lieb hat, den lässt er jung sterben* («Dios hace morir joven a quien ama»), donde «joven» significa en pleno dominio de su cuerpo y alma.[233] Este ideal de muerte, que se remonta hasta la Antigüedad clásica, era proclamado también por Max y Marianne Weber, en ocasiones de manera

incluso enfática. Si bien, como escribe Weber, la longevidad era el objetivo de cierto tipo de anacoreta que con este fin elevó a rango de «virtud cardinal» la «evitación de las pasiones» (I/379, 395), en cuanto a su persona él definitivamente no encarnaba este tipo. «Que *bella* una muerte así, sin edad, enfermedad, regresión y soledad, para quien le sea concedida en la cúspide del éxito», le escribió en 1913 a su prima Wina (Alwine Müller) en Oerlinghausen, cuando el esposo de ésta, director de la empresa de los Weber, murió repentinamente (II/8, 109). Y eso para él no era una mera frase de condolencia.

Con motivo de la muerte de un joven conocido, el filósofo Paul Hensel le planteó a Rickert la pregunta retórica: «¿No está en lo correcto Platón al regañar a los médicos por procurarles a los hombres, mediante su arte, una agonía de 60 años?».[234] Cabe suponer que con estas palabras Platón exageró considerablemente el arte de los médicos de la Antigüedad, mientras que a la moderna medicina de cuidados intensivos sí se le podría reprochar que en ciertos casos sólo prolonga el morir. En tiempos de Weber la medicina todavía no podía hacer mucho en este sentido. Él, sin embargo, quien con su fe en las ciencias probablemente sobrestimaba la medicina de aquel entonces, en «La ciencia como profesión»—¡en medio de la guerra!—se manifiesta crítico de la prolongación de la vida a toda costa que procuraban los médicos aun en casos en que el enfermo desahuciado «implora que se lo redima de la vida», y que para los familiares «los costos de la conservación de una vida sin valor se vuelven insoportables» (I/17, 94). No le daba mucho crédito al tipo bismarckiano de seguridad social, enfocado particularmente a la asistencia para ancianos y enfermos. En una taberna declaró en 1909: «Yo no le doy tanta importancia a nuestra política social; de qué les sirve a los trabajadores tener ciertas comodidades en la vejez, si

tienen que obedecer mientras tengan completos sus huesos sanos» (*WzG* 164). Si bien le gustaba hablar del «*pianissimo* de la edad más avanzada», en cuanto a su persona, desde los tiempos de su enfermedad, pensaba que no alcanzaría una edad muy elevada, y es dudoso que lo haya lamentado.

En una carta navideña a su primo Fritz Baumgarten el joven Weber de 15 años se explaya en 1879 en la descripción de un contraste norte-sur cuasi ecológico de actitudes frente a la muerte. En el sur, el hombre no conoce «nada más excelso que la vida y la bella luz del sol». «Para los pueblos nórdicos, en cambio, la muerte no parecía implicar ni horror ni sufrimiento. A menudo les parecía deseable.» También al «itálico», es decir al romano, «la muerte al menos no le parecía tan terrible; a diferencia de los helenos ganaderos, él estaba acostumbrado a recibir todo lo bueno de la tierra» (*JB* 32). Ahí radicaba la base de la valentía romana.

«*Sólo de los esquivos placeres del Walhalla / en verdad a mí no me hables*»

El Weber ya mayor sentía una enorme nostalgia de sol y, más tarde, también de la tierra (*L* 710). Una de sus citas predilectas de esta época son los versos del Siegmund, señalado por la muerte, en la *Valkiria* de Richard Wagner, quien acaba de amar a su hermana y a quien Brunilda, por orden de Votán, debe llevar al Walhalla, el sitio de los héroes caídos en combate: «sólo de los esquivos placeres del Walhalla / en verdad a mí no me hables».[235] Un día antes del suicidio de su hermana Lili, el 7 de abril de 1920, Weber asiste junto con Else y Marianne, una vez más, a una función de *Valkiria*. Sin motivo aparente, introduce estos versos en las notas de la nueva edición de *La ética protestante (PE* 179) y los anota incluso en su hoja de apuntes para el *crescendo* final de su

conferencia sobre «La política como profesión» (I/17, 151), aunque por fin no utiliza este acorde wagneriano. Probablemente le parece maravilloso cómo enfrenta Siegmund a la poderosa mensajera de la muerte, sin temor, pero también sin ansia de morir, asumiendo con toda pasión su amor sensual.

Después del extremo placer amoroso en que se engendra un nuevo héroe, la muerte en combate; esto tiene algo de arcaica grandiosidad, precisamente también porque el héroe ama la vida y no busca la muerte. Junto con Tolstoi, Weber lamenta que la muerte ya no pueda tener sentido para el hombre moderno. Y no puede tenerlo porque «la vida individual, civilizada, situada dentro del "progreso", de lo infinito, por su significado inmanente no debería tener fin». El campesino de los tiempos antiguos podía llegar a «saciarse de la vida» cuando había completado el «ciclo orgánico de la vida»; el hombre moderno, en cambio, sólo llega a «cansarse de la vida» (I/17, 87-88). Pero Weber no creía en un progreso que condujera a una mayor plenitud de la vida y prefería no sentirse del todo como hombre moderno. A él le hubiera agradado morir como héroe, en combate, después de haber saciado su anhelo de amor; al menos eso *pensaba*, lejos del frente de guerra. ¿Será que en secreto tenía la esperanza de morir «saciado de vida»? Puede pensarse que la felicidad que le depara el amor por Else incluye, no en último lugar, la esperanza de una muerte de este tipo.

Tratándose de la muerte, también *Marianne* asume en general, sin la menor blandura femenina, opiniones similares a las de su marido, totalmente afines al espíritu de las enseñanzas del *Zaratustra* nietzscheano, en el sentido de que lo deseable no es una larga vida sino una muerte en el momento oportuno, y que muchos mueren demasiado tarde. Aun cuando en otras ocasiones tiende al sentimentalismo,

con respecto a su padre—que en su opinión es un enfermo mental aborrecible—ella sólo tiene la preocupación de que pueda vivir demasiado tiempo. Sobre Emmy Baumgarten, antaño la casi prometida de Max Weber, que está enferma de los nervios y se tortura constantemente con pensamientos pesimistas (a pesar de lo cual seguiría viviendo otros 50 años), Marianne escribe en 1895 que para ella la muerte «sería mil veces mejor».[236] Cuando Otto Benecke, aún más gravemente enfermo de los nervios, en 1903 se convierte en una carga para los Weber durante su estancia en Córcega, cada vez que se demora más de la cuenta en uno de sus paseos Marianne queda «temblorosa» a la expectativa de que «pudiera quitarse la vida».[237] Cuando finalmente acaba suicidándose, Marianne celebra este hecho como un triunfo de la voluntad, y concuerda con Max en la idea de que el pobre de Otto había roto «su cárcel en un esfuerzo extremo de la voluntad». (*L* 261).

En el caso de Marianne también pudo haber incidido la idea de que en aquel entonces eran por regla general las mujeres, de las cuales se esperaba un sacrificio caritativo, quienes tenían que hacerse cargo del prolongado sufrimiento de aquellos que no querían morir. Ella misma había estado atada durante muchos años a un hombre enfermo, en cuya persona, durante largo tiempo, no había visto el genio futuro sino la carga de su vida. Al menos subconscientemente en ciertas épocas puede haber sentido un deseo de muerte frente a su marido. Pero aun tratándose de hombres sanos le fascina la actitud desafiante ante la muerte al estallar la guerra: «Esa gran disposición a morir de los hombres, ¡es maravillosa!».[238] Pero esto fue en un tiempo en que todavía nadie de su círculo de conocidos había caído. Como vimos, su ánimo no tarda en cambiar. No obstante, ella piensa incluso durante la segunda Guerra Mundial, aunque algo acongojada, que los hombres

jóvenes en la guerra «viven impulsos y realizaciones—inalcanzables para nosotros—para los que la muerte en el frente no es un precio excesivo».[239] Se percibe aquí la tragedia de una mujer cuya necesidad de entrega no fue satisfecha por la vida.

El suicidio como muerte del filósofo

A los 83 años de edad Jaspers le escribe a Hannah Arendt que un hombre como Max Weber podía «alcanzar alturas maravillosas, pero sólo por un momento»; la pasión del pensamiento está sujeta a una ley natural similar a la del orgasmo sexual. Jaspers concluye: «De ahí a lo largo de toda su vida su inclinación a la muerte, la tendencia a pensamientos suicidas».[240] Para Max y Marianne Weber se sobrentendía que el *suicidio* podía ser una acción muy honorable, una expresión de libertad interior y fuerza de voluntad, y que su condena por parte de la Iglesia era señal de estrechez de miras. Era inconcebible que él hubiera tratado de demostrar, como lo hizo Durkheim con enorme despliegue en su libro *Suicide* (1897), una de las obras fundacionales de la sociología en sentido estricto, que un aumento de los suicidios se explicaba sólo a partir de una crisis de la sociedad. A pesar de sus repetidas reflexiones sobre la muerte voluntaria (*Freitod*), Weber no tomó nota de la obra de Durkheim. A fin de cuentas ¿por qué habría de fijarse en ella? Para cualquier amante de la Antigüedad clásica estaba muy presente la muerte de Sócrates, a pesar de que éste hubiera podido huir de la cárcel, así como la de Séneca. Cuando no había posibilidad de seguir viviendo con dignidad, el suicidio era la muerte del sabio. Weber incluso declaró poco antes de su muerte que «sólo los filósofos en el sentido estricto» serían capaces de «llevar a cabo la decisión estoica de desaparecer de

la vida por hastío del mundo» (*WG* 309). En 1905 había manifestado frente a Hellpach que era una «barbarie» «impedir a toda costa el suicidio de un enfermo» y recluir a la gente en un sanatorio después de un intento de suicidio.[241] En 1910, frente a Friedrich Gundolf, cuyo padre se había quitado la vida, se confesó enfáticamente partidario del «punto de vista de la Antigüedad» en cuanto al derecho al suicidio, y ante la cuestión delicada de si una persona cansada de vivir tenía el derecho de infligir esto a sus «queridos y más allegados» adujo su propia experiencia, en este punto ciertamente ambivalente:

> Creo que uno tiene que haber estado, *uno mismo*, en la situación de plantearse una pregunta de esta índole en medio de una enfermedad grave y —*en principio*— sin remedio, para sentir en forma plena que estas sensaciones infinitamente comprensibles y humanas *no* le darían a la persona su pleno derecho, ni siquiera *si* en el momento de la decisión hubiese tenido pleno dominio de sus reflexiones. Hay estados nerviosos que hacen que al enfermo su propia existencia le parezca tan totalmente *exenta de sentido* que puede tener la opinión justificada de *poder* imponerles a sus familiares la despedida por su propia decisión, por infinitamente doloroso que esto pueda resultar. [II/6, 741-742.]

Como vimos, el hecho de que les hubiera conseguido el veneno para el suicidio a dos amigas era lo que, dentro de todo, menos le reprochaba al por lo demás tan aborrecido Otto Gross (II/8, 518). Aquí ni siquiera debía mediar una enfermedad grave o la inminencia de una deshonra para que hubiera razón suficiente de deshacerse de la propia vida. Cuando—tres meses antes de su propia muerte—se quitó la vida su hermana Lili, cuyo esposo había caído en la guerra, a Max Weber le pareció «bella» esa muerte voluntaria, e incluso entró en una suerte de «euforia» (*B* 677), alabando la disposición para el suicidio como señal de auténtica humanidad, a la vez que definió como «falto de dignidad» el deseo de querer seguir viviendo bajo cualquier circunstancia.

> La acción de Lili me parece cada vez más lo *único* justificado. Y bello. A fin de cuentas ella no creía en sus aptitudes maternales, se *consideraba* a sí misma como una «desgracia» para sus hijos. Con razón o, seguramente, sin ella: ¿*quién* quiere hablar de «obligaciones» en esta situación?, y más aún, ¿quién ha pasado por esto? Es […] una falta de dignidad asumir la vida *de esta forma* como un«valor en sí». Ojalá nuestros oficiales hubieran tenido tanta dignidad como los chinos y los japoneses, y en vez de escribir sus «memorias de guerra» hubieran asumido las consecuencias que asume un verdadero hombre cuando la vida lo ha condenado a *perder* un juego de gran peso. La impresión sería otra. [*B* 676.]

Al finalizar la guerra Weber, quien en aquel entonces creía ver en las elites confucianas aquella resignación estoica ante el destino que era para él señal de un carácter noble, estuvo fascinado por la idea de que los jefes militares alemanes salvaran el honor de la nación con su muerte voluntaria.[242] Contra Spengler, según cuyos ciclos culturales la antiquísima China habría alcanzado la senectud, polemiza en los siguientes términos:

> A pesar de que, según lo que usted expone, China se encuentra en un estadio civilizatorio tardío y fatigado, los generales chinos todavía cometen suicidio al perder la guerra; en el estado juvenil de la cultura alemana, los señores correspondientes cuidan su vida y escriben memorias de guerra. En cuanto a mi persona, no sé si por vejez o por juventud […] en todo caso doy preferencia a la actitud china por ser, a mi juicio, humanamente superior. [*B* 554.]

Llamamiento infructuoso al martirio: el altercado de Weber con Ludendorff

En aquella época Weber se sintió decepcionado por la derecha bávara que a toda costa quería mantener vivo al asesino de Eisner, y en su inconsciencia religiosa no sabía apreciar la aureola de mártir que de esta forma le confería a un Kurt Eisner. Y también quedó «profundamente decepcionado» de Ludendorff, quien después de haber llevado a la muerte a cientos de miles de soldados tampoco se mostró dispuesto al martirio. Poco antes de que Weber viajase con la delegación de paz alemana a Versalles, el 13 de mayo de 1919, gracias a la «mediación de algunos diputados de la fracción nacional alemana», logró llegar ante Ludendorff e involucrarlo en una disputa de varias horas en la que trató de persuadirlo de que se entregase a los aliados. Si hemos de darle crédito a la *Biografía (L* 664-665)—del lado de Ludendorff no se conoce ningún informe al respecto—,[243] durante este encuentro se dieron diálogos dignos de una escena de teatro.

Entre ambos hombres se produjo una extraña mezcla de

cercanía y aversión. Weber le atribuyó a la comandancia suprema buena parte de la culpa del fracaso alemán. Para Ludendorff, en cambio, Weber era un «demócrata» y cómplice de la revolución, a lo que éste dice haber respondido (y si pensamos en sus discursos públicos de esta época, su informe suena creíble): «Acaso cree usted que yo defino como *democracia* la cochinada que tenemos ahora?». Ludendorff: «Qué entiende usted *entonces* por democracia?». Weber: «En la democracia el pueblo elige a su líder, en quien confía. Y entonces, el que ha sido electo dice "Ahora callen y obedezcan". El pueblo y los partidos ya no deben inmiscuirse». Ludendorff: «Semejante democracia sí puede gustarme». En 1933 Eduard Baumgarten se remitirá a estas palabras de Weber para justificar ante Marianne su adhesión al nacionalsocialismo y el hecho de reconocer en Hitler «la mano de Dios».[244] Y análogamente, Michels las usará como prueba para afirmar que el concepto weberiano de democracia habría tenido «un dejo fascista».[245]

Pero Weber continúa: «Después el pueblo podrá juzgar: si el líder ha cometido errores ¡a la horca con él!». Un auténtico liderazgo carismático implica estar dispuesto a morir. Ludendorff había sido un líder y había cometido errores con consecuencias funestas. Pero no quería convertirse en mártir; ni siquiera quería perder su libertad, porque no es probable que hubiera sido ejecutado por las potencias vencedoras. Por lo visto sólo quería *vivir* en paz y disfrutar de su jugosa pensión. Tal como hubo de constatar Weber, no tenía la menor sensibilidad para el atractivo de una autoinmolación y el aprieto que les hubiera causado a los vencedores. A la hora de la verdad resultó ser un hombre común y corriente, sin el menor vestigio de carisma.

Weber, quien había sufrido de los nervios durante tanto

tiempo, debe de haber gozado al reclamarle una actitud de heroica virilidad a este comandante del ejército, cuya crisis nerviosa, en opinión de Weber, derivó en la catástrofe nacional. Poco antes todavía lo había elogiado como «estratega genial» (I/16, 417), pero también lo había señalado públicamente como «dictador sanguinario» que habría «hecho un juego criminal con nuestra nación» y merecía «que se le recluya tras las rejas junto con sus cómplices» (I/16, 455). Ahora sólo podía sentir desprecio por él. Ludendorff, a su vez, le escribió a Eduard Baumgarten, en 1921, que había tenido «varios reportes» que señalaban a Weber «como traidor a la patria», por lo que no quería tener nada que ver con él (I/16, 546 n.). El sobrino se reunió con Ludendorff en enero de 1922 para conocer la versión de éste de la entrevista con Weber, y relata la impresión que tuvo del general vencido en los siguientes términos: «bueno y apacible, como un […] animal herido que lleva en sí la muerte». Baumgarten cree que Weber hubiese podido llegar a un entendimiento con Ludendorff si lo hubiera encarado de manera menos brusca y con más tacto.[246] Lo que Weber no logró lo lograría Hitler en 1923 con la intentona de Múnich: que Ludendorff finalmente asumiera el riesgo del martirio.[247]

Anhelo de muerte

De haber estado en el lugar de Ludendorff, para Weber hubiera tenido un encanto especial entregarse a los vencedores y ganarse un lugar como mártir en el recuerdo de su nación. De todas maneras le estaba vedada la dignidad del anciano patriarca que muere rodeado de hijos y nietos. En 1915 le escribe a la cuñada de Mina Tobler, cuyo esposo había fallecido a la edad de 38 años: «En mi juventud mi mayor deseo era morir en pleno vigor, sin que debilidad y

enfermedad hubiesen podido deteriorar en mí la imagen de la vida».[248] En los años de la depresión el anhelo de muerte a menudo debe de haber sido vehemente. Su carta de condolencia con motivo del suicidio de Otto Benecke (*L* 261-262)—una de las cartas más sensibles que se conocen de él—da a entender entre líneas lo mucho que sus pensamientos giraron alrededor del suicidio en ciertas épocas, aun cuando esas ideas nunca se plasmaron en un plan concreto.

En 1915 reflexiona fríamente en retrospectiva por qué no se había quitado la vida en aquellos años atormentados. No es la consideración por Marianne y Helene lo que señala como el motivo principal que le impidió atentar contra su vida. «Lo decisivo fue, según creo, el sentirme aún tan poco unificado y terminado, ser todavía un buscador, en desacuerdo conmigo mismo, alguien que aún no ha alcanzado su perfección.»[249] En 1920, en cambio, puede sentir que ha consumado un ciclo de su vida y alcanzado una especie de perfección; para ese entonces ha digerido los años de sufrimiento y éstos, como una especie de purgatorio al cual le siguió una importante fase creativa, han adquirido un sentido superior; *La ética protestante* ha quedado inscrita en un marco global; el enfoque «espiritualista» de la interpretación del mundo ha sido aterrizado, y él, Max Weber, ha encontrado el amor de su vida, después del cual ya no puede haber algo más intenso.

Tras pasar revista a las últimas cartas de Weber, Jaspers apuntaría más tarde: «En los años de su enfermedad nunca ha tendido a la muerte, pero ahora le vinieron pensamientos de anhelo de muerte».[250] En el verano de 1919, después de la paz de Versalles, que parecía cumplir de la peor manera imaginable la visión weberiana del futuro de una «noche polar de gélida oscuridad y dureza», Weber soñó: «Adentrarme en un mar azul meridional, más y más… pero

jamás le haría esto a Marianne».[251] Una visión placentera de la autodisolución que evoca el final de *Tristán:* «In dem wogenden Schwall, in dem tönenden Schall […] ertrinken, versinken—unbewusst—höchste Lust!».*

Marianne sugiere al final de su *Biografía* que en algunos momentos en sus últimos años de vida Weber habría anhelado la muerte y sentido que ya habría llegado su hora. «Qué maravilloso haber vivido una vez más un ascenso para irse después», dijo «enigmáticamente» poco después del suicidio de la hermana (*L* 701). En una ocasión tuvo una sensación como si lo hubiese «tocado una mano fría» (*L* 703). Cuando su enfermedad se agrava, trata de conservar su buen talante. «Él no se resiste al poder oscuro» (*L* 711).

Cuando escribía cartas de condolencia Weber estaba en su elemento. A pesar de que normalmente desdeñaba el arte de escribir cartas—floreciente en aquel entonces—, en esas oportunidades demostraba que también en esto era un virtuoso cuando quería. El discurso más encantador que conocemos de él lo pronunció con motivo del sepelio del jurista Georg Jellinek, quien falleció en 1911 a la edad de 60 años, lo que fue para Weber «una muerte rápida, bella y digna», «en el momento oportuno, antes de que la enfermedad o la vejez hubiesen podido opacar la imagen del joven amado para la esposa» (*L* 486). Ante una muerte precoz, él no tardaba en encontrarle sentido. Cuando su hermano Karl cayó en la guerra, a la edad de 45 años, antes de que pudiera casarse con su novia, Max consoló a su madre con el argumento de que según información médica Karl ya no hubiese tenido «un lapso prolongado de energía intelectual» y que hubiera sufrido «un envejecimiento precoz» que le habría resultado insoportable.[252] Es como si Weber creyese en un destino sabio.

Max Weber en su lecho de muerte.

Pero cuando Else le pregunta después del suicidio de Lili «si alguna vez había presenciado una muerte», el hombre contesta: «No, curiosamente nunca». Para un hombre de 56 años de edad, quien en la guerra mundial había estado durante un año a cargo de un hospital militar, esto sólo puede significar que había evitado de manera consciente la vista de la muerte. Subconscientemente sí debe de haber sentido temor a la misma. Else le replica con su manera directa: «Ni muerte, ni parto, ni guerra, ni poder»; parecería que el destino ha interpuesto un velo entre él y la realidad de las cosas. ¿Sería ésta «su estrella»? Y Weber susurra «sí, así ha de ser».[253] El gran develador podía desempeñar este papel con tanta intensidad porque al mismo tiempo sabía tender un velo entre sí mismo y la realidad, considerando que ese encubrimiento era obra de su destino.

Dicen que cuando la antropóloga Margaret Mead estaba agonizando y su hermana trataba de consolarla, diciendo, «Querida, todos tenemos que morir», la moribunda bufó con sus últimas fuerzas: «¡Sí! ¡Pero esto es algo diferente!»[254]

Seguramente ésta es una experiencia que le ha tocado a un número infinito de personas; hablar de la muerte de otros o, más aún, de la muerte en abstracto, es algo muy diferente de experimentarla uno mismo. Esta experiencia también le tocó a Max Weber. Morir fue más difícil de lo que él había pensado, más difícil también de lo que había pensado todavía en la fase inicial de su enfermedad, en la que a ratos caía en un «estado eufórico» (*L* 710) y asumía una disposición estoica para morir frente a los esfuerzos por curarlo: «Ah, déjenlo; de todos modos de nada sirve» (*L* 711). Pero después viene el tormento con una «terrible inquietud física y mental» (*LE* 169). Karl Loewenstein—aparentemente el último que lo ve con vida—describe su muerte como un «forcejeo gigantesco».[255] Parecería que han regresado los demonio malignos. «¡Que terrible que te atormenten tanto!», exclama la mujer. «Sí, un crimen, un crimen», suspira el hombre. «¡Asco, asco, asco!»[256] ¿Será que durante algún tiempo había creído en una justicia superior que le beneficiaría, sintiéndose ahora vilmente decepcionado?

El 4 de junio de 1920, un día después de Corpus Christi, los estudiantes se enteran por un letrero de que se cancelaba la clase de Max Weber debido a un resfriado (*B* 677, *L* 710). Diez días más tarde está muerto; el resfriado se convierte en influenza y luego en pulmonía; finalmente falla el corazón. En aquel tiempo una influenza constituía, mucho más que hoy en día, una señal de alarma. Todavía no hay antibióticos; en 1918-1919 la gripe española ha causado más de 25 millones de muertos en todo el mundo, y sólo porque sus estragos se produjeron a la sombra de la Guerra Mundial no fue incluida en la lista de las grandes epidemias, a pesar de que a ella se deben más muertes que las que hubo en todos los frentes de batalla juntos. Karl Loewenstein y Robert Michels creían que también Weber fue víctima de esta epidemia;[257] posiblemente

tenían razón.[258]

Un hombre como Weber hubiese podido recurrir a las máximas eminencias médicas; curiosamente no se menciona nada de esto. Durante los primeros días de la enfermedad Marianne muestra una extraña calma; sólo Else se alarma y—como le escribe a Alfred—en repetidas ocasiones manda un médico a la casa de los Weber. Pero el mismo, en un principio, sólo diagnostica un ligero «embotamiento pulmonar».[259] Después de la muerte de Max Weber ella, frente a Alfred, no oculta su convicción de que con mejor atención médica hubiera sobrevivido. El médico «ultracuidadoso» de su hijo le habría asegurado que «*a él* nadie se le murió de una gripe, y también una influenza con pulmonía se podía salvar».[260] También las autoridades médicas de Múnich consideraron que la muerte de Weber requería una explicación,[261] por lo que se ordenó una autopsia, la cual arroja el siguiente resultado: «El bazo se encuentra agrandado a una y media veces su tamaño normal, blando y con alteraciones inflamatorias. En su polo superior se observan hemorragias […] El hígado se halla algo agrandado […] El estómago presenta una marcada autodigestión de la mucosa». En el abdomen, en cambio, no se observan «alteraciones patológicas».[262]

Hay que tener presente que en aquel entonces un fallecimiento a los 56 años de edad no era, ni con mucho, tan inusitado como lo sería hoy en día, aunque se tratase de un hombre que estaba en contacto con las eminencias médicas de su tiempo. Lamprecht, Naumann, Simmel, Troeltsch… ninguno de ellos llegó a vivir mucho más que eso. Debido a la mala alimentación y las conmociones emocionales de la guerra y la posguerra muchos experimentaron un desgaste prematuro. Parece que la depresión psíquica causada por la

derrota produjo una aceleración en el envejecimiento de muchos alemanes. ¿Era éste también el caso de Max Weber? Él, sin embargo, vivía en estos tiempos una primavera de amor y una euforia como nunca antes las había experimentado.

¿Se encontraba debilitado por la mala alimentación, como muchos de sus compatriotas? En el otoño de 1918 Marianne le escribió a Helene que su marido se encontraba «verdaderamente desnutrido en el cuerpo». «Max de nueva cuenta duerme muy mal y se preocupa mucho por el futuro.»[263] Pero es probable que no fuera más que una indirecta de que en Heidelberg no les vendría mal un dinero extra.[264] De ninguna manera se puede hablar de una desnutrición *crónica* en el caso de Max Weber; por el contrario, en medio de la guerra todavía tuvo que cuidarse para no recaer en la corpulencia de antaño. «Ahora que vaya a Berlín me manejaré a raciones de ayuno, puesto que en los dos últimos años no he tenido mi ayuno primaveral en Ascona», le escribe a su madre en abril de 1916, antes de un viaje a Berlín,[265] para que en la cocina de Charlottenburg no se hicieran preparativos para agasajar al «primogénito». Como escribe Else a principios de 1917: «Quien puede gastar algo, no pasa hambre tan pronto».[266]

Más aún, en Viena, a cambio del pago correspondiente—y los Weber podían afrontarlo—, en las postrimerías de la guerra «todavía se podía contar con toda la vieja cultura culinaria vienesa».[267] En Viena Weber comía «dos veces por día carne y alrededor de cuatro huevos, etc.». Si a pesar de esto en aquel tiempo llegó a ser «increíblemente *flaco*»,[268] al menos en comparación con antes—como le comenta Marianne a Helene—, esto debe de haber respondido a otras razones. Marianne, quien no se había convertido de manera

persistente al vegetarianismo, ni siquiera por su estancia en el sanatorio naturista de Lahmann, descubrió durante la guerra, más que en cualquier otro momento, el gusto por la carne, y disfrutaba la cocina vienesa igual que su esposo: «Yo también siento la diferencia de la alimentación a base de carne en comparación con la dieta a base de papas; me parece que uno se vuelve más alegre y más elástico».[269] La muerte prematura de Weber definitivamente no se debió al hambre.

Hacia el final de su vida Weber debe de haber sentido que la euforia—tanto en el trabajo intelectual como en el amor—no duraría y que eran inminentes la caída y la crisis. Ya con anterioridad a su enfermedad menciona un «espasmo cardiaco nervioso»: «La máquina no quería seguir funcionando». Le sobreviene una depresión pasajera (*L* 703). Poco después de haber iniciado su actividad docente en Múnich se siente presa de gran cansancio y desagrado por el trabajo (*L* 676). Cuesta creerlo, pensando en la virtual explosión de creatividad intelectual de aquella época. Pero cabe suponer que le enfada el hecho de que su carisma no soporte la cotidianeidad universitaria. Igual que siempre, lo cotidiano es la muerte del carisma. Su fuerte son los fuegos artificiales del ingenio, las erupciones volcánicas, pero no el sistemático tratamiento cotidiano de un tema en las clases, semana tras semana.

Ya en Viena Weber había sido «la sensación de la universidad»; «uno» tenía que verlo y oírlo una vez. Pero a muchos les bastó esa breve impresión, y así es como en sus clases había en el paraninfo un constante ir y venir, un «juego cruel» (Theodor Heuss) que lo atormentaba y le producía una sensación de futilidad: «no puede uno gritar la palabra ascesis en un espacio semejante».[270] Como hombre de la ciencia, Weber se desarrolla mejor en un círculo reducido. Al

principio el auditorio estaba repleto, pero pronto el número de oyentes se reduce (*WzG* 34). Él se queja de que esta «cháchara académica […] no le satisface anímicamente». Al principio de una clase está de buen ánimo, pero a eso pronto le sigue «un acceso de desesperación»—le comenta Marianne a Jaspers—: «era horrible tener que hablar y hablar, y para colmo sobre asuntos que uno no domina y que le parecen infinitamente aburridos». Son tantas sus quejas que Marianne ya casi no puede «soportar» esos «arranques».[271]

Después de la muerte de Lili los Weber deciden acoger en su casa a los cuatro hijos huérfanos de aquélla, que entonces tienen entre nueve y 17 años de edad; en 1928 Marianne los adoptará. Max Weber señala que «ese convertirse en madre fue la coronación del destino de Marianne como mujer, su culminación, que hasta ahora le había sido vedada». A Marianne no le agrada oír esto (*L* 701). Max, quien nunca tuvo mucha afinidad con los niños, se siente totalmente rebasado por el inusitado papel de padre; eso era lo que le faltaba en esa situación de por sí tensa. Podemos percatarnos de lo terrible que era esta idea para él si tomamos en cuenta que comprendía plenamente que Lili se hubiera quitado la vida por sentirse agobiada por el papel de madre, tanto más por cuanto sus hijos, a falta de una educación rigurosa, se habían convertido en «pelmazos».[272] Lo que más le gustaría era que Marianne se quedase con los niños en Heidelberg o se mudara cerca de la Escuela Odenwald y colocara a los niños en este plantel, en aquel entonces un famoso exponente de la así llamada pedagogía progresista.[273] Eso hubiera significada tener a su mujer y a los niños a distancia, estando él solo con Else en Múnich. Pero eso no quiere disponerlo por sí mismo, sino que debe decidirlo Marianne, quien no se aviene a este plan. Probablemente siente demasiado bien por qué razón el esposo busca la separación espacial en esos momentos. En

apariencia, ella reacciona con humor, y tilda la propuesta «de vivir temporal o permanentemente con los niños en la Oso» (la Escuela Odenwald) de «idea gatuna», y le devuelve a Max la carga de la decisión. «Niño tonto que eres. De ti, sólo tú mismo me puedes separar, y sólo cuando yo sienta que ya he perdido la gracia de hacerte feliz de algún modo. Entonces quizá (!) tendría el orgullo y la fuerza para separarme de ti» (*B* 635).

A Weber sin duda le hubiera agradado reunirse por completo con Else, pero sabe que ésta no tolera apremios y que él debe dejar en sus manos semejante decisión vital, y según parece ella no piensa en mudarse con él.[274] A lo largo de 50 años siempre mantiene una distancia espacial frente a Alfred, y es quien decide cuándo éste puede acercársele. Ella considera a Max como «el hombre del instante bello» y da a entender con esto que él no es el hombre para siempre, para la vida cotidiana. Para Else, él es el hombre que «quiere abrazar todos los sueños». Pero ¿quiere también a la Else real, esa mujer muy sobria, la cual prefiere que también el amor pase por el intelecto? Es verdad que, bromista, llama a Alfred «oso obstinado» cuando reacciona de manera demasiado «complicada» ante su relación con Max;[275] pero la correspondencia entre ambos sigue siendo intensa, y no da la impresión de que ella pretenda separarse de él. Además, ¿por qué habría de hacerlo? A finales de febrero de 1920 se queja con Alfred de que un encuentro con Max había sido «sofocante». Max Weber probablemente sabe desde hace tiempo que, a diferencia de Mina, con su admiración paciente, y ni que hablar de Marianne, Else no tiene muchas ganas de acompañarlo para sufrir con él sus estados de ánimo sombríos e irritables.[276] Y desde la primavera de 1920 tiene que contar con otra fase oscura. En 1967 Jaspers, entonces de 84 años, le escribirá a Else, de 93, en una carta sobre Weber,

donde el psiquiatra cree reconocer una disposición maniaco-depresiva de origen «biológico», aunque no se siente del todo seguro de su diagnóstico:

> Cuando lo vi por última vez, en marzo, antes de su muerte, estuvo en un estado poco menos que extático, con una energía de trabajo inconcebible. Así también debe haber sido […] antes de su enfermedad. Entonces se produjo el colapso. Muy probablemente también hubiera ocurrido esta vez. (Los psiquiatras hablan de fases, hipomanía y depresión, o como solemos decir: seguramente indican algo cierto, un proceso biológico que es inevitable.)[277]

La muerte de Weber, con Else y Marianne junto a su lecho: ante este trasfondo, la escena tiene algo de lúgubre. Al menos a nivel subconsciente los tres deben de haber sentido que esta muerte resolvería de golpe todos los problemas agobiantes. De manera subliminal pudo haber reinado un acuerdo tácito entre los tres en esta cámara mortuoria. Quien más se irrita por la falta de atención médica es Else, pero aun así se modera en cuanto a este aspecto. Aparentemente un día antes de la muerte de Weber ella escribe que a ratos todavía se siente «esperanza». «Pero algo dentro de mí sólo dice: Vete pues, en belleza, alma grande.»[278]

A estas alturas Else siente haberse familiarizado por lo menos tan bien con la obra de Weber como Marianne,[279] a quien de todas maneras aventajaba por su formación universitaria y su título de doctorado. Quizás en ciertos momentos le hubiera gustado ser ella quien administrara el legado de Weber. Para Marianne parece que esta muerte se produjo en el último momento en que puede presentarse ante el mundo como única compañera y administradora de la herencia de Max Weber. Esto explica también la euforia que siente en un primer instante después del fallecimiento. La tristeza que sobreviene posteriormente, con un peso plúmbeo, pudo haber sido tanto más amarga pensando en lo no vivido en ese matrimonio. No obstante, Marianne y Else continúan unidas a lo largo de toda su vida. Marianne muere en 1954 en brazos de Else. Se trata de un amor entre mujeres que en

muchos sentidos es aún más notable y conmovedor que los propios amoríos de Max Weber, y quizás adquiere su especial intimidad por el hecho de que tenía que sobreponerse a una amargura secreta.

Devuelto al ciclo de la naturaleza a través del fuego

El cadáver de Weber fue cremado y su urna sepultada en el Bergfriedhof de Heidelberg, cuyas tumbas, hasta el día de hoy, recuerdan al paseante el mundo académico heidelberguense de aquella época.[280] La cremación en aquel tiempo era aún inusitada y vehementemente rechazada por los círculos eclesiásticos; la Iglesia católica todavía la prohibía. Alrededor de 1920 esta forma de inhumación representaba más o menos 1% de los sepelios en Alemania.[281] Durante décadas el tema fue objeto de acaloradas discusiones. Una bibliografía aparecida en 1913 enlista cerca de 1 200 títulos sobre el tema de la cremación.[282] Algunos de sus partidarios argumentaban a ratos en términos (seudo) científicos que la cremación era ventajosa para incrementar el contenido de bióxido de carbono en el aire y estimular así el crecimiento de las plantas, argumento bastante curioso a la luz de las quejas de aquel entonces contra el humo.

La cremación de cadáveres respondía a modelos de la Antigüedad clásica y de los antiguos germanos. En este sentido tenía un rasgo noble a ojos de quien cultivara una educación histórica y una actitud ajena a los prejuicios. El 5 de junio de 1904 el Círculo Eranos había dedicado su sesión al tema «Cremación y sepultura entre los pueblos clásicos». Pero por encima de todo lo demás, la cremación implicaba en aquel entonces una profesión de fe de librepensamiento y monismo, la creencia en la unidad del ser humano con la naturaleza. En su biblia del materialismo, *Kraft und Stoff*

[Energía y materia], reeditada muchísimas veces, Ludwig Büchner se mofa de sus contemporáneos que prefieren que sus «míseros cadáveres […] se pudran lentamente en la tierra dentro de miserables cajas de madera» en vez de emular el bello y sublime ejemplo de la Antigüedad clásica, devolviendo a la naturaleza en su conjunto, con la ayuda del fuego purificador, lo que [la humanidad] ha recibido de ella y que a la larga no se puede retener».[283] A través del fuego el cuerpo retorna más rápidamente a la naturaleza cósmica que a través de los gusanos. No contamos con ningún documento que pruebe el deseo expreso de Max Weber de ser cremado. En el testamento otorgado conjuntamente por Max y Marianne Weber el 26 de marzo de 1918 no aparece ninguna disposición al respecto. Frente a Mina Tobler Weber había comentado en junio de 1915 que los «ancianos debían ser sepultados, la gente joven, cremada». Mina le daba la preferencia a la cremación.[284] Probablemente Marianne conocía un comentario similar de su esposo. Según el ideal clásico, Weber no era joven, pero estaba en la plenitud de su vida cuando murió. Al igual que Marianne, podemos suponer que él hubiera estado a favor de esta forma de autodisolución.

[1] A. Lunacharski, *op. cit.*, p. 34.

[2] Weber a Friedrich Crusius, 24 de noviembre de 1918, citado en Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, p. 484.

[3] Weber a Friedrich Naumann, 8 de mayo de 1917, citado en *ibid.*, p. 472.

[4] Jaspers cita este comentario en 1966, sin rebatirlo. *Hanna Arendt—Karl Jaspers: Briefwechsel*, p. 672.

[5] Max Weber a Else Jaffé, 15 de enero de 1919.

[6] Marianne a Helene Weber, 2 de enero de 1919.

[7] E. Baumgarten, *Spielräume unter Hitlers Herrschaft*, p. 141.

[8] Marianne a Helene Weber, 19 de agosto de 1918.

[9] *Ibid.*, 7 de agosto de 1916.

[10] II/9, Max a Helene Weber, 25 de diciembre de 1915.

[11] W. Mogge y J. Reulecke, *op. cit.*, pp. 35, 63.

[12] T. Heuss, *Erinnerungen 1905-1933*, p. 194.

[*] Profetas de Zwickau: Líderes religiosos de Zwickau, fundadores de un movimiento anabaptista de principios del siglo XVI. [T.]

[13] *Ibid.*

[14] Marianne a Helene Weber, 4 de junio de 1917; extrañamente calla esta prioridad suya en la *Biografía*, donde por lo demás describe de manera detallada las reuniones en Lauenstein.

[15] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Diederichs a Max Weber, 5 de octubre de 1917.

[16] Thedor Heuss, *Friedrich Naumann*, p. 152.

[17] *Ibid.*

[18] Marianne a Helene Weber, 4 de julio de 1903.

[19] Max Maurenbrecher, *Das Leid. Eine Auseinandersetzung mit der Religion*, p. 6.

[20] *Ibid.*, 4 de junio de 1917.

[21] II/9, Max Weber a Mina Tobler, 2 de junio de 1917.

[22] E. Toller, *op. cit.*, p. 58.

[23] Apenas la investigación más actual ha permitido una datación precisa de esta ponencia, que no fue publicada sino hasta 1919, y aclaró el hecho de que, a diferencia de la información proporcionada por Marianne Weber en la *Biografía*, Weber no la pronunció en 1918, sino ya el 7 de noviembre de 1911 (I/17, 43-46). Es decir que no fue concebida, como se había asumido, en la atmósfera de la gran desilusión del final de la guerra, sino bajo la impresión fresca de la segunda «conferencia» de Lauenstein. Contribuyó a la transmisión de la fecha equivocada Karl Löwith, quien formaba parte de ese «estudiantado libre» que había invitado a Weber, y que dio una descripción particularmente impresionante de la presentación de Weber, pues dató la ponencia en el semestre de invierno de 1918-1919 (Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. 16). Acerca de la añeja especulación sobre el fechamiento de *ambas* ponencias *cf.* Wolfgang Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung*, pp. 236 y ss.

[24] Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland...*, p. 16. Según *MWG* I/17, 45, se puede partir del hecho de que esta impresión realmente se refirió a *esta* ponencia y no a «La política como profesión».

[25] Karl Löwith (*Mein Leben in Deutschland...*, p. 17) cree recordar: «Después de los innumerables discursos revolucionarios de los activistas literarios, las palabras de Max Weber eran como una liberación». Sin embargo, data la conferencia (véase arriba) de manera equivocada en el semestre de invierno de 1918-1919. En noviembre de 1917, bajo el régimen de la censura militar, difícilmente podrían haberle precedido «innumerables discursos revolucionarios».

[26] Erich von Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, p. 100. En ese entonces se consideraba que ese escrito había sido inspirado por Stefan George, quien sin embargo estaba indignado por ello, pues en él se le atribuían a la ciencia valores anímicos que ésta nunca podría poseer, en opinión de George. E. Salin, *Um Stefan George*, p. 525. En el parecer de George, Weber por lo menos era honesto en lo que se refería a la ciencia.

[27] *Cf.* la indirecta que hace Weber a «la cuestión del estilo, hoy sobrevaluada normalmente a costa del contenido intelectual objetivo» (W *L* 396 n.).

[28] La separación paulatina de la sociología y la literatura, por lo menos en Francia, encarnada por Comte,

es el *leitmotiv* de la brillante descripción de W. Lepenies, *op. cit*.

[29] A Hannah Arendt, 29 de abril de 1966, *Hannah Arendt—Karl Jaspers: Briefwechsel*, pp. 67-672.

[30] Helmut Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit*, pp. 79 y ss.

[31] Así remite Feyerabend a las «estrechas relaciones entre puritanismo y ciencia moderna». Paul Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, p. 68 n.

[32] II/9, Max a Marianne Weber, 23 de marzo de 1916.

[33] Al respecto Hans G. Kippenberg, *Religious Communities and the Path to Disenchantment*, en Charles Camic *et al.* (comps.), *Max Webers «Economy and Society»*, p. 177.

[34] Así lo hizo frente a Jaspers y Salin; *cf.* E. Salin, *Um Stefan George*, p. 111.

[35] Paul Honigsheim (*WuZ* 87) cree que para Weber «la ciencia individual no había sido un fin en sí mismo, sino un medio para llegar a un fin superior, independiente de todo conocimiento científico»; sin embargo, al mismo tiempo reconoce que Weber no dijo nada sobre este fin. Honigsheim caracteriza la conferencia de Weber «La ciencia como profesión»— por lo cual es de suponer que él también parte erróneamente de la fecha equivocada—como el «canto del cisne» de Weber, es decir, también como una expresión de resignación. «Seguramente en contadas ocasiones» alguien había caracterizado con tal agudeza al científico moderno como especialista y «experto» como lo había hecho Weber, quien no gustaba del mero experto.

[36] Marianne a Helene Weber, junio de 1918.

[37] Ana 446 Escrito 20 v.

[38] F. A. Hayek, *op. cit*., p. 22 (que Weber entonces experimentó en Viena); «Our female contemporaries […] were full of Max Weber.» [«Nuestras contemporáneas (…) estaban fascinadas con Max Weber.»]

[39] Marianne a Helene Weber, 23 de mayo de 1918.

[40] La propensión a la burocracia de una economía planificada socialista no era todavía en esa época del dominio público intelectual; los críticos más bien asociaban socialismo con caos. Uno de los pocos científicos en el entorno de Weber y en general que entonces desarrolló planes totalmente concretos para una economía planificada fue el sociólogo y teórico socialista vienés Otto Neurath, quien después habría de convertirse en un renombrado teórico de la ciencia, pero que en la Baviera revolucionaria de 1919 instaba con gran energía a una planeación económica práctica (Ernst Niekisch, *Gewagtes Leben*, pp. 53 y ss.). Neurath proclamó la socialización sobre la base de una economía natural. Weber analizó este concepto de manera detallada y notoriamente falta de polémica, a pesar de lo absurdo que debía parecerle para la economía moderna (*WuG* I 75 y ss.; *EyS* 80). La economía natural planeada por Neurath se basaba en la premisa de que todos los seres humanos tenían necesidades básicas naturales y que éstas se podían tomar en cuenta en la planificación. En opinión de Weber esa premisa era respetable pero no realista, por lo menos no para la época moderna. Con razón advirtió de los riesgos de convertir la economía de guerra (como lo hacía Lenin) en el modelo de una economía planificada socialista: en su esencia más intrínseca, la economía de guerra era una «economía en bancarrota»; la paz, por el contrario, requería una «economía de sostenibilidad». Por cierto, ya Weber conocía y apreciaba el concepto de la *sostenibilidad. Cf.* Richard Swedberg, *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*, p. 80.

[41] W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, pp. 293, 296-297.

[42] *Ibid*., p. 246 (a Eulenburg, 23 de junio de 1917).

[43] II/9, Max a Marianne Weber, 27 de febrero y 5 de marzo de 1916.

[44] BA Koblenz, Nl. A. Weber, 197/77, Else Jaffé a Alfred Weber, 19 de abril de 1917 (dos semanas después de la declaración de guerra de los Estados Unidos a Alemania).

[45] II/9, Max a Marianne Weber, 14 de enero de 1916; también *L* 576. En este contexto merece ser mencionado el «caso Valentin». El historiador Veit Valentin (1885-1947), quien fue reconocido póstumamente por la historia del mundo que redactó en el exilio, mencionó el 21 de julio de 1916, en un círculo privado, que Tirpitz había trabajado con números falsos en la guerra de los submarinos. Como consecuencia se vio envuelto en un juicio por difamación, que perdió, tras lo cual la Universidad de Friburgo le retiró la *venia legendi*. Hans Delbrück abogó en 1918, en los *Preussischen Jahrbücher*, para que se le otorgara de nuevo la *venia*, mientras que no se conocen opiniones de Weber sobre el caso Valentin, a pesar de que este asunto le interesaba por el tema y que entre los adversarios se encontraba su viejo enemigo Rachfahl. Desde un punto de vista formal Valentin se había comportado de manera injuriosa; quizás eso le impidió a Weber tomar partido por él. Felix Rachfahl, *Der Fall Valentin. Die amtlichen Urkunden;* Hans Schleier, *Die bürgerliche deutsche Geschichtsschreibung der Weimarer Republik*, pp. 357 y

ss.

[46] Max Weber a Lili Schäfer, aproximadamente el 20 de febrero de 1916.

[47] Felix Somary, *Erinnerungen eines politischen Meteorologen*, pp. 32-33, 60-61.

[48] El informe editorial de la *MWG* despierta la impresión de que Somary exageró en sus memorias el papel que le correspondió en la colaboración. El propio Weber no menciona a Somary «con una sola palabra […] en la correspondencia bastante densa de esas semanas» (I/15, 106). El 8 de 12 diciembre de 1915, sin embargo, le escribe a Marianne que Somary era «una de las personas más capaces, y sobrias y prácticas».

[49] F. Somary, *Erinnerungen eines politischen Meteorologen*, p. 156.

[50] II/9, Max a Lili Schäfer, 24 de febrero de 1916: «Parece que *cedemos* ante los estadunidenses. Provoca escalofríos contemplar esta economía histérica».

[51] II/9, Max a Marianne Weber, 7 de marzo de 1916.

[52] F. Somary, *Erinnerungen eines politischen Meteorologen*, p. 159.

[53] II/9, Max a Marianne Weber, 11 de marzo de 1916. Al parecer la cosa no era tan terrible, y probablemente algunos pangermanistas seguían teniendo respeto por Weber, pues el 28 de marzo de 1916 le escribió a Marianne: «Ayer por la noche en la "Sociedad Alemana". Como siempre, altercados con los pangermanistas, *por cierto que en muy buena amistad*.» (Cursivas mías.)

[54] II/9, Max a Marianne Weber, 27 de febrero de 1916.

[55] II/9, Max Weber a Mina Tobler, 7 de agosto de 1916. «El *estado de ánimo* frente a la guerra es *bueno* […] menos en algunos miedosos. La guerra puede—desgraciadamente—durar todavía por tiempo indefinido, pero así tiene que ser.»

[56] W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, pp. 296-297.

[57] K. Jaspers, Max Weber, pp. 18-19.

[58] *AWG* vol. 10, pp. 173 (a T. Masaryk, 17 de abril de 1908); G. Roth, «The Near-Death of Liberal Capitalism», p. 269.

[59] II/9, Max a Marianne Weber, 3 de marzo de 1916.

[60] A partir del 21 de noviembre de 1918 incluso se convirtió en colaborador independiente regular de la redacción (I/16, 92). Sin embargo, según Jaspers (a Hannah Arendt, 16 de septiembre de 1961), poco después sus artículos «ya no eran publicados […] porque hacía mofa de la revolución de manera totalmente inoportuna». *Hannah Arendt—Karl Jaspers: Briefwechsel*, p. 490.

[61] E. Baumgarten en *Max Weber und die Soziologie heute*, p. 167.

[62] T. Heuss, *Erinnerungen 1905-1933*, p. 230.

[63] Universitätsbibliothek Bielefeld, Nl. Plenge, 30 de agosto de 1917.

[64] G. Bäumer, *Lebensweg durch die Zeitenwende*, p. 320.

[65] M. Bloch, *op. cit*., p. 58.

[66] Alfred Weber declaró todavía a fines de marzo de 1918, en una toma de posición que se le hizo llegar al futuro canciller del Reich, el príncipe Max von Baden, que el «imperialismo éticamente fundamentado era hoy una religión secreta». Apropiarse de él sería «la gran oportunidad para el emperador de recuperar su poder perdido». Golo Mann (comp.), *Prinz Max von Baden. Erinnerungen und Dokumente*, p. 269.

[67] Friedrich Meinecke, *Strassburg—Freiburg—Berlin*, p. 245.

[68] B. Lask, *op. cit*., p. 163.

[69] El «Prof. Friedrich Crusius (Múnich)», nombrado por Marianne como destinatario, según el índice de la nueva edición de la *Biografía (L* 727), sería probablemente el filólogo clásico muniqués Otto C. Crusius. Si esto es correcto, las frases citadas podrían estar dirigidas al destinatario, pues éste «sufría terriblemente por la revolución y por el colapso del Reich» y poco tiempo después murió de un infarto cerebral. Karl Alexander von Müller, *Mars und Venus*, pp. 299-300.

[70] Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, pp. 484, 485 (a Friedrich Crusius, 24 de noviembre de 1918).

[71] A Mina Tobler, 4 de diciembre de 1918; W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, pp. 317-318.

[72] Jürgen Nacher, *Oswald Spengler*, p. 49.

[73] Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, p. 140.

[74] *Ibid.*, p. 191.

[75] Marianne Weber, «Untergang oder Anfang?», p. 258.

[76] BA Koblenz, Nl. A. Weber, 197/87, Else Jaffé a Alfred Weber, 4 de abril de 1920.

[77] II/9, 7 de mayo de 1917, Max Weber a Mina Tobler.

[78] Max Weber a Friedrich Crusius, 24 de noviembre de 1918, en Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, pp. 483, 484. El periódico *Frankfurter Zeitung* informó sobre un discurso de Max Weber en Fráncfort, el 1 de diciembre de 1918: «Con tales almas de esclavos, que hurgan en revelaciones de culpa como masoquistas políticos, no puede hacerse una democracia íntegra». De manera similar escribe el *Wiesbadener Zeitung* sobre el discurso que Weber pronunció en Wiesbaden el 5 de diciembre de 1918: «La paz de los pueblos no será alcanzada gracias a la falta de dignidad de un Eisner, que emprende de forma asquerosa la búsqueda de los culpables».

[79] Ulrich Heinemann, *Die verdrängte Niederlage. Politische Öffentlichkeit und Kriegsschuldfrage in der Weimarer Republik*, p. 25.

[80] U. Heinemann (*op. cit.*, p. 31) supone que una postura alemana más dispuesta a las concesiones en la cuestión de la culpa de la guerra hubiese facilitado en esa época que se retomaran las relaciones internacionales, sobre todo porque un rechazo de toda responsabilidad por la guerra de parte de los alemanes hubiera resultado absolutamente inverosímil en el extranjero. Los historiadores revisionistas no tomaron la palabra en ese asunto sino hasta mucho tiempo después. Según varios reportes, Eisner defendió hábilmente la cuestión alemana en la Conferencia Internacional Socialista en Berna; *cf.* G. Schmolze, *op. cit.*, pp. 204-205.

[81] Eso ya fue reconocido correctamente por Hans Delbrück (I/16, 308), junto con quien Weber había firmado el «memorándum de los catedráticos» sobre las causas de la guerra.

[82] Ulrich conde de Brockdorff-Rantzau, *Dokumente*, pp. 29-30.

[83] Ulrich Heinemann, *Die verdrängte Niederlage*, pp. 33-34, 55-56.

[84] Maximilian conde de Montgelas y Walter Schücking (comps.), *Die deutschen Dokumente zum Kriegsausbruch*, vol. 1, p. 11 (acerca de la carta del embajador alemán en Viena, Tschirschky, al canciller del Reich, el 30 de junio de 1914).

[85] *Ibid.*, vol. 2, p. 18.

[86] O. Hintze, *op. cit.*, p. 154.

[87] W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, p. 335 n.; de manera similar en I/16, 19 n.

[*] MSPD: Partido Socialdemócrata Mayoritario.

[**] DDP: Partido Demócrata Alemán.

[88] *Cf.* W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, p. 319.

[89] *Cf.* Militärgeschichtliches Forschungsamt (comp.), *Deutsche Militärgeschichte 1648-1939*, vol. 5, p. 134 (Wiegand Schmidt-Richberg), después de la demostración de que la leyenda de la puñalada por la espalda en la forma acostumbrada era, sin duda alguna, una mentira: los «revolucionarios» habían creado «caos» después del armisticio, «que había privado de todo el respaldo a los negociadores alemanes y les había arrebatado la oportunidad, teóricamente posible, de negociar mejores condiciones». En qué medida era real esta posibilidad y en qué medida los propios aliados estaban decididos a imponer sus duras condiciones incluso al precio de continuar con la guerra, sólo se podría juzgar, evidentemente, si pudieran conocerse los expedientes de los aliados; hasta hoy, extrañamente, falta una discusión a fondo sobre esta cuestión. Por lo menos ya se podía reconocer en ese entonces que también entre los aliados se extendía desde hacía tiempo un profundo hastío por la guerra y que no hubiera sido muy grande el entusiasmo por una guerra contra una Alemania dispuesta a una paz razonable.

[90] De manera similar en una carta de noviembre de 1918; *cf.* W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, p. 335; y *L* 646.

[91] Marianne a Helene Weber, 29 de noviembre de 1918.

[92] Ricarda Huch, *Briefe an die Freunde*, p. 61.

[93] Seguramente todas estas ofensas no carecían de un trasfondo de realidad. Incluso Ernst Niekisch, quien entonces se contaba entre los líderes revolucionarios, escribe en sus memorias (*op. cit.*, p. 65): «De todos los agujeros salían arrastrándose esas figuras que a mí me gustaba llamar "chinches de la revolución"». Sin embargo, descalificar al gobierno de Eisner de manera global como un carnaval de los literatos se convirtió pronto en un lugar común chistoso y de uso corriente, que también la prensa

socialdemócrata adoptó, hambrienta por cuestiones de competencia, y que no puede aceptarse como si fuera una verdad comprobada; *cf.* Freya Eisner (comp.), *Kurt Eisner—Zwischen Kapitalismus und Kommunismus*, pp. 277, 281, 290.

[94] Eisner, por su barba cerrada y su aspecto exterior tan fuera de lo común, fue comparado ya por sus propios contemporáneos—incluso sin ironía—con un apóstol; Freya Eisner, *op. cit.*, p. 121. Aun el historiador Karl Alexander von Müller, relacionado con la derecha radical, muestra en sus memorias respeto y hasta simpatía por Eisner, a quien le tocó ver de cerca; *cf.* K. A. von Müller, *Mars und Venus*, p. 291.

[95] Bayerischer Hauptstaatsarchiv München, Arbeiter- und Soldatenrat 4 [Archivo Principal del Estado de Baviera en Múnich, Consejo Obrero y Militar 4], reunión del comité de acción, el 26 de marzo de 1919.

[96] Una carta de Else Jaffé a Alfred Weber permite reconocer que en aquella época éste estaba celoso de Edgar, quizá tanto más porque estaba a punto de convertirse en un mártir digno de compasión.

[97] Entre los Weber la muerte de esos revolucionarios debe de haber despertado un alivio soterrado, pues el 29 de noviembre de 1918 Marianne le había escrito a Helene: «¡Si pudiéramos librarnos de Liebknecht y de Rosa! Son un peligro terrible».

[98] F. Somary, *Erinnerungen eines politischen Meteorologen*, pp. 179-180. Sobre la gran admiración mutua que, por lo demás, se profesaban Weber y Schumpeter, *cf.* Richard Swedberg, *Joseph A. Schumpeter*, pp. 129 y ss.

[99] K. Jaspers, *Lebensfragen der deutschen Politik*, p. 287.

[100] Richard Swedberg, *Joseph A. Schumpeter*, pp. 87-97.

[101] Marianne Weber, «Untergang oder Anfang?», p. 260.

[102] E. Niekisch, *op. cit.*, pp. 59-60. Niekisch, quien más tarde sería un admirador de Max Weber, en 1919 habló frente a los Consejos de los Obreros y los Soldados en Múnich *contra* el nombramiento como catedrático de Max Weber en esa ciudad: «Brentano envenenó a nuestro estudiantado y también Max Weber se mueve en pensamientos burgueses-capitalistas, y todavía poco antes de la revolución intercedió a favor de la monarquía». Bayerischer Hauptstaatsarchiv München, Arbeiter- und Soldatenrat 4, reunión del comité de acción, el 26 de marzo de 1919.

[103] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, pp. 384 y ss.

[104] K. A. von Müller, *Mars und Venus*, pp. 338-339.

[105] J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, p. 512 n.

[106] Wolfgang Frühwald y John M. Spalek (comp.), *Der Fall Toller*, p. 84.

[107] *Cf. ibid.*, pp. 40-41.

[108] *Ibid.*, p. 90.

[109] J. Radkau, «Die "Weltbühne" als falscher Prophet? Prognostische Versuche gegenüber dem Nationalsozialismus», en Thomas Koebner (comp.), *Weimars Ende*, pp. 71-75.

[110] E. Niekisch, *op. cit.*, pp. 97 y ss.

[111] Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, p. 485 (a Friedrich Crusius, 26 de diciembre de 1918).

[112] W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, p. 387.

[113] *Ibid.*, p. 389.

[114] Marianne a Helene Weber, 29 de diciembre de 1918.

[115] W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, pp. 332-333.

[116] *Ibid.*, pp. 333, 334.

[117] *Ibid.*, p. 330.

[118] *LE* 83 85 y ss., 112; A. Schaser, *op. cit.*, p. 148-149.

[119] A Karl Löwith le pareció que esa conferencia «no había tenido el mismo brío irresistible» que «La ciencia como profesión». K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. 17.

[*] Movimiento estudiantil independiente de principios del siglo XX que trataba de organizar a los estudiantes no afiliados a las corporaciones y cofradías estudiantiles tradicionales. [T.]

[120] Kurt Bayertz, «Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung», en Kurt Bayertz (comp.), *Verantwortung—Prinzip oder Problem?*, p. 3.

[121] S. Breuer, *Bürokratie und Charisma*, p. 174.

[122] D. Lindenlaub, *Richtungskämpfe...*, pp. 22-23.

[123] Hellmuth Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft* (1924), citado en Kari Palonen, *Das "Webersche Moment". Zur Kontingenz des Politischen*, pp. 231-233. Hildegard Hamm-Brücher y Hermann Rudolph, *Theodor Heuss*, p. 185.

[124] Georges-Henri Soutou, «Die Kriegsziele des Deutschen Reiches, Frankreichs, Grossbritaniens und der Vereinigten Staaten während des Ersten Weltkrieges: Ein Vergleich», en Wolfgang Michalka (comp.), *Der Erste Weltkrieg*, pp. 43 y ss. El ensayo es la síntesis de una amplia tesis doctoral francesa cuyos descubrimientos, en parte apasionantes, casi no fueron discutidos por los historiadores alemanes, al parecer cansados de la larga controversia sobre Fischer.

[125] Mina Tobler, fragmentos de sus cartas, segunda parte, p. 133.

[126] Incluso Wolfgang Mommsen pone en duda el talento político de Weber, a pesar de que con eso pone en duda también la relevancia de su propio gran tema; *cf.* W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, pp. 331 y 330 n., 91.

[127] Else se declaró francófila en 1919: las historias de amor de los franceses eran siempre las más bellas. «Incluso en su frivolidad hay tanta magnífica hidalguía.» Una amiga suya había presenciado el comienzo de la guerra en la Bretaña y después le había contado «del éxtasis y los gritos de odio de los franceses… ¡oh, tremendo!». BA Koblenz, Nl. A. Weber, 197/77, a Alfred Weber, s. f. (marzo/abril de 1919) y 15 de enero de 1917. Sin embargo, también pasó por estados de ánimo muy diferentes durante la guerra, sobre todo cuando tuvo la impresión de que su prolongación se debía a las potencias occidentales: «Por lo menos de momento, me importa un bledo Europa». «Yo, por mi parte, tengo la sensación de que durante los siguientes 20 años me basta con ser sólo alemana» (*ibid.*, 1 de febrero y 28 de julio de 1917).

[128] BA Koblenz, Nl. A. Weber, 197/77, 26 de abril de 1917.

[129] Max Weber a Else Jaffé, 4 de marzo de 1919.

[130] II/9, Max a Marianne Weber, 21 de julio de 1917.

[131] Así se lo contó a Else, al tiempo que enfatizaba cuán relacionados estaban el estado de ánimo y la alimentación. Else Jaffé a Alfred Weber, BA Koblenz, Nl. A. Weber, 197/77, 22 de octubre de 1917.

[132] Paul Honigsheim narra que Max y Marianne Weber se divertían imitando el dialecto de los oriundos de la región de Lippe, que casi no despegan los dientes al hablar (*WuZ* 257).

[133] II/9, Max a Marianne Weber, 10 y 19 de julio de 1917; a Mina Tobler, 10 de julio de 1917; a Lili Schäfer, 25 de julio de 1917: «La región de Senne ya no es la misma desde que ahí se cultiva la tierra y se excava; la vieja imagen del mar de brezos se ha roto, igual que la Campagna romana desde el "bonificamento"». Descubrimiento de la belleza de la región de Senne: Roland Siekmann, *Eigenartige Senne. Zur Kulturgeschichte der Wahrnehmung einer peripheren Landschaft*, sobre todo pp. 222 y ss.

[134] II/9, a Mina Tobler, 21 de julio de 1917.

[135] II/9, a Mina Tobler, 23 de julio de 1917.

[*] Eiserner Heinrich: Enrique de Hierro, del cuento «El príncipe rana», de los hermanos Grimm. [T.]

[136] *Ibid.*, 19 de julio y 28 de agosto de 1917.

[137] BA Koblenz, Nl. A. Weber, 197/77, Else Jaffé a Alfred Weber, 12 de enero de 1917.

[138] BA Koblenz, Nl. A. Weber, 197/77, Else Jaffé a Alfred Weber, 21 de abril de 1917.

[139] *Ibid.*, 24 de abril de 1917.

[140] *Ibid.*, julio de 1917 y 2 de mayo de 1917.

[141] *Ibid.*, 22 de octubre de 1917.

[142] II/9, Max Weber a Else Jaffé, 28 de noviembre de 1917, con una metáfora de luz y calor, tan característica de su anhelo: «Quiera el destino concederle el calor y la luz que usted requiere para que florezca su belleza, que los dioses le otorgaron».

[143] II/9, Else Jaffé a Marianne Weber, 2 de noviembre de 1917.

[144] II/9, Max Weber a Else Jaffé, 28 de noviembre de 1917.

[145] BA Koblenz, Nl. A. Weber, 197/77, Else Jaffé a Alfred Weber, 16 de noviembre de 1917.

[146] El 15 de enero de 1919 Max Weber le escribe a Else Jaffé: «Tan terriblemente sólido y alto es ese "muro" que, créelo (o experiméntalo), nunca jamás será superado de manera irreflexiva y frívola, eso es *imposible*».

[147] Max Weber a Else Jaffé, 7 de marzo de 1919: «*Tu* zoología es con frecuencia digna de la calificación

"*summa c[um] l[aude]*, lo admito (¡Núm. 66, túnel en Bruchsal!)», 18 de marzo de 1919. «En fulgurante pureza veo esas horas frente a mí con todos sus detalles, esa noche en que fui tu huésped, la resplandeciente mañana a orillas del Isar, tu mano en la mía durante *Tannhäuser*, el paseo en carro.»

[148] Hörselberg: Serranía cercana al castillo de Wartburg, donde según la leyenda se ubicaba el monte de Venus de *Tannhäuser*. [T.] Max Weber a Else Jaffé, 6 de marzo de 1919.

[149] *Ibid*., 7 de marzo de 1919.

[150] *Ibid*., 8 de septiembre de 1919.

[151] Bettina Henrich, nieta de Else Jaffé, dice acerca de su abuela que ésta fingía mucho ante los otros cuando era oportuno, pero nada le gustaba tanto como proporcionar alegría a los demás.

[152] M. Rainer Lepsius al autor: Else había poseído la astucia femenina de parecer ante los hombres menos intelectual de lo que realmente era. También Bettina Henrich la describió como una mujer sumamente intelectual. En su juventud siempre fue, de las tres hermanas Richthofen, la que poseía el raciocinio más agudo. *Cf*. Robert Lucas, *Frieda von Richthofen*, p. 32.

[153] Weber también se inspira en el ciclo de grabados de Max Klinger, *Eva y el futuro:* «Tú, orgullosa y hermosa "Eva"—sí, la de los enigmáticos ojos klingerianos en el bosque del Paraíso—, Adán duerme atrás, ¡ese bobo!». (A Else Jaffé, 4 de marzo de 1919.)

[154] *Cf*. Else Jaffé a Alfred Weber, 29 de junio de 1917 (BA Koblenz, Nl. A. Weber, 197/77): «Tuve que reír al ver con cuánta velocidad "se desarrolla" la fantasía entre ustedes, los Weber, y aparentemente de una manera tan plástica que vagas posibilidades se convierten de alguna manera en realidades». (Al parecer Alfred, en cuanto obtuvo un puesto de consejero en el Ministerio de Finanzas, se soñaba ya como «canciller del Reich».) «Sólo que Marianne es mucho más amable que yo en esos asuntos; en lugar de ponerles un alto con brutal escepticismo, se deja llevar también por las ilusiones.»

[155] Max Weber a Else Jaffé, 30 de abril de 1919.

[156] *Ibid*., 18 de marzo de 1919.

[157] *Ibid*., 22 de abril de 1919.

[158] *Ibid*., 4 de marzo de 1919.

[159] *Ibid*., 15 de enero de 1919.

[160] *Ibid*., 1 de febrero de 1919.

[161] *Ibid*., 15 de enero de 1919.

[162] *Ibid*., 15 de enero de 1919.

[163] *Ibid*., 26 de febrero y 22 de enero de 1919.

[164] *Ibid*., 30 de abril de 1919. Para Else la «tierra» en ese momento tenía asociaciones menos placenteras. En 1917 le horrorizaba el futuro después de un final adverso de la guerra; «Ya no habrá dinero para nada y estaremos atados a la tierra con preocupaciones miserables». (A Alfred Weber, 31 de enero de 1917, BA Koblenz, Nl. A. Weber, 197/77.)

[165] Max Weber a Else Jaffé, 17 de septiembre y 1 de febrero de 1919.

[166] *Ibid*., 15 de enero de 1919.

[167] *Ibid*., 18 de marzo de 1919.

[168] *Ibid*., 18 de marzo de 1919.

[169] *Ibid*., 15 de enero de 1919.

[170] *Ibid*., 17 de septiembre de 1919.

[171] *Ibid*., 22 de abril de 1919.

[172] BA Koblenz, Nl. A. Weber, Else Jaffé a Alfred Weber, 28 de noviembre de 1920; acerca del «Caso Wyneken», Ulrich Geuter, *Homosexualität in der deutschen Jugendbewegung*, pp. 195 y ss.

[173] Richard Wagner, *Tristán e Isolda*, acto 2, escena 3: «es el oscuro reino de la naturaleza, de donde la madre me ha enviado». Max Weber le enmendó la plana a Wagner e hizo su «propia rima».

[174] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers 75.12.072, Else Jaffé a Karl Jaspers, s. f.; la cita en *B* 677 procede al parecer de la misma carta.

[175] Max Weber a Else Jaffé, 7 de septiembre de 1919.

[*] Del alemán *grau* = «gris». [T.]

[176] *Ibid*., 18 de marzo de 1919.

[177] *Ibid*., 30 de abril de 1919.

[178] *Ibid*., 4 de marzo de 1919.

[179] *Ibid*., 22 de abril de 1919.

[180] *Ibid*., 7 de septiembre de 1919.

[181] *Ibid*., 22 de abril de 1919.

[182] *Ibid*., 7 de marzo de 1919 (?).

[183] *Ibid*., 7 de septiembre de 1919.

[184] BA Koblenz, Nl. A. Weber, 197/85, Else Jaffé a Alfred Weber, 20 de junio de 1919.

[185] Max Weber a Else Jaffé, 13/14 de agosto de 1919.

[186] *Ibid*., 18 de marzo de 1919; parecido, el 25 de febrero de 1919.

[187] Jaspers, por el contrario, refiere—es de suponer que pensando en Weber—al elemento voluptuosomasoquista de la ascesis; K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 95. Según ello, Weber habría sido siempre fiel a sí mismo, en cierto sentido.

[188] Max Weber a Else Jaffé, 7 de septiembre de 1919.

[189] *Ibid*., 30 de abril de 1919.

[190] *Ibid*.

[191] *Ibid*.

[192] II/9, Max Weber a Martha Riegel, 20 de junio de 1917. En *L* 540-541, donde Marianne citó esta carta en páginas enteras, deja fuera este pasaje revelador.

[193] Max Weber a Else Jaffé, 15 de enero de 1919.

[194] *Ibid*., 4 de marzo de 1919.

[195] *Ibid*., 1 de febrero de 1919.

[196] *Ibid*., 4 de marzo de 1919.

[197] *Ibid*.

[198] BA Koblenz, Nl. A. Weber, 197/54, Else Jaffé a Alfred Weber, 7 de enero de 1910: «Desgraciadamente» le había escrito «decentemente». «Si hubiera seguido mi instinto, no, *mi* discernimiento y mi anhelo, sólo hubiera escrito: Oveja, ven.»

[199] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, núm. 13.

[200] «La naturaleza no planeó que se casara.» Comunicación personal de Martin Green, 1 de diciembre de 2000.

[201] E. Baumgarten, «Über Max Weber», p. 298. Dieter Henrich, marido de la nieta de Else, cree que ésta es una alusión a la incapacidad de Weber para realizar el coito. (Comunicación verbal al autor.)

[202] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, núm. 113, iv, Jaspers a Radbruch, 20 de abril de 1919.

[203] Marianne a Helene Weber, 17 de febrero de 1919.

[204] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, núm. 13; impreso en *B* 677 sin la última frase.

[205] Marianne Weber anota, probablemente reproduciendo pensamientos que Max Weber había adoptado de Georg Lukács y que había seguido desarrollando (Ana 446 Escrito 20 vi): «El arte, el reino luciférico, que crea una perfección intramundana y a través de ella calma el anhelo de redención de los hombres y es, en última instancia, la condición indispensable para llevar a una conclusión el ciclo eterno de la vida». Con seguridad este «reino luciférico» de lo bello, tal y como lo entendía Weber, también abarcaba el eros. Al final queda—según Max Weber, desde la perspectiva de Marianne—el combate entre el reino divino y el luciférico. «Pero antes, se comprende que toda la grandeza, la fuerza y la belleza luciféricas tuvieron que haber llegado a su pleno desarrollo.»

[206] BA Koblenz, Nl. A. Weber, 197/87.

[207] Marianne a Helene Weber, 26 de junio de 1908.

[208] Un mes después de la muerte de Max Weber Else le escribió a Alfred, quien quería reanudar la relación amorosa con ella como si no hubiera pasado nada. «Lo que pasó con Max, verdad, no es en absoluto lo decisivo, o sólo un síntoma para otra cosa, si tenemos la misma "fe", ¿no es verdad?». En lo sucesivo habla de fe sin comillas. La fe en una «trascendencia», le objeta a Alfred, no contradice en lo absoluto una afirmación de esta vida. «Max, en un sentido determinado, era mucho más de este mundo que tú.» «En un sentido determinado»: Else puede haberse referido a la afirmación de ciertos aspectos

insondables del eros, pero es de suponer que también al marcado sentido de Max Weber para los fenómenos concretos, sobre los cuales Alfred Weber gustaba de elevarse con su estilo de ejercer la ciencia. «Pero mira, no es esto […] una equivocación cuando dices que *tu* plano era tomar la vida de manera *positiva*, a diferencia de Max. Pues como ser humano Max afirmó rotundamente la vida—con toda certeza en la última década—y su propia vida también la configuró de esa manera.» Y contra el concepto de Alfred Weber, estrictamente mundano y hedonista: «pero yo exijo de una fe que, *en todas las circunstancias y pase lo que pase*, permita que la vida sea valiosa para mí». «Mira, el amor […] ¿No lo percibimos ambos también al mismo tiempo como algo de este mundo? Precisamente eso es lo que lo convierte en absoluto. Mira, en *esa* dirección quiero hablar contigo, *así* me he transformado en los últimos 10 años, eso lo sé.» BA Koblenz, Nl. A. Weber, 197/54, Else Jaffé a Alfred Weber, 13 de julio de 1920. No cabe duda; en los últimos 10 años se hizo de la convicción de que Max Weber cree en valores trascendentes y que, precisamente gracias a ello, el amor que siente por él se convierte en una pasión más elevada.

[209] BA Koblenz, Nl. A. Weber, 197/54, Else Jaffé a Alfred Weber, 7 de enero de 1910.

[210] Hartmann Tyrell, «Antagonismus der Werte—ethisch», en Hans G. Kippenberg y Martin Riesebrodt (comps.), *Max Webers «Religionssystematik»*, p. 318, sobre la diferencia entre los valores cristianos y los «valores culturales» en Weber. Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung*, p. 564, señala que Weber, todavía en *Economía y sociedad*, quería subordinar la religión al concepto de cultura. Sin embargo, cuando la redención se convirtió en el núcleo de la religión, le confirió a ésta un poder autónomo.

[211] Esto lo enfatiza Johannes Weiss, *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, p. 135. S. Lukes, *op. cit*., p. 481: «He was, indeed, quite obsessed by the vision of society as the unique and all-encompassing *fons et origo* of religion—as it was of morality and knowledge». [«De hecho estaba obsesionado con la visión de la sociedad como única y total fuente y origen de la religión, tal como lo era de la moral y el conocimiento.»] Aquí, muy especialmente, se reconoce la palmaria diferencia entre Weber y Durkheim. Al mismo tiempo queda claro cómo ciertas convicciones básicas «naturalistas» contribuyeron a que Weber dejara abierta la pregunta por la *prima causa* y a que no le adjudicara a «la sociedad», mediante un modelo de ¿sistema/sistemas? *[Systemmodell]* que fuera el origen de la religión.

[212] Klaus Lichtblau, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende*, p. 339.

[213] Paul Honigsheim y Johannes Weiss analizaron de manera particularmente detallada y sensible la relación de Weber con la religión. Sin embargo, también ellos tratan sobre todo la relación de Weber con la religión como algo externo a él y, por el contrario, sólo aluden someramente a la religiosidad de Weber. En las exposiciones de Honigsheim es donde mejor se encuentran afirmaciones sobre la «postura frente a la religión» de Weber (*WuZ* 249-271). De manera más extensa Weiss (*Max Webers Grundlegung der Soziologie*, pp. 105-157) trata «la relación de Weber con la religión en su desarrollo». Da por hecho que a la formación de la sociología de la religión weberiana le «antecedieron experiencias propias» (p. 152); sin embargo, narra casi únicamente experiencias weberianas con personas de su entorno determinadas en términos religiosos, empezando por su madre, y no las experiencias personales de Weber.

[214] H. Glockner, *op. cit*., p. 105.

[215] *Cf*. W*L* 213: «la *fe*, que de alguna manera nos resulta inherente a todos, en la validez supraempírica de ideas y valores últimos y superiores en los cuales anclamos el sentido de nuestra existencia».

[216] W. Hennis, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, p. 186.

[217] H. Tyrell, «Antagonimus der Werte—ethisch», p. 323.

[218] G. Lukács, *op. cit*., p. 535.

[219] Ana 446, Marianne a Helene Weber, s. f. (invierno de 1898).

[220] E. Baumgarten, *Spielräume unter Hitlers Herrschaft*, p. 142.

[221] Ana 446 Escrito 20 vi.

[222] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, núm. 113 v.

[223] K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 197.

[224] Günther Roth, «Sachlichkeit *and* Self-Revelation: Max Weber's Letters», *Telos*, p. 201.

[225] También opina así Dieter Henrich (*op. cit*., p. 126): «Max Weber tiende a entender también la fe religiosa a partir del demonio de una vida».

[226] G. von le Fort, *op. cit*., p. 89.

[227] También Wilhelm Hennis (*Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, pp. 68-69) habla de las «convicciones más profundas [de Weber] acerca de la importancia humana de la mística, que no se pueden valorar lo suficiente». ¿Una insinuación de que también él opina que Weber es un místico secreto?

[228] Kurt Ruh, «Zur Grundlegung einer Geschichte der franziskanischen Mystik», en Kurt Ruh (comp.), *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, p. 247 y 247 n.

[229] También Hartmut Lehmann (*Max Webers «Protestantische Ethik»*, p. 112) reconoce en este pasaje la relación con las propias notas de Weber.

[230] E. Rohde, *op. cit*., p. 152.

[231] Constans Seyfarth y Gert Schmidt, «Der Tod als Thema bei Max Weber», en Klaus Feldmann y Werner Fuchs-Heinritz (comps.), *Der Tod ist ein Problem der Lebenden*, p. 110.

[232] F. Tuccari, «Der politische Führer und der charismatische Heros», p. 121.

[233] Anónimo (Georg Gottfried Gervinus), *Georg Friedrich Fallenstein*, p. 85.

[234] P. Hensel, *Sein Leben in Briefen*, p. 129.

[235] Según Marianne, este canto «le gustaba mucho y lo citaba con frecuencia» (Ana 446 Escrito 20 vi).

[236] Marianne a Helene Weber, 28 de octubre de 1895 (Ana 446 Escrito 14). También cuando el maestro de arquitectura Karl Schäfer (1844-1908), suegro de Lili, decaía física y mentalmente, eructaba con frecuencia mientras comía y amenazaba con despilfarrar su herencia con una nueva mujer, Marianne desea frente a Helene (10 de septiembre de 1906) «que el viejo muriese pronto». Y cuando a una tía, que de suyo era depresiva, le diagnostican un «cáncer en el vientre»: «Dios mío, que mejor muriera de una vez de un infarto al corazón, en lugar de que la consumiera lentamente el cáncer» (Marianne a Helene Weber, 15 de julio de 1908).

[237] *Ibid*., 23 de noviembre de 1903; de manera similar, también Max Weber (*B* 675).

[238] Marianne a Helene Weber, 31 de agosto de 1914.

[239] Marianne Weber, *Erfülltes Leben*, p. 331.

[240] *Hannah Arendt—Karl Jaspers: Briefwechsel*, p. 672.

[241] GStA Nl. M. Weber, núm. 30, vol. 4, Max Weber a Willi Hellpach, 10 de septiembre de 1905.

[242] Casi con las mismas palabras le escribe en ese tiempo a Mina Tobler; Wolfang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, p. 349 n.

[243] La *MWG* (I/16, 545-546) incluye diversas narraciones sobre esa conversación que, sin embargo, se remiten todas a Weber.

[244] Eduard Baumgarten a Marianne Weber, 16 de marzo de 1933 (*MWG*-Forschungstelle Heidelberg.)

[245] F. Tuccari, «Der politische Führer und der charismatische Heros», pp. 119, 121.

[246] Eduard Baumgarten a Marianne Weber, 24 de enero y 4 de septiembre de 1922.

[247] El legado de Ludendorff no es accesible hasta la fecha. Wilhelm Breucker (*Die Tragik Ludendorffs*, p. 83), quien fuera confidente de Ludendorff durante el conflicto y también tiempo después, afirma que Ludendorff externó una y otra vez su disposición a responder de sus actos frente a un tribunal estatal. Sin embargo, también su descripción, en especial después de la derrota, permite reconocer los rasgos patológicamente obstinados y hasta abyectos de este hombre (*cf.* pp. 27-28), aun cuando en círculos pequeños a veces era capaz de ejercer la autocrítica.

[248] II/9, Max Webber a Bertha Tobler, s. f. (junio de 1915).

[249] *Ibid*.

[250] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, núm. 113 V.

[251] Ana 446 Escrito 20 VI.

[*] «En el torrente ondulante, en el eco resonante… ahogarse, hundirse… sin conciencia… ¡placer supremo!»

[252] II/9, Max a Helene Weber, 4 de septiembre de 1915.

[253] M. Green, *op. cit*., p. 225.

[254] Niles Eldredge, *Wendezeiten des Lebens. Katastrophen in Erdgeschichte und Evolution*, p. 286.

[255] K. Loewenstein, *op. cit*., p. 37.

[256] Marianne Weber, *Der Tod*, manuscrito, SG, p. 1, de manera parecida en *B* 678.

[257] K. Loewenstein, *op. cit*., p. 37; R. Michels, «Max Weber», p. 256.

[258] Alfred W. Crosby, *America's Forgotten Pandemic. The Influenza of 1918*. La oleada principal de la gripe española terminó después de la primavera de 1919 y desapareció de la atención pública, a pesar de que esta epidemia parece haber tenido nuevos brotes en distintos lugares todavía en 1920. Por lo tanto no

se puede descartar del todo que Weber se contase entre sus víctimas. Stefan Winkle (*Geisseln der Menschheit. Kulturgeschichte der Seuchen*, p. 1045) incluso opina que esta epidemia de influenza había durado, «con interrupciones mínimas, hasta 1923». Tan sólo en Alemania fallecieron por su causa 187 883 personas, aun cuando presentó una tasa de mortandad de 1.3 a 1.5%; en el Reich habrían enfermado, por lo tanto, más de 20 millones de personas.

[259] BA Koblenz, Nl. 197/87, Else Jaffé a Alfred Weber, 9 de junio de 1920 (¡dos cartas!). Alfred trata de tranquilizarla (10 de junio de 1920): «Nosotros, los Weber, no nos enfermamos tan fácilmente de algo *así*. Nuestro punto débil son los nervios, pero el "corpus fisiológico", ése es a prueba de bombas». En su caso tuvo razón, evidentemente; a pesar de todos los padecimientos nerviosos llegó a vivir 90 años.

[260] *Ibid*., 23 de junio de 1920.

[261] Para la cremación era obligatoria una *inspección* de los cadáveres (Ursula Staiger, *Die Auseinandersetzung um die Feuerbestattung in Deutschland im 19. Jahrhundert*, tesis doctoral de medicina, p. 45), pero no una autopsia.

[262] Reporte de la autopsia del profesor doctor Oberdorfer, 16 de junio de 1920, SG.

[263] Marianne a Helene Weber, 1 de septiembre de 1918.

[264] *Ibid*., 19 de agosto de 1918: «Quizá puedas volverme a girar en algún momento 100 marcos […] porque el dinero *vuela*, es terrible ver cuánto dinero consumen tan sólo las verduras, ahora que hay que saciar a Max con ellas». La referencia a la supuesta desnutrición de Weber parece haber hecho efecto en la madre; de la carta del 3 de marzo de 1919 se infiere que Marianne podía «darle sablazos» a la cuenta bancaria de Helene.

[265] II/9, Max a Helene Weber, 23 de abril de 1916.

[266] BA Koblenz, Nl. 197/77, Else Jaffé a Alfred Weber, 20 de enero de 1917.

[267] Ana 446 Escrito 20 V.

[268] Marianne a Helene Weber, 21 de julio de 1918.

[269] *Ibid*., 23 de mayo de 1918.

[270] T. Heuss, *Erinnerungen 1905-1933*, p. 203.

[271] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, fragmento de una carta de Marianne a Max Weber del 24 de abril de 1920; Marianne Weber a Karl Jaspers, 6 de noviembre (de 1919).

[272] I/9, Max a Marianne Weber, 27 de febrero de 1916.

[273] Marianne ya estaba desde 1916 en contacto con Paul Geheeb, fundador y director de la Escuela Odenwald, para que los hijos de Lili fueran admitidos en ella. La escuela se convirtió en ese entonces «en una especie de punto de atracción para toda la familia», aunque a Marianne no le gustaba «el talante algo blando, *poco varonil*» de Geheeb. Marianne a Helene Weber, 15 de julio y 12 de octubre de 1916.

[274] También Ingrid Gilcher-Holtey (comunicación personal) obtiene de las cartas de esa última época la impresión de que Else rechazaba la idea de irse a vivir con Max Weber, y que sobre todo esto había provocado en él la disposición a morir.

[275] BA Koblenz, Nl. 197/85, Else Jaffé a Alfred Weber, s. f. (marzo/abril de 1919).

[276] Max Weber a Else Jaffé, 22 de abril de 1919, después de que él le enseñó una carta de «Judit» (Mina): «¿Puede *tu* amor pasar por encima de tales situaciones y horas "confusas" e inhibidas y seguir conmigo? Bueno, *esta vez* no pudiste hacerlo. ¿Podrás en el futuro? […] Pues en tiempos en que el trabajo me estrangula—nadie sabe cómo me siento entonces—esto sucede con frecuencia». Difícilmente Else puede haberle dado la seguridad de que soportaría con paciencia todos los exabruptos de Weber.

[277] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, núm. 75.8444, a Else Jaffé, 5 de mayo de 1967. Se expresa de manera similar en una carta a Hannah Arendt, del 29 de abril de 1966 (*Hannah Arendt—Karl Jaspers: Briefwechsel*, p. 672), sin poder determinar de manera precisa lo «biológicamente condicionado»; el padecimiento de Weber no había sido «ni parálisis ni esquizofrenia, sino algo hasta ahora no diagnosticado». «En su vida hubo fases elementales, de alguna manera biológicamente condicionadas: capacidad superior de trabajo y rendimiento y después el colapso, en el cual ya ni siquiera era capaz de leer. Durante el último año de su vida, se encontraba […] en un estado de ánimo "maniaco" pero totalmente disciplinado. Decía que nunca las frases y los conceptos habían fluido de su pluma con tal claridad, con tan incontenible continuidad y vehemencia […] Realizaba constantes viajes políticos y daba discursos, resplandecía y sufría al mismo tiempo. Ese sufrimiento parece inconmensurable. Si hubiera seguido viviendo, es probable que hubiese sufrido un nuevo colapso. Y al final su muerte consciente, totalmente serena.»

[278] BA Koblenz, Nl. 197/87, Else Jaffé a Alfred Weber, al parecer el 13 de junio de 1920.

[279] BA Koblenz, Nl. 197/87, Else Jaffé a Alfred Weber, 24 de junio de 1920. «También estoy mejor enterada sobre sus asuntos objetivos del *último* año casi mejor que ella [Marianne, J. R.]; aprendí tanto en *nuestra* relación sobre cómo preguntarle a un hombre por sus pensamientos e intenciones.»

[280] Leena Ruuskanen, *Der Heidelberger Bergfriedhof. Kulturgeschichte und Grabkultur*.

[281] *Religion in Geschichte und Gegenwart*, columnas 572 y ss.

[282] Ursula Staiger, *op. cit*., p. 3. Incluso para los intelectuales de la época, la cremación todavía tenía algo de estremecedor; *cf*. Karl Alexander von Müller, *Aus Gärten der Vergangenheit*, p. 161 (acerca de los últimos tiempos anteriores a la guerra en Múnich): «Alrededor de nosotros empezó a temblar poco a poco la tierra sobre la cual había descansado por milenio y medio la vida espiritual y moral de Europa. Las primeras cremaciones en las grandes metrópolis sustituyeron a los antiguos entierros, y los modernos hornos crematorios y las urnas de cenizas anunciaron en gran medida la ruptura de un gran círculo vital de la humanidad».

[283] Ludwig Büchner, *Kraft und Stolz*, p. 52.

[284] Mina Tobler (fragmentos de cartas), p. 15.

Epílogo
«¿He de regirme por la imagen que ustedes se han hecho de mí?»

> Las doctrinas que enaltecen a la naturaleza o al primitivismo a costa de lo intelectual no favorecen la reconciliación con la naturaleza; por el contrario, expresan enfáticamente frialdad y ceguera contra la naturaleza. Siempre que el ser humano convierte a la naturaleza deliberadamente en su principio, retrocede a instintos primitivos […] La única manera de socorrer a la naturaleza consiste en estimular a su supuesto contrario: el pensamiento independiente.
>
> MAX HORKHEIMER, *Die Revolte der Natur* (1947); *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 123.

Los combates por el legado y la lucha con el espíritu de Max Weber

La invención de un clásico

«*La tierra ha cambiado*»... cambiado debido a la muerte de Max Weber: así concluye Marianne la *Biografía*. Y posteriormente Karl Jaspers, a quien por décadas unió con la viuda la veneración que ambos sentían por Weber, expresó: «Cuando él murió, en 1920, sentí como si el mundo alemán hubiera perdido su corazón, y como si no fuera posible seguir viviendo igual que hasta ese momento».[1] Pese a ello, en 1920 eran reducidos los círculos que compartían ese sentir. Incluso el joven Talcott Parsons, quien tiempo después habría de elevar al Weber «parsonizado» a la categoría de santo patrono de la sociología norteamericana, reparaba tan poco en la vida y la muerte del Weber real que aún mucho tiempo después siguió creyendo que Weber había muerto ya en 1914.[2] Cuando Hans Gerth—quien más tarde, como emigrante, sería el más importante traductor de Max Weber al inglés estadunidense—llegó a Heidelberg siendo estudiante, se

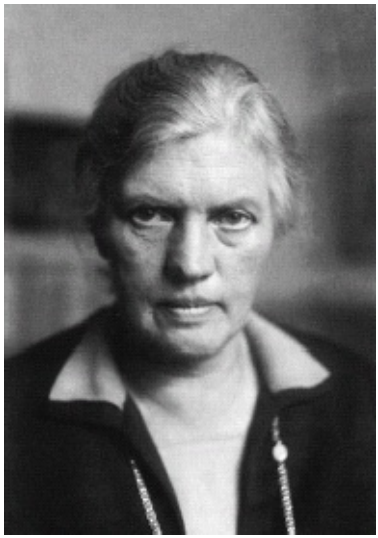
enteró de «que Max Weber había muerto ya hacía siete años, pero esa información no había llegado a Kassel. ¿Pues quién diablos era el profesor Max Weber?». No fue sino la demanda norteamericana la que lo transformó en experto en Weber. Durante la guerra, en Estados Unidos, Max Weber se tornó en el talismán que lo protegía del peligro de ser encerrado en un campo de concentración como «extranjero enemigo».[3]

¿Qué es lo que hace que un «gran hombre» sea *grande*? Tenemos el consuelo de que, con excepción de los fundadores de Estados y los ganadores de batallas, parecería no haber una única receta estándar. La figura de un Karl Marx creció de manera póstuma hasta convertirse en un gigante porque se le asignó un partido que, en todas sus variantes, y hasta hace poco, dominaba medio mundo. La fama mundial de Max Weber nació de otra manera. Cuando murió no poseía ningún partido, vaya, ni siquiera una camarilla académica; Weber no fundó ninguna escuela. «¡Gracias a Dios!», opinó Honigsheim, quien veneraba a Weber sin haber sido su alumno.[4] Si bien es cierto que en 1923 se le dedicó una edición conmemorativa en dos volúmenes, casi ninguno de los artículos se refiere a él. Un incipiente culto a Weber se encuentra, si acaso, en el hoy olvidado Gottl-Ottlilienfeld, quien, por lo demás, solía entusiasmarse fácilmente.

Discípulos, en un estricto sentido universitario, tuvo Weber muy pocos. Prácticamente ninguno de los que realizaron con él su doctorado se hizo después de un nombre en la ciencia. Además, por principio Weber no preparaba a sus propios alumnos para que fueran integrados como catedráticos en el cuerpo docente de la universidad (*WzG* 223), una conducta que resulta por demás extravagante hoy, cuando acumular candidatos a doctores y catedráticos forma parte del mantenimiento estándar de la imagen de un

académico. A pesar de todas las tentativas de explicarla, la fama mundial póstuma de Weber sigue siendo un fenómeno sorprendente. Sin embargo, no hay que olvidar que los discípulos no siempre le hacen honor a su maestro. Puesto que Max Weber no fundó una escuela, el culto weberiano nunca se vio restringido a una escuela en particular. Weber nunca fue olvidado en Alemania, ni siquiera en tiempos del nacionalsocialismo. Y ya en las cinco Jornadas Alemanas de Sociología, celebradas entre 1922 y 1930, su nombre fue, con mucho, el que se mencionó con mayor frecuencia.[5]

Una forma del renombre póstumo de Weber recuerda la también póstuma gloria de Nietzsche: la imponente cabeza de Weber se convirtió, igual que la imagen del filósofo de *Zaratustra*, en icono de un sufrimiento superado con heroísmo, así como de una genialidad surgida de la desesperación y de una obstinada soledad. Gracias a Leo Wegener, quien sufrió en carne propia largos años de estancias hospitalarias, y quien siendo estudiante se conmovió profundamente por el colapso de Weber (*L* 257), el sufriente Weber que, no obstante, luchaba heroicamente contra su minusvalía, se convirtió en una figura digna de ser honrada incluso dentro del «círculo de amigos» alemanes nacionalistas reunido en torno a Hugenberg.[6] En la historia de la ciencia el carisma basado en el sufrimiento es mucho menos común que en la historia de la religión. Pero los admiradores de Weber gustaban de ver en él precisamente al profeta.



Marianne Weber a mediados del decenio de 1920.

Según Helmut Fogt, durante los años veinte la personalidad y el destino de Weber fueron objeto de una atención «muy desusada» y «mucho más amplia» que la dedicada a su obra científica. Este interés fue fomentado de manera sumamente efectiva a partir de 1926 por la *Biografía* escrita por Marianne Weber: la epopeya, auténtica hasta la indiscreción, del «descenso a los infiernos» y del renacimiento de un genio. Se encontraron nada menos que 58 reseñas de la *Biografía*.[7] Es de suponer que en ese entonces la misma tuviese muchos más lectores que los escritos de Weber, y que, de ahí en adelante, éstos hayan sido leídos mirando de soslayo a la *Biografía*. El resurgimiento tras la caída más profunda: eso era precisamente lo que los alemanes de esa época deseaban para sí mismos y para su país. Nada hubiera podido convertir mejor la vida de Weber en un mito tan cautivador. Vista así, la prematura muerte de Weber fue la condición indispensable para su fama, pues tal libro nunca hubiera podido aparecer en vida suya. El hecho de hacerse propaganda precisamente a través de la historia de sus sufrimientos le hubiera resultado algo aberrante. Su colega de

Heidelberg, Otto Gnadenwitz, afirmó sarcásticamente tiempo después que la *Biografía* tenía «valor histórico» porque despertaba el aprecio por la tan «incomprendida costumbre de incinerar a las viudas» (*B* 605).

Si uno se pregunta por qué Weber se convirtió en *el* clásico de las ciencias sociales, y no Simmel o Sombart, *una* respuesta sería: porque él tenía esa esposa y los otros no. Pero no fue sólo este libro. En sus «así llamados tés espirituales»,[8] llevados a cabo en la mansión de los Fallenstein a la que había vuelto, y en los que, por así decirlo, el espíritu de Max Weber se hallaba presente de manera invisible, Marianne, quien ya en vida de su esposo había sido la constructora de redes, propagó el establecimiento de redes de contacto más allá del pequeño círculo. Quizás hoy su estilo sentimental les parezca ingenuo y aun insoportable a muchos lectores, pero no se debe pasar por alto que ejerció una política de la memoria sumamente efectiva que alcanzó incluso al joven sociólogo norteamericano Talcott Parsons, quien como ningún otro contribuyó a cimentar la fama mundial de Weber. El secreto poder de los «tés espirituales», también obtenido mediante una cierta exclusividad, se puede reconocer por el hecho de que este círculo le resultara «inquietante» al joven filósofo Hermann Glockner, quien no se sentía parte de él. «La reivindicación que Jaspers hacía cuando filosofaba en el espíritu de Weber no sólo carecía de gracia sino también de misericordia; era, en el fondo, inhumana.»[9]

El renombre mundial de Albert Einstein, quien elaboró su teoría de la relatividad al mismo tiempo que Weber escribía *La ética protestante*, es comparativamente fácil de explicar; la fama de Einstein se vinculó por completo con esa teoría, a la que se le adjudicó en general una importancia revolucionaria, y a partir de 1919, cuando la teoría de la relatividad fue

confirmada empíricamente durante un eclipse de sol,[10] los medios de comunicación de masas la difundieron por todo el mundo. El rostro de sabio de Einstein, amable y vivaz, y que era tan fácil de recordar, se convirtió, estando él todavía vivo, en la quintaesencia del genio y en el símbolo de una nueva era, en la que de pronto se tambaleaba lo que se había creído inamovible. Con Max Weber todo es más complicado. Su fama mundial no surgió sino hasta una generación después de su muerte. Como escribe Reinhard Bendix—otro de los emigrantes alemanes que se dejaron llevar por la coyuntura weberiana norteamericana—,[11] Weber, a diferencia de otros científicos considerados «grandes», «no se hizo famoso gracias al desarrollo de un pensamiento básico estratégico».[12] Lo fragmentario de su obra fue, en buena medida, lo que estimuló a muchos a seguir reflexionando al respecto. Por un tiempo las «afinidades electivas» de la ética protestante y el «espíritu» del capitalismo se consideraron como *la* «tesis weberiana» por excelencia. Pero esa fama estaba vinculada a la época y floreció particularmente durante la Guerra Fría.[13] Si la fama de Weber hubiera dependido sólo *de eso*, hoy estaría *passé*. Sin embargo, en Alemania la coyuntura de Weber alcanzó su apogeo apenas en tiempos de la nueva *Ostpolitik*, en la década de 1970. En esa época no era ya *La ética protestante* la que se hallaba en el centro del interés, sino escritos posteriores, de la fase de regeneración iniciada en 1910:[14] la *Ética económica de las religiones mundiales* con los cada vez más famosos *Interludio, Economía y sociedad* y aquellos discursos en los que atacaba al guillerminismo.

A Weber se lo conoció como orador político en sus años postreros, pero, como se lamentaba Jaspers, no produjo efecto alguno con su guerra de varios frentes; «Es como si no estuviera ahí en absoluto».[15] Los obituarios por Weber

aparecidos en 1920 no rivalizaban, por mucho, con los copiosos obituarios con que se honró en 1923 al difunto Troeltsch.[16] A la muerte de Weber, como recordó posteriormente Jaspers, pocas partes de su obra científica resultaban accesibles; «sus trabajos más importantes se encontraban ocultos en revistas».[17] Jaspers reconoce que él mismo, sólo después de la muerte de Weber, tomó conciencia en toda su dimensión de «lo que él significaba».[18] En los tres años siguientes Marianne Weber se encargó de elaborar una primera edición de las obras completas, en las circunstancias más difíciles y con escasos recursos, pero a una velocidad que hoy resultaría inconcebible. En 1922 apareció la primera edición de *Economía y sociedad*. No fue sino hasta entonces que se erigió un pedestal monumental para quien en el futuro sería un clásico de las ciencias sociales. Pero este *opus magnum* le exigía demasiado al lector y, en una primera lectura, ni siquiera era digerible.

En la década de 1920 Otto Hintze, el decano de la historia de la administración, organizó de la manera más eficiente e intensiva la obra completa de Weber, quien sólo había visto en él a una criatura de Schmoller y, por lo mismo, lo tenía en poca estima (*WzG* 208). No obstante, tras la muerte de Weber, Hintze también sucumbió a su magnetismo, cuando la fascinación intelectual que producía su obra ya no se veía perjudicada por la irritabilidad del Weber vivo.[19] «Especialmente notable» le parecía a Hintze el principio weberiano de que la cultura, cuando se vuelve históricamente efectiva, ya no es «una creación libre, autónoma, del intelecto» sino que se vincula con «leyes de la vida supeditadas a los instintos». Sin esos «intereses supeditados a los instintos», la «idea generada por el intelecto» no era más que «una entelequia ineficaz en la práctica».[20] Ésa era todavía

una interpretación acerca de Weber *anterior* a la época en que se lo convirtiera en el exorcista del naturalismo en las ciencias sociales.

Troeltsch llama a Weber en el obituario «un ser humano con una irradiación de una vastedad mágica» (*WzG* 45). Por cierto que en vida de Weber esa «magia» se debía casi exclusivamente a su irradiación personal, y sólo en menor medida a sus escritos. Y de 1899 a 1917 fue muy pequeño el círculo de gente que vio en persona a Weber. El «mito de Heidelberg» fue, en esencia, un fenómeno para iniciados. La mayor parte del tiempo su difusión se dio a través de redes personales, no de los medios de comunicación de masas ni de la gran opinión pública. Incluso cuando Weber volvió a impartir cursos de manera regular en la universidad, su efecto duradero se limitó a pequeños círculos. Entre la gran masa de los estudiantes su popularidad no era perdurable. Por lo menos, no en un principio.

La propagación de la fama de Weber en todo el mundo, desde Berkeley hasta Tokio,[21] y recientemente también en el antiguo bloque de Europa oriental,[22] no se ha producido como un único y gran proceso de difusión, sino como la yuxtaposición de diversas historias que darían abundante material para otros libros y que rebasan con mucho las dimensiones de éste. La posibilidad de que estas historias se relacionen entre sí, y en qué forma, merecería una investigación aparte. Son historias transcurridas en las altas esferas de la ciencia, con nombres importantes que van de Talcott Parsons a Raymond Aaron, pero también—y hay que decir que con un alcance sorprendente—, la historia de un empedernido luchador solitario como Johannes Winckelmann, quien se mostraba esquivo ante la opinión pública pero influía fuera de la jerarquía universitaria.

Winckelmann hizo un trabajo preliminar decisivo para la edición de las obras completas de Max Weber, además de establecer redes de relaciones y de publicar en 1956 una selección de textos de Weber que le transmitió al público alemán occidental una multifacética imagen de Weber, que no había existido hasta entonces de manera tan accesible. Resulta significativo que cerrase su selección de textos con el *Interludio*, pues a muchos lectores les resultaba difícil llegar siquiera hasta ahí.

Instrumentalización, estereotipificación y desnaturalización de Weber

Una gran parte de la historia de la recepción de Weber ya no tiene mucho que ver con el propio Weber y no es necesario que nos ocupemos aquí de ella. Con mucha frecuencia sólo se lo ha concebido de forma muy comprimida y estereotipada, reducida a pocas palabras clave—«libertad de valores», «tipo ideal», tipificación de las formas de dominio por legitimidad, «ética protestante» *versus* materialismo—al mismo tiempo que se lo ha utilizado para reforzar la seriedad de determinadas ciencias sociales sin haberlo leído a profundidad. Sólo en apariencia se trata de una historia de la reflexión acerca de Weber; en realidad, nos las estamos viendo con una historia de la diferenciación de diversas disciplinas de las ciencias sociales, distintas vertientes de la sociología y de la historia social, de las ciencias políticas y de las ciencias de la religión, junto con las batallas de tendencias que se daban dentro y entre estas disciplinas. Lawrence Scaff profetizó—y Tenbruck y Hennis eran del mismo parecer—que quien lograra imponer su interpretación de Weber podría determinar el curso futuro de las ciencias sociales.[23] Parafraseando a Bacon, quien afirmaba «Conocimiento es

poder», podríamos formular que «Weber es poder». Y, así, fungía como el as en la manga en el forcejeo de la historia social contra la sociología sistemática, de la hermenéutica contra la teoría de los sistemas, del culturalismo contra el economismo. Y el asunto es que se lo podía utilizar en ambas trincheras; por eso resultaba adecuado como punto de referencia común, y de ese modo nunca dejó de ser parte de la conversación a la vez que proporcionaba de manera constante los temas de esa conversación. Un consuelo radica en el hecho de que Weber, a la larga, nunca encajó en un solo esquema y que, por lo mismo, escapó a largo plazo de toda instrumentalización.

El Max Weber instrumentalizado para las estrategias de las facultades universitarias tuvo que soportar el hecho de que se le reprochara, en contra de lo que él se había propuesto con su doctrina de la ciencia—que desgraciadamente era muy impopular y había sido escrita de manera demasiado incomprensible—, que profundizara el tan deplorado abismo entre las «dos culturas», por un lado la de la literatura y las humanidades y, por otro, la de las ciencias naturales y técnicas. Weber se convirtió en la autoridad de una sociología que negaba sus orígenes naturalistas.

En un moderno *Diccionario de Sociología* se mencionan en el mismo contexto «ser humano» y «naturaleza» como «signos lingüísticos que admiten varias interpretaciones», a los que no se podía uno remitir y con los que no se podía fundamentar nada; el antinaturalismo revela su antihumanismo latente.[24] Ahora bien, hay que admitir que algunas formas insulsas e ideológicas del naturalismo hacen que esta postura defensiva resulte hasta cierto punto comprensible. El epígrafe de Horkheimer que antecede a este epílogo debe entenderse en el contexto de la confrontación

con el nacionalsocialismo, cuyo líder se remitía, en el mejor estilo del darwinismo social militante, a la «cruel diosa» naturaleza.[25] Mientras la ciencia no logre entender de manera concreta y detallada la relación entre el ser humano y la naturaleza como un infinito y complejo proceso de interacciones, la reflexión al respecto no saldrá de generalidades poco satisfactorias y vulnerables ante las ideologías. Esta falta de una cultura de la ciencia que mediara entre las ciencias naturales y sociales también le imponía límites al pensamiento de Max Weber.

El Weber al que se enredó en la disputa de los académicos con frecuencia ha sido partido en dos e incluso en cuatro. Esto puede haber tenido una utilidad táctica de corto plazo, pero a la larga no le sentó bien a la vivacidad weberiana. Al fragmentarlo se pierde lo verdaderamente fascinante en Weber, que no radica ni en el tipo ideal ni en la libertad de valores, sino en su *estilo de pensamiento*, su bien logrado ir y venir por encima de las fronteras de las disciplinas sociales y por sobre el abismo entre la teoría y la colorida realidad, las experiencias propias y los mundos ajenos, la racionalización y el descubrimiento de pasiones irracionales, la teoría de las acciones y el destacar los involuntarios efectos a distancia de esos actos, así como, no en menor medida, entre el espiritualismo y el naturalismo. La caída del comunismo y el resurgimiento de pasiones nacionalistas y religiosas se prestarían en sí para traer a la memoria los juicios weberianos acerca de ciertos elementos naturales de la socialización humana; pero hasta ahora poco parecería indicar que esta oportunidad vaya a ser tomada en cuenta. Con demasiada frecuencia la nueva generación de científicos considera a Weber como un exangüe papa de la racionalización y santo patrono de un quehacer académico rutinizado jerárquicamente, como si Weber se hubiera identificado con

aquello que analizaba.[26]

Exportación y reimportación transatlántica; el papel de los emigrados alemanes

En las décadas de 1920 y 1930, cuando el recuerdo de Max Weber aún seguía vivo y las estrategias de la ciencia todavía no desempeñaban el mismo papel que tendrían después en el trato con él, la percepción que se tenía de él era en parte más diversa y menos estereotipada. Puesto que la gloria póstuma de Weber pasó por los Estados Unidos,[27] la emigración académica alemana después de 1933 merece una atención especial; parecía estar destinada a desempeñar un papel clave en el proceso de exportación transatlántica y de la posterior reimportación de Max Weber a Alemania.[28] Y no sólo por razones externas; la vivencia de la emigración se prestaba de cierta manera a despertar un sentimiento de vinculación existencial con Max Weber y a revivir de esta manera su pensamiento.[29] El exilio fue para la mayoría, por lo menos en los primeros tiempos, una experiencia limítrofe de desesperación y soledad, en la que la solidaridad que había reinado hasta entonces se quebrantó, por lo que cada quien contaba únicamente con sus propios recursos. En sí era ésa una situación adecuada para redescubrir a Weber; en esas circunstancias era más fácil identificarse con él que con Karl Marx. Particularmente para los sensibles fugitivos pertenecientes a la burguesía ilustrada alemana, la confrontación con la cotidianeidad norteamericana representaba por lo general un choque cultural, aun cuando se evitara decirlo en voz alta. La *Ética protestante* de Weber podía ayudar a superar intelectualmente la nueva e inquietante situación; claro, en la medida en que uno encontrara todavía algo de esa Norteamérica religiosa descrita

por Weber.

El gesto característico de Weber de desgarrar el velo de las ilusiones se correspondía con la horripilante desilusión que el dominio nacionalsocialista había significado para los muchos fugitivos que habían creído en su futuro en Alemania. Una verdadera alergia contra el utopismo político, combinada con el reconocimiento de un realismo decepcionado, caracterizaba al grueso de los emigrantes que habían ido a parar a los Estados Unidos, en la medida en que se articularan políticamente; de esta manera, no pocos de ellos se ubicaron con éxito en las tendencias norteamericanas de la época.[30] También ésa podría ser una forma de aproximarse a Max Weber.[31]

Y, no obstante, ¿les ofrecía Max Weber a los fugitivos una forma de superar el *shock* más grande de todos, la vivencia del terror nazi? Franz Neumann se apropió en su *Behemoth* (1942), muy probablemente la interpretación más famosa contemporánea del dominio nazi surgida de las filas del exilio, del tipo weberiano del liderazgo carismático. De acuerdo con Neumann, el «descubrimiento» de Weber «fue, en efecto, el redescubrimiento de un fenómeno tan antiguo como la vida política misma», en virtud de lo cual pertenece, por así decirlo, a la naturaleza sobrehistórica de lo político. Afirmaba que el dominio carismático «había sido descuidado y ridiculizado durante largo tiempo», pero que «evidentemente tenía raíces que se remontaban a épocas lejanas».[32]

En la retrospectiva hecha después de 1933 el «líder carismático» de Weber resultó profético de alguna manera, sólo que no transmitía una idea de los aspectos horrendos de ese dominio que tantos fugitivos sufrieron en carne propia, así como tampoco de las novedosas dimensiones históricas

del dominio dictatorial a través de los medios de comunicación de masas y de los recursos técnicos de poder.[33] Cuando Hans Gerth interpretó la dictadura nacionalsocialista como un dominio carismático, debió soportar que la furiosa Hanna Arendt «reaccionara absolutamente indignada». Para ella, que sabía griego y conocía la teología, «carisma» todavía tenía algo que ver con clemencia.[34]

Entre los conceptos de dictadura de la emigración alemana y a los que Weber sirvió como inspiración, destaca la teoría del «despotismo oriental» de Karl August Wittfogel, también conocida como «de la sociedad hidráulica», que—con más mala que buena fama—se basa más que cualquier otro en los elementos naturalistas de Weber y los apila hasta convertirlos en una construcción monumental. Y eso que Wittfogel (1896-1988) se remite decididamente al modelo weberiano de dominio burocrático, no al carismático. Empezó en 1918 como comunista y, originalmente, con su tipo de «modo de producción asiático» basado en sistemas hidráulicos controlados centralmente y que propiciaban el colectivismo, quería fundamentar un camino directo de las grandes culturas asiáticas hacia el comunismo sin pasar por el duro proceso del capitalismo. No obstante, cuando en el otoño de 1933 debió realizar trabajos forzados en la colonización de pantanos en el campo de concentración Esterwegen—lo cual prácticamente equivalía a una sentencia de muerte para el hombre, enfermo de los pulmones—, la construcción hidráulica, con todo y su aparato de dominio, se le convirtió en un horror apocalíptico.[35] Desde entonces para él la «sociedad hidráulica» ya no implicaba la predestinación hacia el tan anhelado comunismo, sino hacia un totalitarismo asesino. Wittfogel sabía que compartía por completo el horror que Weber le tenía a la burocracia, e incluso lo exageró hasta el extremo.[36] En su vejez le criticó a Weber que en el

tema «construcción hidráulica» se hubiera detenido en un punto en el que «debía haber seguido el problema natural», y calificó como una «verdadera calamidad» el hecho de que finalmente el posterior «lumpen-max-weberianismo» hubiese «no quiero decir castrado, pero sí reducido al gigante» Weber «a un nivel» en el que sus planteamientos naturalistas desaparecían por completo.[37]

Entre los científicos emigrados, probablemente el conocimiento más íntimo acerca de Weber lo tuvo Paul Honigsheim (1885-1963), historiador de la religión, sociólogo de la música y algunas cosas más, un solitario que, como el propio Weber, resulta difícil de clasificar, y que sólo tras su muerte halló el reconocimiento entre quienes se dedicaban a la investigación sobre Weber. Como él dijo, nunca había conocido a una persona con la que «se sintiera tan profundamente ligado» como con Weber, y «no en razón de influencia alguna, sino por naturaleza».[38] Él se ocupó del auténtico Max Weber de manera más intensiva que la mayoría; también del agrónomo y antropólogo, del teórico de la música y del especialista en derecho natural. Reflexionó acerca de la religiosidad de Weber[39] e incluso sobre su humor (*WzG* 162). «Lo que resulta determinante en la totalidad del trabajo de Max Weber—según Honigsheim—radica en un aspecto por completo supracientífico, en la forma de su estar poseído intelectualmente.» Ésta habría sido «tan absolutamente imposible de enseñar y de transmitir que, en el mejor de los casos, mediante el eco de su voz podría hacerse resonar algo que existiera de manera latente en otra persona, aunque a ésta quizá todavía le fuera desconocido».[40]

Max Weber fungió de tarjeta de presentación en los puntos de reunión de la emigración académica en la *University in Exile*, la Graduate Faculty fundada en la New School for

Social Research en Nueva York, poco tiempo después de las primeras expulsiones de alemanes por el régimen nacionalsocialista, para acoger a los científicos sociales alemanes. Su fundador, Alvin Johnson, quien con anterioridad había tenido ya relación con la ciencia alemana, entendía por «sociología», por encima de todo, la doctrina de Max Weber, y su asesor para elegir el personal de la *University in Exile* fue Emil Lederer, quien había colaborado con Max Weber en el *Archiv für Sozialpolitik [Archivo de Ciencias Sociales y Política Social]*.[41] La instauración de la facultad se llevó a cabo bajo el signo de los esfuerzos de Johnson por otorgarle a la New School, que en un principio tenía una orientación marcada de izquierda y cuyo edificio estaba (y está) decorado con frescos revolucionarios mexicanos, una imagen respetable y no socialista.[42] Más que los naturales de un lugar, los inmigrados están supeditados a adaptarse a las tendencias dominantes si es que no quieren seguir siendo eternamente extranjeros;[43] por eso buena parte de la recepción de Weber por parte de los emigrantes alemanes se explica por la demanda existente en los Estados Unidos. Posteriormente Hennis reprochó al grueso de «los viejos conocedores de Weber que fueron forzados a emigrar» el hecho de que no se hubieran «opuesto a la domesticación de Weber, que lo convirtió en un útil animal heráldico sociológico».[44]

La escuela de Fráncfort, que se instaló en la Universidad de Columbia y cuyos líderes intelectuales eran en ese entonces Marx y Freud, se convirtió en la competencia en Nueva York. En general tenían una postura crítica y aun hostil frente a Weber, incluso cuando Mathias Greffrath tiempo después diría que, bien mirado, en el pensamiento de la escuela de Fráncfort encontraba «mucho más Max Weber» que Freud.[45]

Max Horkheimer, quien escuchó a Weber en 1919 cuando estudiaba en Múnich, reconoció en la conmemoración del centenario de Weber, en 1964, que éste le había resultado «ultraconservador» en ese entonces, sobre todo por su insistencia en la libertad de valores, pero que ese juicio había sido «precipitado», aunque no abundó en las causas.[46] Por el contrario, Herbert Marcuse, la futura estrella del 68, quien debutaba frente a la opinión pública científica alemana, aprovechó la oportunidad para efectuar un ataque general contra Max Weber, que le valió ser recompensado con una «ovación inusitadamente calurosa».[47]

Marcuse contribuyó a que el culto a Weber, escenificado en 1964 en la República Federal de Alemania con una gran obertura, se viera interrumpido por años debido al movimiento del 68 y que no alcanzara su punto culminante sino hasta la década de 1970.[48] Siguiendo por completo la línea de la crítica que acostumbraba hacerse contra Weber en la escuela de Fráncfort,[49] el núcleo de los ataques de Marcuse se enfocaba en que Weber, con su insistencia en la libertad de valores, le adjudicaba a la ciencia un papel meramente instrumental, técnico, por así decirlo, a saber, el de mostrar el camino más racional de la realización para objetivos predeterminados, pero que no conocía una ciencia que destruyera los límites de las circunstancias existentes. En concreto, le tomaba a mal a Weber su «hostil combate contra los intentos socialistas de 1918».[50]

Con certeza Marcuse pensaba sobre todo en el Weber norteamericanizado, «parsonizado», el supuesto padre fundador de la teoría sistémica; como tantos otros, Marcuse se remitió sólo a elementos individuales de la doctrina de la ciencia de Weber, no a la multiplicidad de su práctica científica. El Weber *completo* era con toda seguridad

cualquier cosa menos el «ser unidimensional» de Marcuse. Desde una perspectiva actual se puede reconocer con mayor claridad que en aquellos tiempos que, por lo demás, Marcuse tampoco pudo ofrecer una ciencia que trascendiera el capitalismo de manera efectiva; nunca las ciencias sociales habían estado tan inermes contra el tipo norteamericano de capitalismo como en las últimas décadas.

Y, no obstante, Marcuse tocó un punto sensible de la ciencia weberiana. En efecto, uno sí echa en falta, por lo menos en lo que Weber dice explícitamente acerca del sentido de la ciencia—o, más bien, en lo que *no* dice—, un mensaje claro que enuncie que, en última instancia, es asunto de la ciencia señalar el camino para alcanzar un raciocinio más elevado y una vida más digna de ser vivida. En ese punto Weber tenía un bloqueo. A fin de cuentas, es hijo de esa época anterior a la primera Guerra Mundial cuando estaba ampliamente extendida la sensación de que existía demasiada razón y demasiado poca pasión en el mundo civilizado, demasiada cotidianeidad banal y demasiado poca lucha. La experiencia de las guerras mundiales y el fascismo conllevó una sensación existencial radicalmente diferente. Se redescubrió la necesidad vital de un raciocinio que estuviera por encima de los frentes de combate—en realidad, una antiquísima sabiduría de la filosofía—.

En la obra de Weber la razón no aparece con demasiada frecuencia y, cuando lo hace, está usualmente entrecomillada. La fe en una razón común a todos los seres humanos y adecuada para resolver conflictos la ubica Weber sobre todo en el contexto del derecho natural y se encuentra, sobre todo, en relación con la fe en una naturaleza que les sea común a todos los hombres y a la que esta razón le sea inherente. Como vimos, la fe en una naturaleza tal es una premisa del pensamiento weberiano; sin ella su pensamiento no tendría

sentido en muchos puntos. No obstante, Weber tenía ciertas reservas para admitir estas convicciones. La *naturaleza* era en esos tiempos un concepto con demasiados lastres. Y estas reservas se transmitieron también al manejo que Weber hacía de la razón. Si bien atraviesa toda su obra un oculto *pathos* del entendimiento superior que se debe alcanzar mediante un pensamiento claro, así como la resultante responsabilidad del científico particular, esta convicción conserva algo desarticulado.

Herederos directos: Karl Jaspers y Eduard Baumgarten

Dentro de la amplísima historia de la recepción de Weber, la lucha con su espíritu entre sus dos herederos principales directos, los filósofos Karl Jaspers y Eduard Baumgarten, es la que más tiene que ver con el propio Weber. El 17 de julio de 1920, un mes después de su muerte, durante una ceremonia luctuosa del estudiantado de Heidelberg, Jaspers pronunció un discurso en su honor que habría de resultar determinante para el culto a Weber. Y entre él y Marianne Weber se desarrolló una relación de gran confianza. Es de suponer que él ayudó a Marianne a redactar las partes de la *Biografía* que se refieren a la obra científica del trabajo de Weber.[51]

Eduard Baumgarten, sobrino de Marianne en segundo grado, fue tratado por ella como un hijo adoptivo por largos años tras la muerte de Weber, hasta que él se rebeló contra esa relación. Entonces le reprochó amargamente a la viuda que mientras que él «conjuraba y podía "comprobar" cada palabra de Max Weber», ella lo considerara un «hombre extraordinariamente maduro»; pero que desde que dejó de participar de ese culto luctuoso, ella sólo lo juzgaba desde «categorías de la desconfianza», como «romanticismo», «soñador», «subjetivismo». Por ello Heidelberg se convirtió

en la ciudad «más odiada». Y, sin embargo, él creía entender al «tío Max» mejor que Marianne, a su manera «pequeñoburguesa».[52] La relación de Baumgarten con Max Weber tenía rasgos de un amor-odio weberiano. Desde el comienzo existió una candente curiosidad, también por la sexualidad de Max Weber; cuando durante una noche entera veló al difunto no pudo evitar descubrir el cadáver para verlo desnudo. A la larga prevalecieron el amor y la fascinación y se reconcilió con Marianne, e incluso heredó la mayor parte del legado weberiano, y es de suponer que la viuda lo eligiese para que escribiera la gran biografía sobre Weber. Sin embargo, fue ésa una tarea por la que se afanó en vano toda su vida.

Tanto Jaspers como Baumgarten disponían de conocimientos íntimos acerca de la relación entre la vida y la obra de Max Weber; ambos cavilaron al respecto durante toda su vida, con resultados cambiantes y diversos, y para ambos estas cavilaciones tenían una importancia, sobre todo, existencial, y sólo en segundo término científico-estratégica. En su vejez Jaspers escribió que Weber se había convertido para él «una y otra vez en el punto de partida de la búsqueda de una certeza irremplazable»: la certeza de su propia existencia como filósofo, en la que durante mucho tiempo se sintió inseguro.[53] Las reflexiones de Eduard Baumgarten en torno a Weber se llevaron a cabo, en un principio, sobre todo a partir de una disputa interior con Marianne Weber, después también, y en especial, con Jaspers. Este debate, que casi siempre se realizó de manera interna, brinda más explicaciones sobre la ambivalente relación que Max Weber tenía con la naturaleza que el grueso de las discusiones que se han impreso acerca de él.

Durante más de 60 años, desde 1920 hasta los tempranos años sesenta, en Alemania fue sobre todo Karl Jaspers el

emisario de la futura fama mundial de Weber. Como opositor al régimen nacionalsocialista gozó de gran respeto también en el extranjero después de 1945. Y ya desde antes estaba vinculado con el presidente federal Theodor Heuss por la admiración que ambos le profesaban a Weber. Posteriormente su nombre también se hizo conocido entre los lectores de la revista *Spiegel* y la futura generación del 68, al ser uno de los «viejos iracundos» de la República. Por largo tiempo, hasta que Baumgarten lo escandalizó con las cartas de amor que Weber le escribió a Else, Jaspers creía tener una afinidad esencial con Weber, aunque él mismo reconocía que carecía «del rasgo heroico, de la grandeza en lo inconmensurable, que yo amaba en Weber».[54]

El Weber del filósofo existencialista: la ciencia al borde del abismo

Jaspers convirtió a Weber en un filósofo existencialista, como él mismo lo era, que fue a parar sólo por equivocación entre los neokantianos. O, mejor dicho, como apenas *quería* serlo en el momento de la muerte de Weber. En la década de 1920, en Heidelberg, donde impartía una cátedra, debió competir con Rickert por la gestión del legado filosófico de Weber. Rickert encabezaba a los neokantianos y se lo consideraba el maestro filosófico de Weber, y le parecía ridícula la forma en que Jaspers estaba transformándolo en filósofo y figura de culto.[55] Tanto mayor era el placer que le proporcionaba a Rickert arañar la pulida superficie del naciente culto a Weber por medio de anécdotas picantes. De manera semejante a Baumgarten, conjuraba al Weber vivo contra el culto luctuoso de Jaspers.[56] Rickert creía reconocer en éste un «biologismo naturalista». Jaspers, por su parte, sentía que Rickert lo despreciaba como filósofo y exégeta de

Weber. La ruptura entre ambos se dio debido a la cuestión de si Weber era o no filósofo.[57]

Más tarde Jaspers se vengó de Rickert cuando contó cómo éste, en uno de los *jours* en casa de los Weber, filosofó acerca del erotismo como la quintaesencia de los «perfectos valores del presente», tras lo cual Weber lo habría increpado: «Ya pare con ese estilo sensiblero, no son más que tonterías».[58] «Sensiblería»: no había peor forma de que Weber mostrara su desprecio. Puede uno imaginarse que él, que había conocido y experimentado el carácter abismal y el brutal egoísmo del eros, considerara los pensamientos de Rickert sobre el perfecto amor sexual como excesivamente llanos y demasiado dulzones y color de rosa. Aún más para Jaspers, enemigo declarado de Sigmund Freud,[59] la sexualidad era un poder que amenazaba los valores humanos. Ludwig Binswanger, también un filósofo-psiquiatra, creía que Jaspers era «casi ciego a lo sexual». Jaspers, quien gustaba de resaltar el rasgo «masculino» en Weber, al parecer se hizo durante la mayor parte del tiempo una imagen asexuada de la masculinidad weberiana. No obstante, cuando siendo ya un anciano le enseñó a su biógrafo Hans Saner un retrato de Sigmund Freud, le preguntó: «*¿Sabe a quién se parece? ¡A Max Weber! Es una persona y, por lo tanto, un enemigo con el que hay que involucrarse*».[60] Al final debió reconocer que la reprimenda que Weber le hizo a Rickert no surgía, en lo absoluto, de una posición antisexual.

Jaspers estaba convencido de que el origen del pensamiento weberiano no había sido una crítica kantiana del conocimiento, sino más bien la fe en la existencia de una verdad que, si bien no era reconocible, por lo menos era perceptible, junto con una experiencia existencial que le permitió mirar el abismo: una vida al borde de la

desesperación. Incluso con lo que sabemos hoy, Jaspers, quien también padecía de los nervios y con frecuencia se sentía a la orilla del precipicio, reconoció algo verdadero en Weber, aun cuando sólo en parte adivinó la interrelación entre la creatividad y la experiencia de vida de aquél. En su *Psychologie der Weltanschauungen [Psicología de las ideologías]* (1919), que escribió influido por Weber, Jaspers describe «tres tipos de existencia humana»: el «caótico», el «consecuente» y el «demoniaco». Sobre el tercer tipo escribe 10 veces más que de los otros dos juntos. Nunca menciona el nombre de Weber y, sin embargo, resulta prácticamente indudable que lo tenía en mente. En el «ser humano demoniaco» la «pasión del proceso vital» se encontraba «intensificada al máximo»; de este modo las antinomias hallaban una síntesis que resultaba incomprensible desde el exterior. «Donde quiera que aparece en el mundo, el espíritu demoniaco se realiza en *fragmentos* […] Lo fragmentario se intensifica a través del impetuoso avance de un experimento a otro, de una obra a la siguiente; apenas concluido algo, resulta importante una nueva cuestión».[61]

Ahora bien, cuando menciona públicamente y por su nombre a Weber, evita la demonología. En su libro sobre Weber de 1932 convierte el «*fracaso*» de éste en el hilo conductor: «Fracasar» no en el sentido de fallar, sino de una forma que correspondiera a la esencia de Weber, de «aprehender el ser» topándose con los límites de lo posible. En ese entonces Jaspers incluso creía que ésa era «la razón por la cual ocupaba ese lugar único en el corazón de algunos alemanes: Max Weber fue la más profunda y más rica realización del fracaso en nuestro tiempo». «Era un hombre que consumaba activamente su ser en la ruina.» Cada época requiere su propia forma de filosofar; en un tiempo de desmoronamiento de la cultura y el Estado alemanes, el

fracaso de Max Weber era la forma en que una época alcanzaba el autoconocimiento.[62] Y una y otra vez el fracaso: «Efectivamente fracasó, pero con el verdadero fracaso, que es parte del sentido de una ciencia real […] El fracaso conduce más profundamente al ser cuanto más completo sea el conocimiento»; debido a ese excesivo conocimiento, las obras de Weber no dejaron de ser «fragmentos poderosos».[63] «Fracaso» es el título del capítulo final: «Alrededor de él existía una atmósfera de fracaso en un sentido más profundo». «Su fracaso fue […] el verdadero fracaso del ser humano en la historicidad que le ha sido impuesta […] sentía que fracasaba precisamente por eso en su infinito conocimiento, porque el sentido del conocimiento es fracasar al toparse con límites para poder franquearle un espacio en el tiempo y el ser a la verdad más profunda.»[64] Al mismo tiempo Jaspers, quien desde hacía mucho se había sentido imposibilitado para realizar una *opus magnum* filosófica y, por lo tanto, había considerado que estaba «arruinado»,[65] concluyó su *Filosofía* con la frase: «No es regodeándose en la perfección, sino por el camino del sufrimiento» que resulta posible «Experimentar el ser en el fracaso».[66]

Max Weber como hombre mundano y pragmático: la revuelta de Eduard Baumgarten contra Jaspers

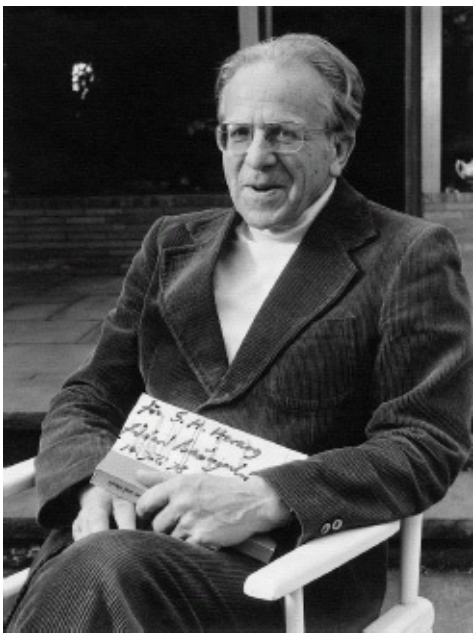
El propio Jaspers admite que Weber no quería ser filósofo y que sería «imposible presentar su doctrina como filosofía». «No obstante, para el tiempo en el que vive, él fue el verdadero filósofo […] Max Weber no enseñó filosofía; él *era* una filosofía.»[67] Llevada a un extremo, la verdadera doctrina de Weber no estaría contenida entonces en sus publicaciones, sino más bien en su ser, en su vida; con lo cual, *nota bene*, únicamente están llamados a portar la llama de su espíritu

aquellos que, como Jaspers, lo conocieron desde la cercanía más próxima y a quienes les mostró su interior. ¡Un mensaje weberiano para iniciados! Pero Eduard Baumgarten, 15 años menor que Jaspers, lo había conocido todavía de más cerca. En una carta escrita a Karl Mannheim el 30 de diciembre de 1932 explota de furia por el tono penetrante y grave en el que Jaspers habla sobre Weber y, particularmente, por el «fracaso esencial»:

> No me *gusta* la palabra desde que Jaspers ha refrendado con ella el esoterismo de su filosofía. No le basta con permitir que la «seriedad mortal» de su propia filosofía existencial haga solemne alarde de ello […] no podía dejar pasar la oportunidad de colgarle este concepto «existencial» del fracaso a la vigorosa y pura ingenuidad de Max Weber. En el libro sobre Max Weber se encuentran muchos buenos y hermosos recuerdos y una descripción acertada; pero por todas partes se le impone de manera molesta a la imagen del hombre que amó a la realidad de modo profano y, a lo sumo, rencoroso, la beata interpretación apologética-metafísica que no vacila, las impaciencias y «errores» inherentes a la naturaleza irremediablemente irascible de Max Weber que debían dirimirse con los síntomas correspondientes a una *era* infeliz. Para Weber […] el fracaso jasperiano hubiera formado parte de las cosas que él acostumbraba rechazar *para sí (nota bene*, y visto desde *su* naturaleza) como «embustes románticos». Conociéndolo […] le hubiera devuelto al filósofo de hoy—sobre todo porque apreciaba al psiquiatra y psicólogo Jaspers—sus idealizaciones profundas e indirectas con una gran sonrisa amable en su gigantesco rostro […] El agudo olfato de Weber, así como la desconfianza y el rechazo contra lo que […] él llamaba sensiblería religiosa, llegan mucho más allá de lo que Jaspers estaba consciente mientras desarrollaba su estilo filosófico desde 1920. El Jaspers de la *Geistige Situation der Zeit [Situación espiritual de la época]* y el Jaspers de la *Philosophie [Filosofía]* es del todo impensable en Heidelberg junto a un Max Weber *vivo;* no fue sino frente al sepulcro de Weber cuando este lenguaje pudo ganar confianza en sí mismo.[68]

Entre los muchos que conocían a Max Weber sólo de lejos, tenía la reputación de carecer por completo de humor. Esta reputación lo sigue hasta hoy. Al sociólogo Stanislav Andrevski esto le extrañó, pues cree que existe una «relación entre el sentido del humor y la capacidad de juzgar situaciones sociales de manera realista».[69] Pero en realidad Weber sí tenía humor, aun cuando no en todas las fases de su vida. Poseía un marcado sentido para la ironía de la historia cuando describió cómo precisamente el más radical rechazo de los bienes mundanos conduce a su más exitosa acumulación. Cuando Eduard Baumgarten le hizo recordar a Marianne la risa en el rostro de Weber,[70] estaba expresando algo que ella también pensaba; también ella había hablado en su obituario del «humor inagotable» de Weber.[71] En 1932 se

burlaba de la tía: «Vi reír por un momento al tío Max mientras tú aclarabas públicamente que Goethe te importaba un pepino».[72] Con certeza sabía que «Goethe», en la casa de los Weber, sobre todo en combinación con un juicio de valor, era una clave para el amor libre.



Eduard Baumgarten.

Eduard Baumgarten, 34 años menor que Max Weber, dudó todavía por mucho tiempo respecto a si quería construir su identidad *con* o *contra* aquél; pero después de 1945, cuando Weber se vio bruscamente tan bien cotizado,[73] todo favoreció el hecho de intentarlo *con* Weber. Aunque siempre le guardó rencor al tío, porque quiso mandarlo a caballo, en calidad de blanco perfecto, contra el frente enemigo («Tío Max quería que me mataran a tiros»), precisamente a ese Weber militante lo necesitó cuando quiso justificar con él su conversión al nacionalsocialismo. En su libro sobre Benjamin Franklin, Baumgarten se burlaba de cómo Max Weber trataba de convertir a como diera lugar a ese frívolo hedonista y librepensador en un puritano ascético. Pero luego puso todo

su empeño en comprobar que el propio Max Weber, bien entendido, se hallaba en muchos aspectos en la tradición de Franklin de un pragmatismo optimista.

Cuando era estudiante, y gracias a la intervención de Alfred Weber, Baumgarten pasó varios años en los Estados Unidos —lo cual en esa época aún era una experiencia poco común para un alemán—, donde atravesó una crisis interna tan profunda que llegó hasta los pensamientos suicidas; entonces lo sagrado y lo profano del concepto de patria se convirtieron en su tema. No obstante, aceptó el reto norteamericano y se convirtió en un experto en John Dewey y el pragmatismo, que él mismo propagó en Alemania siendo todavía miembro del Partido Nacionalsocialista. En 1929, cuando regresó de los Estados Unidos, le escribió a Marianne abrevando de su experiencia norteamericana:

> Quisiera que hubiera aquí alguien tan *inteligente*, tan *erudito* como Dewey. El tío Max era una inteligencia, un erudito tan grande, con quien uno se sentía totalmente seguro, porque entendía tan bien el mundo abierto. Aquí se habla ahora mucho de «mundo», y del «auténtico acceso al mundo», pero no logro deshacerme de la sensación de desconfianza de que este «mundo» es en demasía un mundo del corazón alemán y esto con un carácter de enérgica exclusión. Heidegger definió a la filosofía como «nostalgia».[74]

A su manera, también Eduard Baumgarten convirtió a Max Weber en filósofo, haciendo alusión a sus escritos políticos. «Su filosofía—su forma amable y poderosa de estar en el mundo y su trato con él—[…] la plasmó, para mí gusto, con la mayor claridad en estos ensayos, discursos y cartas […] Junto a él, Bergson y Nietzsche son teólogos ávidos del más allá. Weber es el primero de los filósofos en serle fiel hasta el fondo al carácter mundano del mundo.» En esos escritos Baumgarten encuentra de nuevo eso con lo que Weber, «siendo yo muy joven […] me hizo extáticamente feliz y me ha colmado a raudales».[75] En la disputa con Weber él mismo llevó a cabo su propia y juvenil apología de éste, con la plena conciencia de que por sus propias venas corría sangre weberiana y que su estilo descarado, impulsivo y, de cuando

en cuando, incluso excéntrico, estaba más íntimamente relacionado con la naturaleza de Max Weber que el solemne tono de un Jaspers. Éste, a pesar de que no ser muy dado a mostrarse indulgente con los ex nacionalsocialistas, hizo en 1956, frente a Hanna Arendt, la observación de que «ese sobrino lejano de Max Weber» era «un ejemplar único» y que tenía «algo de la indescriptible magia de esa familia». No obstante, «Puesto que de cierta manera es impertinente—pero un niño eterno—alguna vez tendrá que recibir algunos reglazos en los dedos».[76]

La carrera de Baumgarten durante la era nacionalsocialista no carece de dramatismo, y arroja luz sobre aspectos contradictorios de la historia de la ciencia bajo el nacionalsocialismo. En 1933 aceptó en Gotinga una cátedra en americanística. Puesto que tuvo gran éxito con su clase, se pretendía darle una plaza como docente con derecho a examen. En esa situación, precisamente Martin Heidegger, que había sido amigo de Baumgarten pero que en filosofía lo consideraba un «farolero», saboteó sus planes. Heidegger, el nuevo filósofo estrella del régimen nazi, les escribió a los docentes que militaban en el nacionalsocialismo que Baumgarten provenía, «por su parentesco y su procedencia intelectual, del círculo de intelectuales liberal-democráticos de Heidelberg que rodeaba a Max Weber», que era «todo menos nacionalsocialista» y que había tenido una relación «muy activa» con un judío.[77]

Esa indigna denuncia contribuyó en gran parte, después de 1945, a que Heidegger fuera destituido del cuerpo docente, así como a la rehabilitación de Baumgarten. Éste, sin embargo, se construyó pacientemente su propia red de relaciones entre los nacionalsocialistas, a pesar de que no ocultaba su simpatía por el pensamiento político típicamente estadunidense. Tenía

un contacto muy estrecho con el filósofo de la cultura Alfred Baeumler, a quien—a pesar de ser un entusiasta seguidor de la teoría del matriarcado de Bachofen—Alfred Rosenberg le comisionó que fundamentara una auténtica filosofía nacionalsocialista. De esa manera, a pesar de su enemistad con la unión de docentes nazis, logró ser profesor de filosofía en la cátedra de Kant en Königsberg.

La coyuntura latente de Max Weber en la Alemania nazi

En contra de lo que podría hacer suponer la opinión de Heidegger, el hecho de que Baumgarten procediera de la casa Weber por lo general no era considerado una tara en la Alemania nazi, al contrario. Si bien los científicos sociales alemanes amaron después la idea de que Max Weber, como la sociología en su totalidad, había sido proscrito por el régimen nazi, esto no se corresponde con la realidad.[78] Es cierto que conceptos como «sociología» y «sociedad» no eran bien vistos, y que «sistema» era considerado como un insulto referente a la democracia de Weimar, pero los trabajos científicos que concebían al ser humano como miembro de grandes comunidades no estaban fuera de lugar con el *Zeitgeist*. Por lo que respecta específicamente a Max Weber, nunca hubo una línea partidista; ni se quemaron sus escritos ni se lo execró oficialmente. En lugar de eso, es posible reconocer cómo su reputación aumentó durante la década de 1930 y los primeros años cuarenta, no sólo en los Estados Unidos, sino también en la Alemania nazi.

En 1964 Jürgen Habermas incluso aseveró que Carl Schmitt, el principal filósofo del derecho de la dictadura nazi, había sido un «alumno legítimo de Max Weber»; después se corrigió y sustituyó el «alumno legítimo» por «hijo natural».[79] Esta afirmación va demasiado lejos: de la sociología del

dominio de Weber no se puede inferir, de ninguna manera, que un dictador pueda legislar arbitrariamente; por el contrario, la distinción de los tipos de dominio según su forma de legitimación, como hemos visto, sólo tiene sentido cuando uno legisla como autoridad hasta cierto punto independiente, y que no se puede manipular de manera arbitraria. No obstante, para Carl Schmitt, Weber siempre fue un intelectual importante, incluso en los puntos que le criticaba.[80]

El economista Alfred Müller-Armack, quien formuló en 1946 el concepto de «economía social de mercado», que posteriormente llevó a la práctica política como secretario de Estado de Ludwig Erhard,[81] durante el nacionalsocialismo llegó a estudiar intensamente la sociología de la religión de Max Weber y a convertir la relación del orden económico con una ética fundamentada de manera extraeconómica en la base de sus propios trabajos científicos; aunque casi no se lo ha tomado en cuenta en la investigación sobre Weber, fue ésta una interpretación de Weber de gran alcance político, sobre todo porque—como vemos hoy—de ningún modo es bien común la opinión weberiana de que la codicia de dinero no basta para producir un capitalismo que funcione bien.[82]

Otto von Zwiedeneck-Südenhorst, sucesor de Weber en la cátedra en Múnich, declaró en 1936 que estudiar a Weber «hacía feliz».[83] Y no fue sólo la vieja generación la que cultivó el legado de Weber; también los jóvenes lo redescubrieron. En retrospectiva, lo más grotesco es que precisamente Hans Frank, nacido en 1900, siendo gobernador general de los territorios polacos ocupados, haya reunido en su residencia en Cracovia a un «pequeño círculo de ex alumnos de Max Weber», como le escribió a Marianne Weber; este hombre ostentaba el sobrenombre de *El Carnicero de Polonia*, y en

1940 alardeó que si se quisiera colgar un cartel por cada siete polacos asesinados, los bosques de Polonia no alcanzarían para producir el papel necesario.[84] A Frank le hubiera encantado celebrar los 80 años de Max con un discurso conmemorativo de su hermano Alfred Weber, a pesar de que éste era bien conocido como opositor de los nazis; no obstante, A. Weber ni siquiera consideró la idea.[85] Frank gobernaba con gran brutalidad en Polonia y, sin embargo, dentro del Reich quería recuperar algunos principios del Estado de derecho y de la libertad de expresión; por esta razón tuvo disputas tan fuertes con ciertas instancias del partido, que, siendo gobernante de Polonia, se le prohibió dar discursos públicos en el Reich. Su fascinación por Weber parece auténtica. En 1944 le escribió a una «estupefacta» Marianne Weber que, desde sus tiempos de estudiante en Múnich, su «esposo había penetrado de manera imperecedera en mi mente y corazón». Que había leído con entusiasmo varias veces su *Biografía* y que en la actualidad peleaba, en el espíritu de Max Weber, por la «imposición de una idea del derecho». Que, como alumno de Max Weber, se sentía obligado a actuar según la divisa de que «aspirar a la verdad era el único aliento divino que albergamos los seres humanos». Le aseguró a la viuda de Weber «que en mucho de lo que vive en la nueva generación parecen tomar forma grandes partes de la obra de su esposo».[86] En la actualidad los investigadores de Weber se sienten tan avergonzados de esta carta como en su momento lo estuvo la destinataria. Puede ser que en buena medida haya sido una especie de brutal honestidad la que ocasionó que Hans Frank se identificase con Max Weber.

Pero el fenómeno más sorprendente de la recepción de Weber en el nacionalsocialismo lo constituye la figura de Christoph Steding. En 1932 obtuvo su doctorado en Marburg

con la tesis *Política y economía en Max Weber*, bajo la dirección de Wilhelm Mommsen; todavía hoy su lectura resulta cautivante. Steding llegó a Weber de manera poco común, a través de la indología. Mientras trabajaba en su tesis doctoral enfermó de un severo padecimiento renal por cuya causa falleció en 1938, cuando apenas contaba 35 años. En su libro se percibe una íntima identificación con el sufriente Weber; Steding cree que no fue sino la enfermedad la que «liberó a tal grado […] las fuerzas titánicas de Weber, que entonces los conceptos maduros caían a sus pies en apretados haces».[87] Es de suponer que él esperaba que sucediera lo mismo con su propia enfermedad. Hasta hoy prácticamente no existe un estudio sobre Weber que siga con tanta intensidad la relación entre vida y obra como el libro de Steding, aunque se limite a los datos proporcionados por la *Biografía*. Steding cree que el propio Weber era el puritano asceta que describe en su *Ética protestante;* al mismo tiempo, es el primero que se detiene en los pasajes que tratan sobre el erotismo en el *Interludio*.

En algunos puntos sus reflexiones recuerdan a Jaspers:[88] Weber como la última gran mente del liberalismo burgués, que, al mismo tiempo, atestigua el ocaso de ese mundo. Y, de manera similar a Jaspers, Steding escribe en 1932, al estilo del culto a Weber: «Desde que Weber vivió, podemos ampliar el concepto de vida». Una época que «había producido a un Max Weber» quedaba «justificada por ello», aun cuando por lo demás presentara incontables puntos débiles.[89] El «alma extática» de Weber «impulsa su comportamiento más allá de cualquier medida normal». En ese contexto llama la atención de Steding el hecho de que la «desconsideración […] ocupara un lugar privilegiado en el léxico» de Weber;[90] y, en efecto, en la obra digitalizada de Weber las palabras relacionadas con lo «desconsiderado» aparecen ni más ni menos que 128 veces.

Steding también reconoce que Weber, cuya ciencia refleja su propia naturaleza, no era un opositor a ultranza del naturalismo en las ciencias sociales sino que, por el contrario, descubrió en las ciencias naturales el ejemplo metodológico para toda la ciencia.[91]

En 1938 apareció de manera póstuma la magna obra de Steding, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur [El Reich y la enfermedad de la cultura europea]* como una publicación del Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands [Instituto del Reich de Historia de la Nueva Alemania]. Fue la publicación más importante del Reichsinstitut y su director, el historiador Walter Frank, trató de erigir a Steding como el precursor espiritual de la misión cultural del Tercer Reich. La obra, de 770 páginas, ofrecía, desde una perspectiva nacional-imperialista, un crítico panorama cultural del pasado reciente, enriquecido con un muy amplio acervo cultural. De nuevo Steding se remite al *Interludio:* ese «intento de concebir a la historia como un proceso de creciente disección de lo erótico a partir de los simples órdenes orgánicos de la existencia campesina» se podía entender «sólo desde la situación específica de su mundo» y desde el «afán de esa época de ver la existencia de lo anormal desde la perspectiva de la descomposición».[92] También en esa obra Max Weber aparece con más frecuencia que Adolf Hitler; y Walter Frank enfatiza en el prólogo la congenialidad entre Steding y Weber. Steding había descrito a Weber como el *Caballero entre la Muerte y el Diablo*, de Durero, pero según Frank, tales «frases no sólo cabían en la biografía de Max Weber, sino también en la de Christoph Steding».[93]

De esta manera, Walter Frank estaba contando implícitamente a Max Weber entre los precursores del Tercer

Reich.[94] El Reichsinstitut de Frank fue atacado con vehemencia durante años por la institución dirigida por Rosenberg debido a la publicación del libro de Steding; sin embargo, no era la procedencia weberiana lo que molestaba al representante competidor de la cultura nazi, sino sus ataques a la doctrina nacional de las razas; ¡tan poco le importaba a ese solitario la «corrección política» de la época![95] También en las oficinas de Rosenberg Weber era un nombre citable, y da testimonio de ello la relación de Eduard Baumgarten con Baeumler.

¿El renacimiento de Weber a partir de la etología? Eduard Baumgarten, Konrad Lorenz y la naturaleza humana

Pero la historia de Baumgarten tampoco pierde interés, y conduce de manera reiterada a los elementos naturalistas en el pensamiento de Weber. Como profesor de filosofía en Königsberg Baumgarten se convierte en mecenas y amigo de Konrad Lorenz (1903-1989), el etólogo más conocido de la posguerra, quien declaró que la conducta humana era animal, haciendo analogías con los animales y, de igual manera, hizo que la conducta animal fuera «humanamente» comprensible. El investigador, que prefería vivir entre sus gansos, se convirtió para sus admiradores en el «Einstein del alma animal». En 1944 Baumgarten le consiguió al zoólogo, que hasta ese entonces a duras penas podía financiar el alimento de sus animales, una cátedra en Königsberg, con el propósito de que estableciera una relación entre filosofía y etología. Entre los dos se desarrolló un intenso intercambio intelectual, del cual surgió una amistad que duraría el resto de sus vidas.[96]

Lorenz se comportaba en casa de los Baumgarten como un salvaje hombre natural, a media conversación orinaba «alegremente en el lavamanos», siguiendo el ejemplo de los

animales que marcaban así su territorio, y otra vez atrapó y partió a mordiscos a un moscardón que lo molestaba. Cuando Jaspers presenció la conducta estrafalaria de Lorenz y su escaso respeto por la propiedad intelectual de los otros, declaró que esos científicos naturales eran «como una determinada especie de monos que viven en los árboles», que con la mayor naturalidad saqueaban árboles ajenos.[97] Sin embargo, Eduard Baumgarten, que no soportaba los graves modos de profesor de Jaspers, se divertía con eso. Uno de los *gags* favoritos de Lorenz, la afirmación de que el «llamado escalofrío dorsal producido en los humanos por la excitación» provenía de la conducta amenazante e impositiva utilizada por los chimpancés, que se veían más impresionantes con el pelaje erizado,[98] le permitió a Baumgarten ver la base animal de la «fascinación carismática»; el lobo líder de la manada se convirtió en su tipo ideal de líder carismático.[99]

Lorenz le dedicó a su amigo Baumgarten, en ocasión de su septuagésimo cumpleaños (1968), su tratado *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada*, encabezados por la «sobrepoblación» y la «devastación del espacio vital», pero entre los que también se contaba la «muerte por calor del sentimiento» y el «desmoronamiento de la tradición». La transmisión radiofónica de los *Pecados mortales* causó una oleada de reacciones, y se convirtió en el texto fundacional de los movimientos ecologistas austriaco y alemán.[100] No obstante, el propio Baumgarten le confesó a Lorenz que durante la primera lectura había «despotricado y maldecido». Ese pesimismo cultural no era lo suyo; en el panfleto vio sólo «propaganda y demagogia»; desde su perspectiva, los *Pecados mortales* eran en sí mismos un pecado mortal científico.[101] Al final sí encontró a un amigo en Lorenz, pero no a un compañero intelectual que hubiera tendido puentes

duraderos de la filosofía hacia la biología y que le hubiera procurado claridad.

Lorenz, que creyó descubrir un sinnúmero de instintos animales-humanos, también quería hacer valer el pensamiento como una mera prolongación de la conducta instintiva. ¿Pero cómo podría Baumgarten concebir el pensamiento de Weber a partir de tal base? Pues, para él, el pensamiento había surgido precisamente del hecho de que el ser humano no sólo podía sobrevivir a sus cambiantes circunstancias valiéndose del instinto y la costumbre. El pensamiento era para él «la constante crítica a la tradición» (Michael Sukale),[102] en tanto que, para Lorenz, el ser humano era también un animal de manada, igual que sus parientes animales; creía que sus instintos servían para la conservación de la especie, no para la sobrevivencia individual, una imagen evolutiva que se fue imponiendo, en efecto, en la era de las guerras mundiales, del fascismo y del comunismo y que, sin embargo, y para gran irritación de Lorenz, fue dejada de lado por la generación posterior de sociólogos, que la encontraron incompatible con muchos hallazgos.[103] Si, como constató Löwith, sólo el individuo era «verdadero-real», a raíz de ello se producía un abismo entre su pensamiento y la biología evolucionista de su tiempo, mientras que, desde una perspectiva actual, precisamente la forma de pensar de Weber era más «naturalista» que la de sus contemporáneos, que consideraban a los individuos sólo como miembros de organismos sociales imaginarios. En tiempos de Weber, e incluso todavía de Baumgarten, faltaba una sociobiología que hubiera favorecido el hecho de que se tendieran puentes a una antropología compatible con Weber. También la crítica de Weber al entonces tan popular y sobado recurso de la teoría de la evolución resulta muy justificable desde una perspectiva actual. En 1907 Jakob von Uexküll le escribió a Keyserling

que su teoría sobre el medio ambiente sólo podría tener una oportunidad cuando «Haeckel y sus camaradas estén bien muertos». «El pensamiento del desarrollo se ha extendido a todas partes como un cáncer. Se lo considera la única base posible, a pesar de que es estéril como una mula».[104] Pero Uexküll permaneció aislado en la ciencia durante toda su vida; ni Weber ni Baumgarten encontraron la forma de hacer contacto con él.

Tras el final de la guerra, cuando buscó refugio en Heidelberg, su terruño adoptivo, Baumgarten debió soportar que Alfred Weber le cerrara las puertas, tachándolo de «criminal nazi». La justificación de su propia pertenencia al Partido Nacionalsocialista sigue desempeñando un papel en su trato con Weber, como había ocurrido ya en tiempos del régimen nazi en sus discusiones con Marianne. Como Alfred Weber, también Jaspers había estado en Heidelberg a la cabeza de los pocos opositores prominentes de los nazis, y su voz había adquirido gran peso en los procesos de desnazificación en el sistema universitario. En 1946 publicó un escrito, que llamó poderosamente la atención, sobre la culpa de los alemanes respecto de los crímenes nazis. A pesar de que rechazaba la tesis de una culpa colectiva de los alemanes, aunque fuera por consideraciones básicas—sólo los individuos son capaces de sentir culpa moral, no los colectivos—[105] fue atacado tan violenta como sarcásticamente en 1949 por el romanista Ernst Robert Curtius, quien le imputó la tesis contraria: Jaspers había «demostrado con tan meridiana claridad nuestra culpa colectiva que sólo nos resta vivir con un terrible cargo de conciencia». Según él, de ese modo aspiraba al «muy competido puesto de un *praeceptor Germania*». «Es como si escuchara a un demente», se lamentó Jaspers, refiriéndose al bien conocido colega.[106]

Curtius atacó a Jaspers de manera similar a como lo hiciera Max Weber en 1919 con Eisner y otros que hablaron públicamente de la culpa alemana en la guerra. Esta controversia hizo que Baumgarten le escribiera una larga carta a la «madre Marianne», de quien siempre había hablado como «TM», «tía Marianne». Primero toma bajo su protección al filósofo, tan amigo de Marianne: «El libro de la culpa de Jaspers» era, a pesar de todo, «fabuloso». De una culpa colectiva alemana no había «ni una palabra». «De falta de dignidad frente al vencedor: tampoco una sola huella.» Y, no obstante, si Max Weber hubiera estado vivo, el libro no se hubiera salvado de sus sarcásticas notas marginales. Aunque Jaspers escribió «como dirigido por el *ethos* científico y político de Max Weber», de ninguna manera se trataba de un escrito con el espíritu weberiano. A Jaspers nunca se le ocurrió que las cosas también podían verse de manera muy diferente y que sus propios dichos debían probarse a través de la discusión. Por eso «Hay que alabar con profusión a Curtius. Sin su *sótano de Auerbach*,* Jaspers hubiera seguido hablando como un oráculo desde el Olimpo». Y se burla de los «secuaces» de Jaspers, que anteriormente habían tolerado a Hitler y que «ahora rezan a gritos y llorando el rosario "Max Weber—Karls Jaspers—Karl Jaspers—Max Weber"».[107] Probablemente Baumgarten también quería atacar a Marianne, cuya «imagen» demasiado «heroica y moral de Weber» nunca había podido soportar.[108] Como a Curtius, le molestaba que Jaspers quisiera desempeñar desde 1945 el papel del gran sacerdote de la moral política y, más aún, del culto a Max Weber. ¿Acaso Jaspers no había sido en 1933 tan poco clarividente como la mayoría de los alemanes respecto al peligro que albergaba el nazismo? ¿Acaso no había apoyado a Heiddeger cuando éste le había puesto a él, Baumgarten, «trabas» como dictaminador? ¿Acaso no había despertado

únicamente cuando se vio afectado de manera personal, puesto que su esposa era de ascendencia judía?[109]

En 1948 Baumgarten, ya de 50 años y expulsado de su cátedra en Königsberg, consiguió un puesto como profesor invitado para impartir sociología en la Universidad de Friburgo, donde comenzó dictando seminarios sobre Max Weber. Entre los estudiantes se encontraba el joven Luhmann, el futuro pontífice de la sociología, quien posteriormente se instaló en Oerlinghausen, muy cerca del parque Weber. Una y otra vez es la disputa con Jaspers la que recorre los análisis weberianos de Baumgarten. De nuevo el «fracaso esencial»; «Max Weber no *"fracasó"*, sino que *murió* en el año de 1920. Nadie puede decir qué hubiera hecho Weber si todavía hubiera vivido en 1931»[110] («o en 1933», pensó probablemente Baumgarten en su fuero interno). Sirviéndose de Weber, Baumgarten trata de vez en cuando de proseguir sus reflexiones königsberguianas acerca de la mediación entre filosofía y ciencias naturales. En los escritos tardíos de Weber, según Baumgarten, «se encontraba […] oculta una teoría de la naturaleza humana», oculta incluso para el propio Weber.[111] Las «vías de la teodicea» habrían sido para Weber «acontecimientos naturales».[112]

Entre los apuntes para los seminarios de Baumgarten de esa época se encuentra una hoja con palabras clave: «Teoría de la naturaleza humana». Comienza con Hegel («El ser humano es espíritu»), le siguen Feuerbach, Marx y Nietzsche; no obstante, el punto central lo ocupa Max Weber, que «devolvía la naturaleza humana […] a su dimensión». Su «naturaleza del ser humano» permanecía «en el plano de lo que Feuerbach introdujo como antropología». «Pero no es psicología de la sensualidad, sino la doble (?) fenomenología del *homo faber;* los contenedores y estructuras sociales

creados por los seres humanos *reflejados* en la acción actual de los sujetos que *están activos* en esas estructuras y a través de ellos.» En otra parte anota:

> Max Weber tenía, en relación con lo que la ciencia logra […] la (actitud) de un experimentador de las ciencias naturales, quien con un apasionado fervor por realizar descubrimientos, admira y describe con placer todo aquello que se muestra en el curso de los análisis. Sin embargo, lo que se muestra no lo aprehende en un sistema de verdades que considere absolutas, sino que permite que lo que se está mostrando conserve su carácter fenomenológico abierto y fluido. El afán absolutista o cínico de tener siempre la razón como método […] estaba muy alejado de la pasión por experimentar de Max Weber. (Y si por naturaleza le resultaba cercano, él lo mantenía […] alejado.) Pero quien lo haya visto en sus años de madurez tenía la impresión: aquí aterrizó en la Tierra el perfecto espíritu laplaciano, pues parecía como si ese ojo absolutamente soberbio y dominante lo supiera *todo* y lo *abarcara* todo.[113]

Como experimentador Weber era, en la lógica de Baumgarten, el hombre natural por excelencia. «Desde un punto de vista biológico se puede contemplar al ser humano como la criatura que vive esencialmente experimentando.»[114] Su imagen del investigador en el laboratorio corresponde a la leyenda habitual de las ciencias naturales; gracias a los modernos análisis de la historia de la ciencia, hoy sabemos que el experimentador exitoso, por lo general, no es impulsado por la curiosidad pura, sino que tiene ideas precisas de lo que quiere encontrar. Y, con toda certeza, tampoco Weber se lanzaba sin tales ideas a la enorme variedad de la realidad.

Los apuntes para los seminarios de Baumgarten revelan que en esa época no contaba con patrones de pensamiento que le permitieran resolver a su manera la enorme materia weberiana; y tampoco más tarde le fue posible dar el golpe maestro respecto a Weber. En concordancia con su filosofía favorita, el pragmatismo norteamericano, y su preferencia por los escritos políticos de Weber, en 1948-1949 se concentró de manera demasiado unilateral en convertir a Weber en un pensador guiado por entero por intereses prácticos, sin valorar sus rasgos contemplativos de Weber y sin ser consecuente con el hecho de que precisamente Weber enfatizaría más tarde, y con particular agudeza, el abismo que

existía entre la ciencia y la política. «Sólo se puede entender correctamente al teórico Max Weber si no se olvida que fue el Weber práctico el que preformó casi todas las acciones y los intereses, también para el teórico.»[115]

Y de nuevo, como ya había hecho con anterioridad frente a Marianne,[116] se remite («contra Jaspers», anota al margen) a las palabras de Weber, que éste lanzó en contra de los estudiantes que simpatizaban con el asesino de Eisner: para «reinstaurar a Alemania en su antigua gloria [él] si todavía practicara la política […] se aliaría con el mismísimo diablo»; no obstante, Baumgarten deja de lado la parte final de la frase, en la que se enfatizaba: «Pero nunca con el *poder de la estupidez*» (I/16, 273). Desde la perspectiva de Baumgarten, a Hitler no se le podía reprochar que hubiera sido estúpido. En la situación reinante en la década de 1930, para él continuó el pacto con ese diablo de la máxima de Weber;[117] por el contrario, la forma en que Jaspers se planteaba la cuestión de la culpa alemana iba en contra del espíritu weberiano.[118] Baumgarten pasó por alto que en el pensamiento de Weber la libertad de valores sólo valía para la ciencia, de ninguna manera para la política. En otro punto constató la grandeza de Weber, en tono similar al de Jaspers: «Razonamiento y humanidad extremos, junto con la mayor pasión personal; esta combinación se da con tan poca frecuencia en el mundo que, cuando aparece, provoca efectos inconmensurables. Los efectos de Max Weber se sienten por todas partes».[119]

Una revelación desconcertante para iniciados: las cartas de amor de Weber a Else

Cuando Eduard Baumgarten se identificaba con Max Weber prefería pensar que éste era tan alegre como él mismo, tal como Jaspers, a la inversa, le confería su propia naturaleza

ascética. Sin embargo, el sobrino conocía hasta la saciedad también los aspectos oscuros de Weber, aunque el *Interludio* parece no haberlo tomado todavía en cuenta durante sus cursos de 1948-1949. Pero cuando en 1957 trató en vano de reconciliarse con Alfred Weber en Heidelberg y quiso marcharse, furioso, del departamento de al lado salió Else, que al parecer lo había oído todo. «¿Y qué fue lo que sucedió *entre nosotros*? ¿Por qué no volvió a escribirme desde hace tanto tiempo?» Baumgarten: «Porque creí que usted era también responsable de la muerte de Max Weber». Según su «observación del enfermo y moribundo», el desgarramiento entre matrimonio y amor le habría «mezclado un oculto gusto por la muerte» a la pulmonía de Max Weber. Es de suponer que hasta ese momento considerara que Weber tenía una moral privada tan rígida que el amor a Elsa tendría que haberle ocasionado más tormento que placer, y él seguramente pensaba que Else había empeorado la tortura, en vez de atenuarla.

Como respuesta, Else le dio a Baumgarten la última carta que Weber le había mandado y así, poco a poco, le entregó todas las demás.[120] Con este acontecimiento cierra Baumgarten el registro de sus memorias, señal de que esa revelación también significaba el comienzo de una nueva fase en su propia vida. Seis años después, en febrero de 1963, no pudo reprimir el impulso de escandalizar a Jaspers, entonces de 80 años, y con el que estaba peleándose de nuevo por Weber, con una selección de estas cartas, plenamente consciente de que con ese nuevo Weber a Jaspers se le vendría el mundo abajo.[121]

En la imagen que Baumgarten se hacía—o que gustaba de hacerse—de Weber, encajaban mejor esas cartas que en la imagen weberiana de Jaspers. Y, sin embargo, probablemente

por consideración a Else, no cimentó una nueva imagen de Weber a raíz de esas revelaciones. Así y todo, hizo suficientes insinuaciones, tanto de manera oral como en su documentación sobre Weber de 1964, como para alimentar la fantasía de una comunidad weberiana, que tenía un oído tanto más fino cuanto más atractivo perdía el viejo asceta Weber en el curso de la «revolución sexual». En su documentación Baumgarten también reunió material sobre los elementos naturalistas en la obra de Weber; dos veces se ocupa extensamente del tema del *derecho natural*. No obstante, ya no fue capaz de realizar una nueva interpretación sistemática de Weber desde ese nuevo punto de partida, y su obra sobre Weber, por lo general, sólo sirve como un *collage*. Desgarrado entre la intención de escribir una biografía de Weber o una de Hitler, al final no hizo ni lo uno ni lo otro.

El Weber que superó el sufrimiento gracias a su intelecto se convirtió para Jaspers, precisamente en tiempos oscuros, en una imagen gracias a la cual él mismo lograba sobreponerse. Su culto a Weber mostraba rasgos de una religión del más allá. En ocasión del septuagésimo cumpleaños de la viuda, en 1940, le escribió a Marianne, a quien abrumaban las ganas de morir, que a través de las «largas décadas» de dolor se estaba aproximando a él, «que había sido el más sabio y el que más apasionadamente se vio afectado en nuestra época por la fatalidad de las cosas […] hasta que él venga a llevarte de nuevo consigo».[122] Weber como el dios que se lleva a los mortales con él. Fue la época en que Jaspers se había provisto de cianuro en caso de que amenazaran con deportar a su esposa.[123] No quería ver que el genio de Weber se liberaba no solamente a través del sufrimiento, sino, incluso más, a través del amor. De esta manera su Weber conservó un rasgo patológico.

Cuando en 1949 su colega de Heidelberg Willy Hellpach—como Jaspers, íntimo conocedor de Weber y, también como él, ex psiquiatra dedicado a las grandes cuestiones mundiales—creyó reconocer en Weber una «grave fractura» y un exceso de patología, Jaspers estaba fuera de sí por el «espanto» y habló de «un oprobio para nuestra universidad».[124] Marianne alentó al filósofo a «castigar públicamente a Hellpach […] oh, ¡qué benéfico sería!».[125] Una década después, como le escribió a Else Jaffé, incluso se llenó de «cólera» contra Theodor Heuss, quien todavía algunos años antes había llamado a Weber el «más grande alemán de nuestra era», pero que en la introducción para una nueva edición de los escritos políticos, a pesar de todos los halagos que el presidente federal le hizo a Weber, según Jaspers éstos eran «demasiado blandos e insignificantes»,[126] una decepción que el lector actual sólo comprende con dificultad tras haber leído la mencionada introducción. En 1960 Jaspers denunció que la «política de la *Gemütlichkeit*» era «veneno para la libertad»:[127] el alemán de esa época con toda certeza no asociaba la«comodidad» con Adenauer, sino más bien con el primer presidente federal, con su humor suabo y la sonrisa de satisfacción con que fumaba su pipa.

Con un gesto militante retórico semejante al de Max Weber en 1919, Jaspers le echó en cara a la política real un ideal de política: una política combativa, que no hiciera concesiones y pensara en alternativas duras y que estuviera comprometida con la realidad, sin ilusiones. Frente a Heuss, y a pesar de toda la distancia con Adenauer, reconoció su compromiso con la política de la disuasión atómica; de cara a la bomba atómica, llegaría el momento «en el que se arriesga el sacrificio más grande […] o en el que la humanidad sucumbe a la extorsión total de la esclavitud total. Quien no piense todos los días al respecto, vive encubriendo la

realidad».[128] Ya en 1956 había predicado con este mensaje, que correspondía a su filosofía de la «situación límite», en su escrito *Die Atom-bombe und die Zukunft des Menschen [La bomba atómica y el futuro del ser humano]*. Ni Heuss ni la mayoría de los alemanes querían pensar en tan terribles alternativas, por su propio bien, como sabemos hoy. A Heuss el pensamiento de Max Weber le resultaba liberador en buena parte porque Weber sustituye la obligatoriedad de las estructuras por *oportunidades*, que dejan espacio para la libertad de acción. La «política de la *Gemütlichkeit*» no era ni poco realista ni poco acertada, como creía Jaspers, el no político. En 1950 tuvo un sueño, como le escribió a Hannah Arendt: los dos estaban en casa de Max Weber; habían llegado ahí «a través de un desfiladero». A pesar de que llegó muy tarde, Hannah Arendt fue «recibida con júbilo». Weber, quien acababa de volver de un viaje por el mundo, especialmente al Lejano Oriente, había traído «documentos políticos y obras de arte». La mejor parte se la obsequió a Hannah Arendt, «porque usted entendía de política más que yo».[129]

La lucha del anciano Jaspers con el Weber muerto

Ese Jaspers, más rígido que nunca, se topó en esas cartas de amor con un Weber que no conocía o que, incluso con su mirada entrenada de psiquiatra, no quiso ver nunca: fantasear con sueños de primavera en medio de la miseria de Alemania, mezclar sin reservas el deber con el ser, oponerse ciegamente al deber de elegir entre el matrimonio y el erotismo […] y todo eso no con un espíritu soberano, sino con uno que se regodea en la lujuria del sometimiento. «*¡Traición!*» Es su reacción espontánea: «Max Weber cometió una traición, contra Marianne, contra sí mismo, contra todos nosotros que

vimos su imagen».[130] Como Marianne nunca habló con él sobre este amor, Jaspers creyó erróneamente que ella no sabía nada al respecto.

Posteriormente, ya fuese por Else Jaffé o por Eduard Baumgarten, debió aceptar que las cosas no eran así. En 1966 le escribió a Hannah Arendt sobre Weber, con el que se había reconciliado a medias, «Él realmente tomaba en serio la ilimitada honradez», él, «que no se permitía ningún tipo de trampas ocultas al vivir apasionadamente y luchar consigo mismo sin objetivo».[131] Y, no obstante, las cartas de amor de Weber a Else lo persiguieron el resto de su vida, hasta en sueños. Reconoce que lo que esas cartas contienen no es una mera aventura, sino algo que lo obligaba a hacerse una nueva imagen de Weber. «No fue una hora funesta—gime Jaspers, perplejo y conmocionado—sino un largo tiempo, una desconcertante entrega, un baile con la magnificencia del nihilismo, rindiéndose al encanto.» Y todo eso fue posible porque Weber «no encontró» en Else «una meretriz normal […] sino una hetaira del más alto refinamiento, que encantaba incluso al intelecto—más allá del bien y del mal—y que, no obstante, a pesar de la naturalidad de su carácter y aun cuando fuera bondadosa […] en el fondo era dura y capaz de admitir cualquier desgracia», experimentada «desde la simple realización del coito» hasta «el arte de la belleza del juego erótico maduro».[132] También Jaspers había sentido el encanto de Else y en 1944, durante la guerra, cuando ella cumplió 70 años, le había confesado en un tono desacostumbradamente entusiasta para él que ella encarnaba «el esplendor de un Heidelberg definitivamente desaparecido»; «la comprensión irrestricta, el corazón animado por el espíritu» seguían viviendo en ella «para alegría de todos nosotros».[133]

No es de sorprender que las cartas de amor a esta mujer no lo dejen en paz. Extrae de ellas largos fragmentos, trata de tomarle la palabra literalmente a Weber aun en sus ensueños enamorados y analiza la filosofía contenida en algunas de las cartas. Y por eso vuelve a enfurecerse contra el hombre; reprende mentalmente a Weber y, al hacerlo—cosa impensable en vida de Weber—, le habla de tú. Con un «en primero, en segundo, en tercer lugar», le reprocha que es conceptualmente sucio que en una carta a Else juegue a «Abelardo y Eloísa»; Abelardo, cuando escribió sus famosas cartas, ya había sido castrado y se había entregado al amor celestial. Jaspers se enfada; en el «éxtasis» Weber se adorna «con plumas falsas», «pero en la pasión habla con florituras retóricas. La *solemnidad fallida, el penoso patetismo*». Jaspers se irrita con Weber precisamente por lo mismo que Baumgarten no soporta en él. Y, no obstante, Jaspers bien sabía que, si viviera, Weber no le toleraría semejantes reproches. «Él hubiera podido contestar: ¿He de regirme por la imagen que ustedes se han hecho de mí? Soy libre de hacer lo que quiera y asumo las consecuencias. Yo no miento.» Jaspers no lo acepta; le reprocha al Weber muerto: «Tú mismo has olvidado que con este erotismo […] va ligada la mentira. No pudiste salvar la verdad entrando en el "reino de Tristán"».[134] Pero siente que Weber lo castiga por ello. Una y otra vez se le aparece en sueños; una vez no quiere hablar con él, otra ya no lo invita a su casa. Jaspers despierta lleno de tristeza y con «una vehemente agitación».[135]

Ya mucho tiempo antes, al parecer después de la impresión que le causaron los seminarios que Jaspers dio sobre Weber en otoño de 1928, Else le había expresado a Jaspers sus dudas respecto a la imagen que él tenía de Weber en ese entonces, combinadas con delicadas insinuaciones que Jaspers no quiso entender todavía: «¿Es acaso el Max que reconoció un "dios

del día" y que, por el contrario, buscó el reino de la noche, llamado luciférico, es ese Max dividido realmente el Max Weber que Jaspers ve? El Max que habla de que uno sirve a diferentes dioses. El mismo que, en su propia vida, tenía diversas esferas, *totalmente* separadas entre sí». Sin embargo, entonces Else más bien dio la impresión de que el «luciférico reino de la noche» era únicamente el reino de la muerte, no también el del eros; «oh, muchas, muchas veces» ella le reprochó a Max el que se hubiese marchado al «reino de las sombras» y que a ella le «dejase la vida rota en pedazos».[136] Al final, también Jaspers, que tanto se había indignado por el diagnóstico que Hellpach hizo sobre la «grave fractura» en el ser de Weber, tuvo que retirar expresamente la premisa de la imagen de Weber que había sostenido durante casi toda su vida. «La figura racional [de Weber] muestra la apertura universal, el desgarramiento, las luchas, pero no la unidad […] Durante mucho tiempo supuse que en Max Weber [ésta] sería evidentemente efectiva. Esa suposición fue claramente equivocada».[137]

En mayo de 1967 Jaspers, en ese entonces de 84 años, le escribe una vez más a Else—de 93 años, y que todo el tiempo lo supo todo—una larga carta, finalmente serena. En ella le dice que incluso le gusta la documentación que reunió Baumgarten sobre Weber, de cuando en cuando indiscreta pero, por otro lado, en extremo carente de estructura: «Su entusiasmo por ese hombre grande y único tiene algo conmovedor». Y continúa:

> Cuando pienso en Max Weber no es posible terminar de querer caracterizarlo. Pregunto, por ejemplo, ¿qué sucede con un hombre a quien la verdad le importaba por encima de todo? Max Weber se enfrentó incondicionalmente a la realidad haciendo gala de igual inexorabilidad que Kierkegaard y Nietzsche, pero no a la manera de esos eternos jovenzuelos, sino como un hombre que permitió que la misma lo desgarrara. La ciencia, en la que realizó cosas tan extraordinarias, en el fondo le era indiferente. Por qué, después de todo, se dedicó a ella, sobre el sentido que tenía, no lo pudo decir […] El *Interludio* sobre los posibles conflictos de sentido la introduce como un mero punto de vista entre muchos otros. Este libro es, creo yo, mucho más que eso: una obra capital de su filosofía. Era inquietante cómo en puntos decisivos faltaba su respuesta. Cuanto más leo su obra y noto una y otra vez que todavía no la conozco lo suficiente, ni tampoco su trasfondo, más creo estar viendo hacia el

vacío de un esfuerzo titánico.[138]

Pero Jaspers no renuncia del todo a su antigua imagen weberiana; en su carta de 1967 todavía se reconoce el «fracaso esencial» de 1932. El hecho de que al final Weber pueda haber encontrado a través de su amor por Else una especie de redención y de reconciliación consigo mismo, es una posibilidad que Jaspers no puede aceptar ni siquiera frente a esta mujer. No obstante, al final de su vida debe reconocer que ha perdido su superyó weberiano y que Weber no era idéntico ni a él mismo ni a la imagen ideal que se había hecho de él. «Max Weber era demasiado grande y demasiado terrible en su fuerza intelectual como para que hubiera podido amarlo», le confiesa en 1967 a la mujer de la que ahora sabe que Weber amó. Y a Hanna Arendt le escribe que está convencido «en la conversación *in concreto* [de] siempre poder ponerse de acuerdo» con Weber; «pero el abismo de su desesperación es de un tipo tal que siente que a él le fue impuesto algo que a mí no me fue impuesto. En él radica una fuerza explosiva de la que yo carezco».[139] El hecho de que Weber no sólo conociera una desesperación sino un placer que a él, Jaspers, le era ajeno, lo silencia el filósofo. Sin embargo, a Else le escribe: «Cuando en mí aparece el autoengaño, entonces aparece Max Weber y lo prohíbe. Él acompaña de manera provechosa nuestras vidas».

¿De veras sólo de manera provechosa? En uno de sus diálogos imaginarios con el Weber muerto éste responde, sin corresponder al tuteo de Jaspers, al nuevo diagnóstico que éste hace y que descubre el hecho principal en la profunda división de Weber después de su enfermedad:

> Su juicio es correcto. Es el mío propio. No puede usted decirme nada que no me haya yo dicho antes con mucha más dureza a mí mismo. Pero le suplico que guarde silencio. En la opinión pública de este mundo, y para las personas que me son tan queridas, tendría consecuencias devastadoras darlo a conocer. Éstas son por completo innecesarias […] Existen cuestiones irresolubles. Tienen que ser asumidas y tratadas. Me convierto en un delincuente y no puedo evitarlo sin renunciar a algo que me es impuesto para cumplir con mi existencia […] Si usted me denuncia en cuestiones en las que yo exijo silencio y no nos ponemos de acuerdo […] seremos enemigos en la vida y en la muerte […] Lo retaré, si

habla, a un duelo con pesados sables […] Para mí únicamente una persona tiene el derecho a hablar, ésa a la que—en cierto sentido, pero no en un sentido absoluto—le he faltado a la fidelidad. Que usted guarde silencio antes de que esa única persona se entere es una demanda humana—por un tiempo—que usted debe cumplir. Este tiempo es limitado. Porque yo mismo llegaré con ella allá, donde podremos volver a estar juntos. Y entonces vendrá el tiempo en el que usted sea libre para hablar.[140]

Jaspers calló, y murió cuatro años antes que Else, que era nueve años mayor. Hoy todas las personas que le eran «tan queridas» a Max Weber han muerto hace mucho; no existe ya razón para callar. Y la verdad sobre Max Weber tiene algo liberador; no le resta al desencantador nada de su encanto.

[1] K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, p. 642.

[2] Ralf Dahrendorf, *Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika*, p. 141.

[3] Matthias Greffrath (comp.), *Die Zerstörung einer Zukunft. Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern*, pp. 60, 84.

[4] M. R. Lepsius, «Die Soziologie der Zwischenkriegszeit—Entwicklungstendenzen und Beurteilungskriterien», en M. Rainer Lepsius, *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, p. 10; Paul Honigsheim, «Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg», *Kölner Vierteljahresheftfür Soziologie*, p. 270.

[5] Helmut Fogt, «Max Weber und die deutsche Soziologie der Weimarer Republik: Aussenseiter oder Gründervater?», en M. Rainer Lepsius, *Soziologie in Deutschland und Österreich*, p. 225.

[6] Ludwig Bernhardt, *Der «Hugenberg-Konzern»*, pp. 10-11. También en diferentes pasajes del libro de Dankwart Guratzsch (*op. cit.*) se deduce la gran importancia, casi se podría decir carismática, que poseía Wegener para el círculo en torno a Hugenberg. Al respecto, Verband deutscher Genossenschaften in Posen (comp.), *Aus Leo Wegeners Lebensarbeit*, pp. 20-21. Christoph Steding (*Politik und Wissenschaft bei Max Weber*, p. 16) remite con signos de admiración al hecho de que Weber, en 1917, señaló a Hugenberg, a quien no menciona por su nombre y quien entonces era director de Krupp, como líder político nato.

[7] Helmut Fogt, «Max Weber und die deutsche Soziologie der Weimarer Republik», p. 255.

[8] Según *LE* 191, éstos recibieron ese nombre porque Marianne, «para animar la discusión», acostumbraba decir a manera de introducción: «Le pido a cada uno de ustedes que coloque una pequeña aportación espiritual sobre la mesa». Acerca de su «duradera fuerza de atracción», «Al correr de las décadas incluso se convirtieron en una institución que un cierto círculo académico consideraba como propia».

[9] H. Glockner, *op. cit.*, p. 106.

[10] Albrecht Fölsing, *Albert Einstein*, pp. 497 y ss.

[11] Reinhard Bendix, nacido en Berlín en 1916, emigró en 1938 a Estados Unidos. No fue sino en ese país, y después de largo tiempo, que se convirtió en especialista sobre Weber; en sus memorias, que abarcan hasta 1952 (*Von Berlin bis Berkeley. Deutsch-jüdische Identitäten*), prácticamente no menciona a Weber. En 1946 publicó por primera vez sobre él: Reinhard Bendix, «Wie ich zu einem amerikanischen Soziologen wurde», en M. Rainer Lepsius, *Soziologie in Deutschland und Österreich*, p. 363.

[12] Reinhard Bendix, *Max Weber. Das Werk. Darstellung, Analyse, Ergebnisse*, p. 348.

[13] Incluso un admirador de Weber como Wilhelm Hennis (*Weber und Thukydides*, p. 128) constata: «El verdadero *boom* weberiano empezó en Estados Unidos en tiempos de McCarthy. El segundo semestre de 1952 lo pasé en ese país como estudiante de posgrado y conocí a todos los protagonistas principales de la manía estadunidense por Weber. Ellos lograron, consciente o inconscientemente, estilizar a Weber hasta convertirlo en adversario de Marx. Los aspectos problemáticos para los demócratas correctos—el patriota alemán, el Nietzsche siniestro, lo apasionado de su pensamiento—simplemente los dejaron fuera o bien, en la medida de lo posible, los opacaron».

[14] A. Zingerle, *Max Webers historische Soziologie*, p. 3 n.

[15] K. Jaspers, Max Weber, p. 30.

[16] F. W. Graf (comp.), *Ernst Troeltsch in Nachrufen;* el volumen tiene 770 páginas.

[17] K. Jaspers, Max Weber, p. 70.

[18] K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, p. 34.

[19] O. Hintze, *op. cit.;* ahí en pp. 51-52. Oestreich acerca de la importancia de Hintze para la temprana recepción de las obras completas de Weber. Al respecto, también Arnold Zingerle, *Max Webers historische Soziologie*, p. 11.

[20] O. Hintze, *op. cit.*, p. 161.

[21] Entre tanto Japón, además de Alemania, es con mucho el mejor cliente para las obras completas de Max Weber. La recepción japonesa de Weber, que se dio ya en tiempos en que éste aún vivía, es una historia de cuño propio, tan vasta que ni siquiera se la puede esbozar aquí. Sin embargo, gracias a Wolfgang Schwentker, quien es al mismo tiempo experto en Weber y japonólogo, resulta ya más transparente para los lectores alemanes. Al respecto, Wolfgang Schwentker, *Max Weber in Japan. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte 1905-1995;* además, la antología surgida de la conferencia celebrada en 1993 con la participación de numerosos científicos japoneses, W. J. Mommsen y Wolfgang Schwentker (comps.), *Max Weber und das moderne Japan*.

[22] Al respecto, ya poco después de la caída de la Unión Soviética, Iuri N. Davidov y Piama M. Gaidenko,

op. cit. Werner Gephart concluye su colección de ensayos *Handeln und Kultura* con un *sketch* en el que en una conferencia científica celebrada en Moscú un joven *komsomol* quita un busto de Lenin y en su lugar coloca, «para horror de Weber, que lo contempla, un busto de éste» (p. 222).

[23] W. Hennis, «Ein Kampf um Weber», en W. Hennis, *Max Weber und Thukydides*, p. 89.

[24] Wilhelm Bernsdorf (comp.), *Wörterbuch der Soziologie*, vol. 3, p. 771 (G. Weisser).

[25] Al respecto, J. Radkau, «Naturschutz und Natursozialismus—wo ist das Problem?», en J. Radkau y Frank Uekötter (comps.), *Naturschutz und Nationalsozialismus*, pp. 44 y ss.

[26] *Cf*. Stanislav Andreski, *Die Hexenmeister der Sozialwissenschaften. Missbrauch, Mode und Manipulation einer Wissenschaft*, p. 159: «A pesar de que Weber no es de ninguna manera un antecesor de esa categoría, él, más que las otras grandes figuras del pensamiento sociológico, resulta idóneo para que se lo encasille en el papel de tótem de los criptoconformistas». No obstante, Andreski está plenamente consciente de que el Weber verdadero de ninguna manera «podía ser inculpado de inventar subterfugios pusilánimes ni de ejercer un apologetismo engañoso» (p. 158).

[27] El emigrante alemán Franz Neumann incluso opinó que no había sido sino en Estados Unidos «that Weber really came to life» [«que Weber cobró verdadera vida»], Peter Gay, *op. cit*., p. 43. Ralf Dahrendorf (*Die angewandte Aufklärung*, p. 128) informa desde los Estados Unidos de finales de la década de 1950 que Weber, aunque no en toda su magnitud, «se había puesto muy de moda». Al mismo tiempo, Weber casi no aparece en Helmut Schelsky (*Ortsbestimmung der deutschen Soziologie*). Esto establece un fuerte contraste con el libro de Raymond Aron (*Deutsche Soziologie der Gegenwart*), cuya primera edición apareció en 1935 y cuya tercera parte trata de Max Weber, a quien Aron considera la mayor cumbre, y no sólo de la sociología alemana. En ese libro el «presente» del título (*Gegenwart*) abarca los años anteriores a 1914.

[28] Con toda razón Lepsius remarca que «no se puede valorar lo suficiente el papel de los emigrados como mediadores entre Estados Unidos y la República Federal de Alemania» (M. Rainer Lepsius, «Die sozialwissenschaftliche Emigration», en M. Rainer Lepsius, *Soziologie in Deutschland und Österreich*, p. 483). Este hecho es ocultado por el paradigma de *los poetas quemados*, que caracteriza la investigación sobre el exilio dominada por la historia de la literatura y que pone el énfasis en que muchos de los escritores condenados al exilio cayeron en el olvido.

[29] J. Radkau, «George W. F. Hallgarten», en Hans-Ulrich Wehler (comp.), *Deutsche Historiker* vi, pp. 106-107; Reinhard Bendix, «Emigration als Problem geistiger Identität», en Ilia Srubar, *op. cit*., p. 41. De manera similar se expresa un emigrante francés de origen judío, Raymond Aron, quien dio a conocer a Max Weber en Francia: había descubierto «paulatinamente» que «estaba ligado» con Weber «a través de una especie de afinidad electiva». Cuando leyó a Weber «escuché el borboteo y la conmoción de nuestra civilización, la voz de los profetas judíos y—como su eco ridículo—los gritos del *Führer*». R. Aron, *Erkenntnis und Verantwortung*, p. 60.

[30] J. Radkau, *Die deutsche Emmigration in den USA*, pp. 246 y ss.

[31] Günther Roth, *Politische Herrschaft*, p. 234; en Weber, Richard Bendix había «encontrado apoyo para un antiutopismo por principio […] que deja abiertas las posibilidades de desarrollo históricas».

[32] Franz Neumann, *op. cit*., pp. 116-117.

[33] George W. F. Hallgarten encontró inspiración en Max Weber para una historia del mundo tipificante de la dictadura que apareció en una versión estadunidense y otra alemana: *Why Dictators?* y *Dämonen oder Retter?* De manera similar a Weber, Hallgarten pone el énfasis principal en la correspondencia fundamental entre dictadura y revolución. Sin embargo, no se remite al tipo weberiano de dominio carismático sino únicamente a las breves explicaciones de Weber sobre la «dictadura revolucionaria» disfrazada de democracia (*WuG* I 199 s.; *EyS* 215).

[34] M. Greffrath, *op. cit*., pp. 81 y ss.

[35] J. Radkau, «Der Einbruch von Verfolgung und Exil in die Mehrdeutigkeit einer Lebensgeschichte», en Karl August Wittfogel, *Staatliches Konzentrationslager vii. Eine «Erziehungsanstalt» im Dritten Reich*, pp. 279-290.

[36] G. L. Ulmen, *op. cit*., pp. 37 y ss.: Weber, no Marx, sería el que condujo a Wittfogel a esa idea (p. 37), aunque Wittfogel daba otra impresión durante sus tiempos de comunista. En ese entonces increpó rudamente a Weber por no haber querido ver en su tratado sobre China la evolución dialéctica en las circunstancias chinas: «Los momentos en las épocas más diferentes se coagulan aquí en un grotesco nihilismo científico hasta convertirse en una caótica masa cognitiva "unitaria"». Weber había tenido que pagar caro su «odio» a la «dialéctica, la doctrina de la ley de la evolución que domina toda la historia». Karl August Wittfogel, *Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, pp. 98-99.

[37] M. Greffrath, *op. cit.*, p. 310.

[38] Martha Friedenthal-Haase, «Zum Einfluss Max Webers auf Paul Honigsheim als Erwachsenenbildner», en Alphons Silbermann y Paul Röhrig (comps.), *Kultur, Volksbildung und Gesellschaft. Paul Honigsheim zum Gedenken seines 100. Geburtstages*, p. 124.

[39] Paul Honigsheim, «Max Weber as Historian of Agricultural and Rural Life», en Alan Sica (comp.), *The Unknown Max Weber*, New Brunswick, 2000, p. 4.

[40] Paul Honigsheim, «Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg», p. 271.

[41] Benita Luckmann, «Eine deutsche Universität im Exil. Die "Graduate Faculty" der "New School for Social Research», en M. Rainer Lepsius, *Soziologie in Deutschland und Österreich*, pp. 249-250. Tiempo después Lederer se distanció del rechazo de Weber frente a esa concepción del mundo y llamó «nihilista» a esa postura. Hans Speier en el epílogo de Emil Lederer, *Kapitalismus, Klassenstruktur und Probleme der Demokratie in Deutschland 1910-1940*, p. 255.

[42] J. Radkau, *Die deutsche Emigration in den USA*, pp. 35-36.

[43] Al respecto, J. Radkau, *Die deutsche Emigration in den USA*, p. 294.

[44] W. Hennis, *Weber und Thukydides*, p. 129.

[45] M. Greffrath, *op. cit.*, p. 195. Acera de los primeros tiempos Leo Löwenthal (*ibid.*, p. 196) dijo: «los impulsos y teoremas de Max Weber nos parecieron anatema. No porque hayan sido irracionales—eran precisamente lo contrario—sino porque su análisis y pronóstico del creciente racionalismo contenían al mismo tiempo un elemento de tristeza y pesimismo y—hoy se puede decir así, en retrospectiva—de desesperación, que en ese entonces no compartíamos.» «En ese entonces» probablemente se refiera al tiempo *anterior* a 1933. Después, también a los miembros de la escuela de Fráncfort les resultaban muy conocidos la tristeza y el pesimismo. Desde ese punto de vista surgió una cercanía emocional con Max Weber; con el verdadero, no con el Weber «parsonizado». Horkheimer parece haberse envuelto en un manto de silencio por lo que respecta a Weber (Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, p. 366); su *Dialéctica de la Ilustración*, escrita con Adorno, no obstante, trata de de la racionalización forzada, separada del raciocinio humano, totalmente al estilo de Weber.

[46] *Max Weber und die Soziologie heute*. En esa época Adorno menciona respetuosamente a Max Weber, por ejemplo, con la observación de que en el presente se había «confirmado realmente el pronóstico de Max Weber» de que la técnica, debido a su «propia regularidad inmanente […] había trascendido categóricamente los límites de las "idiosincrasias", (*Seelentümer*) si es que existe algo así». Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p. 23. Esta profecía también se encontraba en otros, pero es de suponer que Adorno quería evitar remitirse a pensadores conservadores alemanes en su escepticismo sobre la técnica.

[47] *Max Weber und die Soziologie heute*, p. 181 (Georg Weippert).

[48] Esto lo enfatizó Hans-Ulrich Wehler, por experiencia propia, en conversación con el autor. Sobre todo en el marco de la sociología de esa época, el ascenso de Weber se dio en el curso del *roll-back* contra el neomarxismo del 68. Las cosas eran diferentes en las ciencias históricas, donde Weber pronto mostró ser el clásico idóneo para la nueva izquierda, más fuertemente orientada a la teoría.

[49] Martin Jay, *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950*, pp. 150-151, 304-305.

[50] Herbert Marcuse, «Industrialisierung und Kapitalismus», p. 161. Crítico al respecto, Hans Albert, «Marcuse über Weber, eine Fehldeutung», *Angewandte Sozialforschung*, pp. 349-367.

[51] En la investigación sobre Max Weber está ampliamente difundida la opinión de que las partes de la *Biografía* relativas a la obra de Weber no sólo fueron corregidas por Jaspers, sino incluso *redactadas* por él. Pero ni en el legado de Marianne ni en el de Jaspers se encuentran indicios de una coautoría del filósofo en la *Biografía*. En sus memorias (*Lebenserinnerungen*, p. 160) Marianne hace referencia a una trilogía de conferencias de Jaspers, en el otoño de 1928, en la que probablemente presentó los pensamientos en torno a Max Weber que luego publicó en su pequeño volumen sobre él en 1932; «no obstante, [Jaspers] sujetó a Weber en el marco de su propia filosofía y, por lo tanto, lo modificó un poco», testimonio de que precisamente en la época posterior a la redacción de la *Biografía* Marianne tenía sus propias ideas, en parte diferentes de las de Jaspers, acerca de la obra de su esposo. Así, por ejemplo, nada más lejano para Marianne que enfatizar el *fracaso* en la vida y obra de su esposo, aunque se tratara del fracaso creativo.

[52] Bayerische Staatsbibliothek, Nl. M. Weber, Eduard Baumgarten a Marianne Weber, 20 de junio de 1923 y s. f. (aprox. 1923). La propia Marianne respecto a su crisis en la relación con Eduard Baumgarten: *LE* 128, 135-136.

[53] Citado por Dieter Henrich en Dieter Henrich (comp.), *Karl Jaspers: Max Weber*, p. 9.

[54] Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, p. 69.

[55] Christopher Adair-Toteff, «Max Weber as Philosopher: The Jaspers-Rickert Confrontation», *Max Weber Studies*, pp. 15-32.

[56] H. Glockner, *op. cit.*, pp. 101-102, 113: «"¡Si Weber viviera todavía!", exclamó Rickert más de una vez en mi presencia, cuando diligentes emisarios le contaban algo fastidioso acerca de Jaspers. "Weber le pediría cuentas a Jaspers y le diría: ¡Para eso no lo hicimos profesor de filosofía, no para que les llene a los jóvenes la cabeza con esas tonterías!"». Rickert se mofaba en esa época de la entonces moderna filosofía de la vida, con su idea de que la «vida», como tal, podría convertirse en el punto de partida del acto de filosofar.

[57] K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, p. 42; Rainer Wiehl, «Die Heidelberger Tradition der Philosophie zwischen Kantianismus und Hegelianismus», en W. Doerr (comp.), *op. cit.*, p. 417. Tampoco Jaspers le atribuyó a Weber una capacidad filosófica en el sentido profesional, y menos aún en el sentido del neokantismo de Rickert: «Max Weber apenas si sabía algo sobre las ideas kantianas y no reaccionaba a ellas» (16 de junio de 1966 a Hannah Arendt; *Hannah Arendt—Karl Jaspers, Briefwechel 1926-1969*, p. 695.)

[58] K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, p. 37. Sus disquisiciones sobre la «Importancia del amor sexual para el sentido de la vida» (Heinrich Rickert, «Bedeutung der Geschlechtsliebe für den Sinn des Lebens», en Heinrich Rickert, *Philosophische Aufsätze*, pp. 96-97) pueden darnos una idea de lo que puede haber dicho Rickert.

[59] Jaspers a Theodor Heuss, 23 de febrero de 1956 (Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, núm. 75.8351), cuando rechazó escribir un artículo sobre Freud para la antología *Grosse Deutsche:* «Pues el Freud que creo conocer, lo veo desde mi juventud como el enemigo de todo aquello que me resulta serio como cientificidad y filosofía y como concepto de la vida».

[60] Hans Saner, *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, pp. 136 y ss.

[61] K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, pp. 354 y ss.

[62] K. Jaspers, *Max Weber*, pp. 8-9.

[63] *Ibid.*, p. 55.

[64] *Ibid.*, pp. 55-56.

[65] K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, p. 42.

[66] Citado por Dieter Henrich en D. Henrich, *Karl Jaspers: Max Weber*, p. 22.

[67] K. Jaspers, *Max Weber*, p. 57.

[68] Legado Eduard Baumgarten (propiedad particular).

[69] S. Andreski, *op. cit.*, p. 93.

[70] Eduard Baumgarten a Marianne Weber, 2 de noviembre de 1936 (propiedad particular).

[71] Ana 446 Escrito 20 v.

[72] Eduard Baumgarten a Marianne Weber, 17 de octubre de 1932 (propiedad particular).

[73] *Cf.* comunicación del editor Hans Georg Siebeck del 25 de septiembre de 1945: «La demanda de las obras de Max Weber aumenta día con día, y creo que en los próximos años debemos contar con una demanda aún mayor que en los últimos 15 a 20 años. Sobre todo entre los estadunidenses Max Weber es un concepto que simplemente no desaparecerá». Esta cita textual se la debo a Edith Hanke.

[74] Eduard Baumgarten a Marianne Weber, 23 de noviembre de 1929 (propiedad particular).

[75] *Ibid.*, 17 de junio de 1930.

[76] *Hannah Arendt—Karl Jaspers: Briefwechsel*, p. 324.

[77] Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, p. 307; Carstens Klingemann, *Soziologie im Dritten Reich*, p. 180 (también para las siguientes explicaciones).

[78] Carsten Klingemann, *Soziologie im Dritten Reich;* Carsten Klingemann, «Heimatsoziologie oder Ordnungsinstrument? Fachgeschichtliche Aspekte der Soziologie in Deutschland zwischen 1933 und 1945», en M. Rainer Lepsius (comp.), *Soziologie in Deutschland und Österreich*, pp. 273-307.

[79] *Max Weber und die Soziologie heute*, p. 81; una aguda crítica a esta tesis por parte de Adold Arndt, *ibid.*, p. 152.

[80] *Cf.* Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität*, pp. 14 y ss.

[81] Daniel Koerfer, *Kampf ums Kanzleramt. Erhard und Adenauer*, pp. 32-33.

[82] Carsten Klingemann, *Soziologie im Dritten Reich*, pp. 189 y ss.; Alfred Müller-Armack, *op. cit.;* un volumen de 600 páginas que contiene trabajos realizados entre 1930 y 1959, basados sobre todo en Weber.

[83] C. Klingemann, *op. cit*., p. 191.

[84] Ernst Nolte, *Streitpunke. Heutige und künftige Kontroversen um den Nationalsozialismus*, p. 75. Acerca de Hans Frank y Weber, *cf*. Carsten Klingemann, *op. cit*., pp. 174 y ss. No obstante, en contra de lo que se podría esperar, Frank parece no haber estimado tanto al Weber que alguna vez combatió enfáticamente la inmigración polaca en el este alemán, sino particularmente esos pasajes de la obra weberiana que resaltan que «ninguna maquinaria del mundo» trabaja «con tanta precisión» como la «maquinaria humana» de la burocracia, sin tomar en cuenta que Weber distaba mucho de entusiasmarse por esa maquinaria.

[85] *AWG* vol. 10, p. 306.

[86] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, Hans Frank a Marianne Weber, 5 de septiembre de 1944.

[87] Christoph Steding, *Politik und Wissenschaft bei Max Weber*, p. 18; acerca de la historia de su origen, *cf*. el prólogo de Walter Frank a Christoph Steding, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*.

[88] Sin embargo, todavía en 1964 René König opinaba con respecto de Steding que, comparado con Jaspers, el primero era «considerablemente más honesto y consecuente». Citado en C. Klingemann, *op. cit*., p. 199 n.

[89] Christoph Steding, *Politik und Wissenschaft bei Max Weber*, pp. 113, 8.

[90] *Ibid*., p. 39.

[91] *Ibid*., pp. 61-62.

[92] *Ibid*., p. 604.

[93] Christoph Steding, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, p. XVII.

[94] Al respecto se refiere C. Klingemann, *op. cit*., pp. 201-202.

[95] *Ibid*., p. 200; Karl-Ferdinand Werner, *Das NS-Geschichtsbild und die deutsche Geschichtswissenschaft*, pp. 29-30. La controversia se había iniciado ya antes de la publicación y provocó que se eliminaran pasajes que resultaban demasiado escandalosos desde la perspectiva de la línea oficial nazi.

[96] Klaus Taschwer y Benedikt Föger, *Konrad Lorenz*, pp. 99 y ss. Al principio Baumgarten estaba interesado en el tema, no en la persona; originalmente había tenido otro candidato para la cátedra, pero éste la rechazó.

[97] E. Baumgarten, *Spielräume unter Hitlers Herrschaft*, pp. 200-201, 236.

[98] *Ibid*., p. 138.

[99] E. Baumgarten, *Gewissen und Macht. Abhandlungen und Vorlesungen 1933-1963*, pp. 292 y ss.

[100] Acerca del duradero efecto de ese escrito, hoy mayormente olvidado, 0 el acta de una mesa redonda dirigida nada menos que por Paul Feyerabend en la *Eidgenössische Technische Hochschule*[Escuela Superior Técnica Suiza] en Zúrich, en 1986, Paul Feyerabend y Christian Thomas (comps.), *Leben mit den «acht» Todsünden der zivilisierten Menschheit?*

[101] K. Taschwer y B. Föger, *op. cit*., pp. 219 y ss.

[102] E. Baumgarten, *Gewissen und Macht*, p. 23.

[103] K. Taschwer y B. Föger, *op. cit*., pp. 249 y ss.; Axel Mayer, «Die Entstehung der Arten. Neue Theorien und Methoden», en Ernst Peter Fischer y Klaus Wiegandt (comps.), *Evolution. Geschichte und Zukunft des Lebens*, p. 77.

[104] K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, p. 18. G. von Uexküll, *op. cit*., p. 91. Los Uexküll vivían en Heidelberg en la misma época que Weber, pero formaban parte del círculo de Thode (*ibid*., p. 97).

[105] Hans Saner, *Karl Jaspers*, pp. 58-59.

[*] Alusión al *Fausto* de Goethe; se refiere a la taberna donde Mefisto le enseña a Fausto los placeres del alcohol. [T.]

[106] Hans Saner, *Karl Jaspers*, pp. 58-59.

[*] Alusión al *Fausto* de Goethe; se refiere a la taberna donde Mefisto le enseña a Fausto los placeres del alcohol. [T.]

[107] Eduard Baumgarten a Marianne Weber, 22 de mayo de 1949 (propiedad particular).

[108] Eduard Baumgarten, *Spielräume unter Hitlers Herrschaft*, p. 68.

[109] *Ibid*., p. 77; Hans Saner, *Karl Jaspers*, pp. 43-44.

[110] Seminario impartido el 28 de octubre de 1948, manuscrito (propiedad particular).

[111] Apuntes para el seminario impartido el 20 de octubre de 1949 (propiedad particular).

[112] *Ibid*., semestre de verano de 1949.

[113] *Ibid*., 4 de noviembre de 1948.

[114] *Ibid*., semestre de verano de 1949.

[115] *Ibid*., 28 de octubre de 1948.

[116] Eduard Baumgarten a Marianne Weber, 21 de diciembre de 1938 y 1 de enero de 1942 (propiedad particular).

[117] *Ibid*., 1 de enero de 1942: «Todavía resuena en mis oídos la rabia contenida con la que tío Max soltaba cosas como «energía catilina», «sensiblería», «damas de ambos sexos», etc. Además, sé que amaba a *Cromwell*, a pesar de que sabía que éste había sido el asesino *más brutal* que padecieron los *irlandeses*».

[118] Apuntes para un seminario impartido en el semestre de verano de 1949 (propiedad particular).

[119] *Ibid*.

[120] E. Baumgarten, *Spielräume unter Hitlers Herrschaft*, p. 349.

[121] D. Henrich en *Karl Jaspers: Max Weber*, p. 24.

[122] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, núm. 75.9740, Karl Jaspers a Marianne Weber, 28 de julio de 1940.

[123] *Hannah Arendt—Karl Jaspers: Briefwechsel*, p. 687.

[124] J. Radkau, «Nationalismus und Nervosität», p. 314 n.

[125] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, Marianne Weber a Karl Jaspers, s. f. (1948).

[126] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, núm. 75.8444, Karl Jaspers a Else Jaffé, 24 de julio de 1959. Frente a Adenauer, Heuss describió a Max Weber como «en mi sentir, la más importante figura científica y humana de los alemanes del cambio de siglo». Theodor Heuss y Konrad Adenauer, *Unserem Vater-land zugute. Der Briefwechsel*, p. 295.

[127] K. Jaspers, *Lebensfragen der deutschen Politik*, pp. 269 y ss.

[128] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, núm. 75.8351, Karl Jaspers a Theodor Heuss, 27 de marzo de 1959.

[129] T. Heuss, *Deutsche Gestalten*, p. 248. *Hannah Arendt—Karl Jaspers: Briefwechsel*, p. 184.

[130] Dieter Henrich en *Karl Jaspers: Max Weber*, p. 26.

[131] *Hannah Arendt—Karl Jaspers: Briefwechsel*, p. 671.

[132] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, núm. 113.

[133] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, núm. 75.8444, a Else Jaffé, 6 de octubre de 1944.

[134] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, núm. 113.

[135] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, núm. 113 v, registro del 19 de octubre de 1966.

[136] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, Carta 75.12072, Else Jaffé a Karl Jaspers, s. f., con la anotación «años veinte».

[137] D. Henrich en *Karl Jaspers: Max Weber*, p. 29.

[138] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, núm. 75.8444, a Else Jaffé, 5 de mayo de 1967. *Cf.* también una carta del 29 de abril de 1966 de Karl Jaspers a Hannah Arendt: «De nuevo Max Weber: A pesar de que no era un genio, inferior tanto a Nietzsche como a Kierkegaard, frente a estos eternos jovenzuelos y seres humanos cuestionables él es, simplemente, un hombre. Empezando por su corporalidad».

[139] *Hannah Arendt—Karl Jaspers: Briefwechsel*, p. 584.

[140] Deutsches Literaturarchiv Marbach, A, Jaspers, núm. 113 V.

1864	21 de abril	Nace en Erfurt Max (Maximilian) Weber, el mayor de un total de ocho hijos de Max (Maximilian) Weber (1836-1897) y Helene Weber, con apellido de soltera Fallenstein (1844-1919).
1866		Max Weber enferma de meningitis.
1868	30 de julio	Nace Alfred Weber, hermano de Max (muere en 1958).
1868		El parlamento municipal de Berlín elige a Max Weber padre como concejal a sueldo por 12 años; al mismo tiempo, se lo elige candidato del Partido Nacional Liberal en la Cámara de Diputados de Prusia.
1869		La familia Weber se muda a Berlín. Una delegación científica, a instancias del concejo de Berlín presidido por Virchow, comienza con las asesorías respecto a la cuestión de la canalización.
1870	2 de agosto	Nace su hermana Clara.

1870	2 de agosto	Nace en Oerlinghausen Marianne Schnitger, futura esposa de Weber (muere en 1954). Su abuelo, el fabricante de textiles Carl David Weber (1824-1907), oriundo de la misma ciudad, es primo del padre de Max Weber. Max Weber asiste a la escuela particular de Döbbelin en Charlottenburg.
1872		Max Weber padre es elegido para el parlamento como diputado de los nacional-liberales por el distrito electoral de Coburg. Los Weber se mudan a una residencia propia en Charlottenburg. Max Weber hijo asiste al Kaiserin-Augusta-Gymnasium en Charlottenburg. El Verein für Sozialpolitik (Asociación para la Política Social) es fundado por los llamados «socialistas de cátedra» (Gustav Schmoller, Adolf Wagner y Lujo Brentano, entre otros).
1873		Max Weber padre se hace cargo de la Dirección de Obras Públicas de Berlín; la Asamblea de Concejales decide la

		construcción de una red mixta de canalización.
1874	8 de octubre	Else von Richthofen (después Else Jaffé) nace en Chateau-Salins (muere en 1973).
1875		Nace la hermana favorita de Max Weber, Klara (muere en 1953; casada desde 1896 con Ernst Mommsen, hijo del historiador Theodor Mommsen).
1878		Viaje de Max Weber con su padre y su hermano Alfred por Turingia y a lo largo del Rin. Promulgación de la ley antisocialista y giro a una política arancelaria proteccionista.
1879		Max Weber escribe a los 15 años el ensayo «Observaciones acerca del carácter, la evolución y la historia populares en las naciones indogermánicas».
1880		Nace Lili, hermana de Max. (Se suicida en 1920.)
1882		Max Weber termina el bachillerato y empieza a estudiar jurisprudencia (además de historia, economía nacional y filosofía) en la Universidad de

Heidelberg; se une a la cofradía estudiantil de los Alemannen. Hace amistad con su primo Otto Baumgarten, quien estudia el último semestre de teología en Heidelberg; inicio de una estrecha relación también con el padre de Otto, Hermann Baumgarten (1825-1893), catedrático de ciencias de la historia en la Universidad de Estrasburgo, casado con una hermana de la madre de Weber, Ida Fallenstein (1837-1899).

1883-1884 — Weber comienza el servicio militar como *Einjähriger* (conscripto que debido a su calidad de estudiante universitario presta un servicio militar abreviado de un año) en Estrasburgo, con el segundo regimiento de infantería de la Baja Silesia; se profundiza la relación con la familia Baumgarten.

1884 — Weber continúa con sus estudios en Berlín, y participa en los seminarios, entre otros, de Theodor Mommsen, Heinrich von Treitschke, Otto von Gierke y Rudolf von Gneist.

1885 Weber realiza un ejercicio militar en Estrasburgo. Preparación para el primer examen de jurisprudencia en la Universidad de Gotinga.

1886 Weber aprueba el segundo examen de jurisprudencia y continúa sus estudios en Berlín; asiste especialmente a seminarios con Levin Goldschmidt y August Meizen. Desde entonces hasta 1893 vive en la casa paterna en Charlottenburg.
Se promulga la Ostmarkenvorlage, una ley de colonización que favorece la población alemana de las provincias de Poznan y Prusia.

1887 Weber realiza su segundo ejercicio militar como oficial en Estrasburgo y es ascendido a teniente primero. En ese tiempo establece una estrecha relación con Emmy Baumgarten (1865-1946), hija de Hermann Baumgarten.

1888 Weber realiza su tercer ejercicio militar en Poznan y conoce de cerca la política de colonización a consecuencia de la Ostmarkenvorlage. Se hace

miembro de la Asociación para la Política Social.

1889 Weber obtiene el doctorado *magna cum laude*, dirigido por Goldschmidt y Gneist, con la tesis titulada *Entwicklung des Solidarhaftsprinzips und des Sondervermögens der offenen Handelsgesellschaft aus den Haushalts- und Gewerbegemeinschaften in den italienischen Städten [El desarrollo del principio de la responsabilidad solidaria y del patrimonio especial en las sociedades mercantiles colectivas de las comunidades presupuestarias y comerciales de las ciudades italianas*]. Amplía la tesis: *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter. Nach südeuropäischen Quellen [Acerca de la historia de las sociedades comerciales en la Edad Media. Según fuentes sudeuropeas*].

1890 Destitución de Bismarck; fin de la ley antisocialista. Weber, quien por primera vez tiene derecho a votar en elecciones parlamentarias (la edad legal para votar era en ese

entonces de 25 años), vota por los conservadores.
Participa en el primer Congreso Evangélico-Social y entra en contacto con Paul Göhre y Friedrich Naumann. La Asociación para la Política Social le encarga la evaluación de los materiales acerca de los territorios al este del río Elba para la encuesta a los agricultores, planeada por la asociación. Al mismo tiempo (desde el 18 de octubre) trabaja como asesor de tribunales.

1891 Weber vuelve a participar en un ejercicio militar en Poznan. Empieza a realizar trabajos de redacción en el periódico fundado por Otto Baumgarten, *Evangelisch-soziale Zeitfragen*. Solicita sin éxito trabajo como asesor jurídico en el ayuntamiento de la ciudad de Bremen y termina su tesis para ser aceptado como catedrático, bajo la dirección de Meitzen: *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats-und Privatrecht [La historia agraria romana y su importancia para el derecho estatal y privado]*.

1892		Primavera: Marianne Schnitger se aloja durante largo tiempo en la casa de los Weber en Charlottenburg, donde se profundiza su relación personal con Max Weber (hasta ese momento sólo había sido familiar). A partir del semestre de verano, además de su trabajo como abogado en el tribunal colegiado, Weber sustituye al enfermo Goldschmidt en sus seminarios y ejercicios en la Universidad de Berlín. Evaluación de la encuesta entre los agricultores de la Asociación para la Política Social. Otoño: visita en un sanatorio del sur de Alemania a Emmy Baumgarten, quien padece de los nervios y todavía es considerada como su futura prometida. Después visita a los padres de Emmy en Estrasburgo.
1893	11 de enero	Paul Göhre le propone matrimonio a Marianne; ella lo rechaza. Por ello, severos conflictos con Helene Weber. Al poco tiempo se compromete con Max Weber y contraen matrimonio el 20 de septiembre

en Oerlinghausen.
Weber es propuesto el 6 de julio como profesor numerario de economía política y ciencias de las finanzas en la Universidad de Friburgo.
El director ministerial Althoff trata de obstaculizar el nombramiento de Weber en Friburgo para que en lugar de ello asuma una cátedra extraordinaria en derecho comercial en Berlín.
En un congreso de la Asociación para la Política Social Weber informa acerca de la encuesta a los agricultores y recibe, junto con Göhre, el encargo de llevar a cabo una segunda encuesta en la que los cuestionarios se enviarán a los párrocos rurales.
Weber ingresa a la Federación Pangermanista, fundada en 1891, e imparte conferencias sobre el tema de Polonia.

1894 Weber vuelve a participar en un ejercicio militar en Poznan.
Llamamiento y mudanza en otoño a Friburgo.
Ponencia sobre la encuesta a los agricultores en la reunión del Congreso Evangélico-Social en

		Fráncfort. Sus exigencias, dirigidas contra los latifundios, provocaron la ruptura con los conservadores agrupados en torno a Adolf Stöcker. Friedrich Nauman funda el semanario *Die Hilfe [La Ayuda]*.
1895	13 de mayo	Weber ofrece su ponencia académica inaugural «Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik» [«El Estado nacional y la economía política»].
	Agostooctubre	Max y Marianne Weber viajan por Inglaterra, Escocia e Irlanda.
1896		Weber es convocado a la Universidad de Heidelberg como sucesor de Karl Knies, de nuevo en las cátedras de economía nacional y ciencias financieras. Él, que había criticado con dureza la nueva ley bursátil, es llamado a la Comisión Bursátil como trelator del Concejo Federal y electo en la Comisión de Comercio de Cereales.
	Noviembre	Participa en la asamblea celebrada en Erfurt por los nacionalsociales e ingresa a la Asociación Nacionalsocial ahí fundada. Participa en el Séptimo

		Congreso Evangélico-Social. Interviene en la Comisión Bursátil provisional convocada por el Concejo Federal.
1897		Weber no es aceptado en la Comisión Bursátil definitiva. Rechaza una candidatura al Reichstag en Saarbrücken, el bastión del «rey Stumm», importante industrial de la zona del Sarre.
		En verano los Weber se mudan a Heidelberg.
	10-11 de julio	En el octavo Congreso Evangélico-Social Weber tiene una acre disputa con Karl Oldenberg por la advertencia que éste hace sobre el pujante Estado industrial.
	14 de julio	Severa discusión con su padre, quien muere el 10 de agosto. Poco después los Weber viajan a España.
1898		El Reichstag promulga la primera ley sobre la flota armada.
	30 de julio	Muere Bismarck.
1899		Weber participa en una colecta organizada por Otto

		Baumgarten y Naumann a favor de los trabajadores del puerto en huelga.
	30 de julio	En primavera, los primeros signos de la enfermedad de Weber; viaja al lago de Ginebra para recuperarse.
		En verano aparece una incipiente incapacidad para trabajar; estancia de varios meses en un sanatorio cerca de Konstanz.
		Nuevo colapso a fines de año.
	22 de abril	Weber solicita licencia de sus labores docentes y trata por años, en vano, de que lo separen de su cargo como catedrático.
		Se retira de la Federación Pangermanista.
		En verano, viaje por los Alpes hacia Venecia.
1900	2 de julio-17 de noviembre	Weber es tratado en una clínica de enfermedades nerviosas en Urach.
		Desmontan la casa en Heidelberg.
	Noviembre a	Estancia en Ajaccio.

marzo de 1901	Bernhard von Bülow es nombrado canciller del Reich.
	Georg Simmel, *Philosophie des Geldes [Filosofía del dinero]*. Friedrich Naumann, *Demokratie und Kaisertum [Democracia e Imperio]*. Sigmund Freud, *Traumdeutung [La interpretación de los sueños]*.
1901	En el mes de marzo Weber viaja a Roma, en abril y mayo a Nápoles y Sorrento, luego de nuevo a Roma. Pasa la época entre los meses de julio y septiembre en Grindelwald y Zer-matt y después regresa a Roma, donde permanece hasta marzo de 1902.
1902	En marzo y abril Weber permanece en Florencia, regresa a Heidelberg el 20 de abril, para su cumpleaños 38. Lentamente recupera su capacidad de trabajo. Se dedica a la metodología y la teoría de la ciencia: comienza el «Seufzeraufsatz» [»Ensayo de los suspiros»] sobre Roscher y Knies (publicado en 1903-1906). En diciembre, viaje a la Riviera (Nervi).

1903	Marzo	Weber vuelve a viajar a Roma.
		En verano viaja a Holanda y Bélgica; en octubre de nuevo a Holanda.
		Comienza el trabajo en *La ética protestante*.
	1 de octubre	Weber es liberado de sus obligaciones docentes y es nombrado profesor honorario, sin derecho a dirigir doctorados.
1904	28 de febrero	El Partido Nacional-Social de Naumann se une con la Asociación de Libre Pensadores Freisinnige Vereinigung.
		Weber asiste por primera vez al Círculo de Eranos.
		Albrecht Dieterich habla de la Madre Tierra.
Agosto		Por invitación del filósofo-psicólogo Hugo Münsterberg, Weber viaja al Congreso Científico Mundial, realizado con ocasión de la Exposición Mundial de St. Louis, y presenta una ponencia acerca de los «Problemas agrarios alemanes en el pasado y el presente».
		Después de un viaje por los Estados Unidos, regresa en

		diciembre a Alemania.
		Tras su regreso, junto con Edgar Jaffé y Werner Sombart, se encarga de la redacción del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik [Archivo de Ciencias Sociales y Política Social]*, antes *Archiv für Soziale Gesetzgebung und Statistik [Archivo de Legislación Social y Estadística]*.
1905	Enero	Gran huelga de mineros en la cuenca del Ruhr.
		Primera Revolución rusa; da inicio con el «domingo sangriento» el 9 de enero en Petersburgo.
		Max Weber aprende ruso para poder seguir los acontecimientos en los diarios rusos.
	5 de febrero	Weber se refiere en el Círculo Eranos a *La ética protestante*. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, segunda parte, aparece en el *Archiv für Sozialwissenschaft*.
	27 de septiembre Octubre	En el congreso de la Asociación para la Política Social en Mannheim Weber defiende el derecho a huelga.

El zar promulga el «Manifiesto sobre las libertades» y le garantiza a Rusia una constitución; desde la perspectiva de Weber, mero «constitucionalismo aparente».

1906 Weber redacta amplios tratados acerca de los acontecimientos en Rusia.
Weber participa en el Congreso de Mannheim del Partido Socialdemócrata (SPD) y registra el carácter pequeñoburgués del partido.
La Conferencia de Marruecos, celebrada en Algeciras, parece probar la incapacidad del gobierno guillermino del Reich para el imperialismo expansivo, a ojos de muchos partidarios del «poder mundial» alemán, y no sólo en opinión de Weber.

Noviembre Weber emprende un viaje a Sicilia y Turín para ver a Robert Michaels.

1907 «Elecciones de los hotentotes»; Naumann es electo en el Reichstag por el distrito electoral de Heilbronn con apoyo del SPD, como candidato de la Fresinnige

Vereinigung.
En el Congreso de la Asociación para la Política Social Weber critica al káiser y las limitaciones pequeñoburguesas del SPD.
En el departamento de los Weber en Heidelberg se reúne un círculo de conversación con Emil Lask, Karl Loewenstein, Paul Honigsheim, Karl Jaspers, Werner Sombart, Robert Michels, Georg Simmel, Gertrud Bäumer, etcétera.
En primavera Weber va al lago de Como; en verano, a Holanda.
Marianne Weber, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung [Esposa y madre en el desarrollo jurídico]*.
En el Congreso Evangélico-Social da una conferencia sobre «Cuestiones de principios éticos-sexuales».

1908

Gracias a que Marianne recibe una herencia tras la muerte del director de la empresa en Oerlinghausen, los Weber se ven liberados de preocupaciones económicas; ahora pasan a ser parte cabal de la gran burguesía.
Alfred Weber acepta el llamamiento de la Universidad

		de Heidelberg. En primavera Weber viaja a Provenza y a Florencia. En otoño pasa algún tiempo con sus parientes en Oerlinghausen para realizar en la fábrica estudios para su *Psychophysik der industriellen Arbeit [Psicofísica del trabajo industrial]*.
	20 de septiembre	En el diario *Frankfurter Zeitung* Weber ataca la práctica ejercida por las facultades alemanas de negarles a los socialdemócratas la posibilidad de obtener cátedras.
	28 de octubre	La entrevista realizada por el *Daily Telegraph* a Guillermo II lleva a su punto culminante la amargura de Weber—y no sólo de él—por la incapacidad política del káiser.
1909		Weber se hace cargo de la redacción del *Grundriss der Sozialökonomik [Compendio de economía social]*. Empieza a trabajar en la obra que apareció de manera póstuma con el título *Wirtschaft und Gesellschaft [Economía y sociedad]*.

	13 de junio	Weber conoce a Mina Tobler (1880-1967)
		Congreso en Viena de la Asociación para la Política Social; Weber toma posición contra el patronazgo social estatal propagado por Schmoller frente a los trabajadores.
		Alfred Weber, *Über den Standort der Industrie: Reine Theorie des Standorts [Sobre el emplazamiento de la industria: Teoría pura del emplazamiento]*.
1910	Abril	Los Weber se instalan en la casa de los abuelos Fallenstein, Ziegelhäuser Landstrasse 17, en Heidelberg. Mayor vida social. Amistad con Stefan George, Georg Lukács y con Ernst Bloch.
	Octubre	Primer Congreso Alemán de Sociología en Fráncfort, en cuya organización participó de manera determinante Max Weber. También elaboró el primer programa de trabajo. Fundación de la Sociedad Sociológica.
	Diciembre	Inicio de la controversia con Arnold Ruge. Furiosos ataques contra los

críticos de *La ética protestante*. En primavera, viaje a Italia (Lerici); en verano, viaje a Inglaterra.

1911 — En primavera, viaje a Italia (Alassio); visita de nuevo a Michels en Turín. En septiembre, a París.

12-13 de octubre — Durante el Cuarto Congreso Alemán de Maestros de Educación Superior Weber crítica duramente el «Sistema Althoff», la política de educación y personal del fallecido director ministerial del Ministerio de Cultura prusiano.
También critica acerbamente la fundación de las escuelas superiores de comercio. Esta crítica provoca reacciones en la prensa.
Fundación de la Sociedad Emperador Guillermo, inspirada por Althoff, para el fomento de las ciencias (posteriormente la Sociedad Max Planck).

1912 — Primavera, viaje a Provenza. Verano, Max Weber va con Mina Tobler al festival de Bayreuth.

Octubre — Proceso de Adolf Koch contra

Weber.
En el Congreso de Sociología en Berlín Weber informa acerca de las actividades de los dos últimos años.
Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen [Las enseñanzas sociales de las iglesias y los grupos cristianos]*.

1913 En primavera, estancia en Ascona, en el monte Verità.
En otoño viaja con Marianne a Italia central (Asís, Siena, Perugia, Roma).
Karl Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie [Psicopatología general]*.

1914 En primavera, de nuevo a Ascona; además, a Zúrich.
Discusión sobre los juicios de valor en un comité especial de la Asociación para la Política Social en Berlín.
Después de declarada la guerra Weber toma posesión del cargo de oficial disciplinario en la Comisión de Hospitales Militares de Reserva en Heidelberg, donde establece y dirige varios hospitales militares.
Hermann Schäfer, marido de la

hermana menor de Weber, Lili, cae en el frente oriental.

1915 Muere Emil Lask; también Karl, el hermano menor de Weber. Weber participa en la contradeclaración de la llamada «Proclama de Seeberg», de 1 347 representantes de la vida cultural, particularmente catedráticos universitarios, que contiene extensas reivindicaciones de los objetivos de la guerra.

Como consecuencia de la creciente profesionalización de los hospitales militares, Weber es relevado de su cargo el 30 de septiembre, a solicitud suya.

Por mediación de Edgar Jaffé, Weber parece tener oportunidad de conseguir trabajo como asesor en economía política en la administración militar alemana en Bélgica. Viaja a Bruselas, pero no le dan el trabajo. También en Berlín son vanos sus esfuerzos por conseguir un puesto como asesor, especialmente en el tema de Polonia.

Tras el fracaso de sus ambiciones políticas, Weber profundiza el estudio de las religiones

		orientales.
1916	Marzo	Weber redacta un memorándum, que en ese entonces no se publica, en el cual se manifiesta contra la guerra de submarinos, que se había agudizado; lo envía al despacho del canciller del Reich, al Ministerio de Relaciones Exteriores y a los dirigentes de los partidos. Gracias a la intermediación de Friedrich Naumann, Weber ingresa al Grupo de Trabajo para Europa Central, que es el responsable de examinar las condiciones para establecer una comunidad económica y de aduanas en los países de Europa central. Por encargo de esa comisión viaja a fines de mayo a Viena y Budapest.
1917		Un artículo crítico sobre la política alemana del Reich y las relaciones prusiano-alemanas publicado en el diario *Frankfurter Zeitung* le provoca a Weber conflictos con la censura militar.
	6 de abril	Estados Unidos le declara la guerra a Alemania.

	Mayo y octubre	Participa en las asambleas de Lauenstein de estudiantes socialistas y pacifistas. Ahí conoce a Ernst Toller y a Erich Mühsam, que lo visitan varias veces en invierno.
	20 de septiembre	Dura polémica de Weber contra el Partido Patriótico en el periódico *Münchener Neuesten Nachrichten*. En octubre viaja a Viena, donde se considera su nombramiento en la cátedra local de economía.
	7 de noviembre	Conferencia sobre «La ciencia como profesión» en Múnich.
1918		Weber acepta a prueba la cátedra de economía en Viena. Weber imparte seminarios que versan sobre sus investigaciones religioso-sociológicas; los mismos llevan por título «Positive Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung» [«Crítica positiva de la interpretación materialista de la historia»].
	13 de junio	Imparte una conferencia sobre el socialismo a oficiales austriacos.
	4 de	En una asamblea del

	noviembre	Fotschrittliche Volkspartei [Partido Popular Progresista] en Múnich Weber advierte acerca de una «paz a cualquier precio», pero lo interrumpe un tumulto.
	A partir del 21 de noviembre	Weber publica como colaborador independiente del *Frankfurter Zeitung*. Por insistencia de Alfred Weber y Friedrich Naumann se afilia al Partido Democrático Alemán (DDP). Sin embargo, en la candidatura para el Reichstag no obtiene una buena posición en la lista de candidatos y no tiene esperanzas de ganar. No obstante, Weber—en una capacidad no oficial—participa en las deliberaciones sobre las características básicas de la futura Constitución de Weimar. Edgar Jaffé es nombrado ministro de Finanzas del gobierno revolucionario bávaro de Kurt Eisner.
1919	Enero	Labores de campaña de Weber a favor del DDP.
	28 de enero	Conferencia «La política como profesión» en Múnich. A principios de febrero y a instancias del ex canciller del

	Reich, el príncipe Max von Baden, se funda en la casa de Weber en Heidelberg la Asociación de Heidelberg por una Política del Derecho, que se dedica a combatir la tesis de la responsabilidad alemana de la guerra.
11 de marzo	Durante una manifestación de los docentes y el estudiantado de Heidelberg contra las condiciones de paz de los aliados, Weber convoca a la revolución nacional.
13 de mayo	Weber viaja a Versalles con la delegación alemana de paz y participa en la redacción de la respuesta alemana a la tesis de los aliados de la responsabilidad por la guerra. Después visita a Ludendorff en Berlín para convencerlo de que se entregue voluntariamente a un tribunal aliado.
Fines de junio (?)	Los Weber se mudan a Múnich, donde Weber ocupa la cátedra de Lujo Brentano de ciencias de la sociedad, historia de la economía y economía nacional.

	24 de agosto	Muere Friedrich Naumann.
	14 de octubre	Muere la madre de Max, Helene. Marianne Weber se convierte en la primera presidenta de la Unión de Asociaciones Alemanas de Mujeres (hasta 1924).
1920	Mediados de enero	Conflicto de Weber con estudiantes de derecha, porque se declara a favor de la ejecución del conde Arco, asesino de Eisner.
	7 de abril	Suicidio de la hermana de Weber, Lili. Max y Marianne planean adoptar a sus cuatro hijos. Weber trabaja en la edición de sus escritos de sociología de la religión y en la primera parte de *Wirtschaft und Gesellschaft [Economía y sociedad]*.
	4 de junio	Max Weber enferma de pulmonía. Muere el 14 de junio en Múnich.

Nota bibliográfica

Las fuentes que comienzan con I/ y II/ se refieren a las *Obras completas* de Max Weber (Max-Weber-Gesamtausgabe, *MWG*). Todas las cartas mencionadas sin mayores datos en las notas a pie de página han sido citadas basándose en copias que están en posesión del profesor doctor Richard Gratthof (Oerlinghausen). En ese archivo se encuentran también algunos otros escritos que se citan con la abreviatura SG (Sammlung Grathoff, Colección Grathoff). Puesto que según la información proporcionada por Edith Hanke estas copias se remiten a transcripciones realizadas para la Max-Weber-Forschungsstelle [Oficina de Investigación para las Obras Completas de Max Weber], en Heidelberg, el texto puede considerarse fidedigno. Todas las fuentes que comienzan con «Ana 446» se refieren al Legado de Weber en la Biblioteca Estatal de Baviera (Múnich).

Las obras empleadas con frecuencia se citan con las siguientes abreviaturas:

AWG Alfred-Weber-Gesamtausgabe [*Obras completas* de Alfred Weber].

B Eduard Baumgarten, *Max Weber. Werk und Person*, Tubinga, 1964.

EG Melchior Palyi (comp.), *Erinnerungsgabe für Max Weber*, 2 vols., Múnich, 1923.

EM Marianne Weber, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, Tubinga, 1907.

J Max Weber, *Das antike Judentum*, 5a. ed., Tubinga, 1971 (1a. ed., 1920 = Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III).

JB Max Weber, *Jugendbriefe*, edición de Marianne Weber, Tubinga, 1936.

K I (Kröner I) Max Weber, *Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik*, edición de Johannes Winckelmann, Stuttgart, 1956.

K II (Kröner II), Max Weber, *Schriften 1894-1922*, edición de Dirk Kaesler, Stuttgart, 2002.

L Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild [Biografía]*, con introducción de Günther Roth, Múnich, 1989 (1a. ed., 1926).

LE Marianne Weber, *Lebenserinnerungen*, Bremen, 1948.

M Max Weber, *Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik*, Tubinga, 1972.

PE Max Weber, *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus*, edición de Klaus Lichtblau y Johannes Weiss, Bodenheim, 1993.

EP *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 1a. ed. (3a. reimpresión), México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

PE I/II Johannes Winckelmann (comp.), *Die protestantische Ethik* I *und* II *(Kritiken und Antikritiken)*, 5a. y 3a. ed., Gütersloh, 1979, 1978.

R Günther Roth, *Max Webers deutsch-englische*

Familiengeschichte 1800-1950, Tubinga, 2001.

S Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, edición de Marianne Weber, 2a. ed., Tubinga, 1988 (1a. ed., 1924).

SWG Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, edición de Marianne Weber, 2a. ed., Tubinga, 1988 (1a. ed., 1924).

WG Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, de seminarios que se hallan en los legados, editados por S. Hellmann y M. Palyi, 5a. ed., Berlín, 1991 (1a. ed., 1923).

WuG Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*,

I/II edición de Johannes Winckelmann, 2 vols., Colonia, 1964.

EyS Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 2a. ed. (17a. reimpresión), México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

WzG René Könik y Johannes Winckelmann (comps.), *Max Weber zum Gedächtnis*, Colonia, 1963 (= *Kölner Zeitschriftfür Soziologie und Sozialpsyschologie 1963, Sonderheft 7*).

WuZ Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schwentker (comps.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Gotinga, 1988 (= *Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London*, vol. 21).

Abelshauser, Werner, «Umbruch und Persistenz: Das

deutsche Produktionsregime in historischer Perspektive», *Geschichte und Gesellschaft* 27, 2001.

Adair-Toteff, Christopher, «Max Weber as Philosopher: The Jaspers-Rickert Confrontation», *Max Weber Studies* 3.1, 2002.

Adorno, Theodor W., *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, edición de Rolf Tiedemann, Fráncfort, 1965-1965.

Albert Fraenkel, Arzt und Forscher, edición de C. F. Boehringer & Soehne GmbH, 2a. ed., Mannheim, 1964.

Albert, Hans, «Marcuse über Weber, eine Fehldeutung», *Angewandte Sozialforschung*, año 12, 1970-1971.

Aldenhoff, Rita, «Max Weber und der Evangelisch-soziale Kongress», en *WuZ* 293.

Altenberend, Johannes (comp.), *Kloster—Stadt—Region. Festschrift für Heinrich Rüthing*, Bielefeld, 2002.

Anderson, Pauline R., *Gustav von Schmoller*, s. l., s. f.

Ando, Hideharu, «Interviews mit Else Jaffé, Edgar Salin und Helmuth Plessner über Max Weber 1969/70», *Kölner Zeitschriftfür Soziologie*, año 55, 2003.

Andreski, Stanislav, *Die Hexenmeister der Sozialwissenschaften. Missbrauch, Mode und Manipulation einer Wissenschaft*, Múnich, 1977.

Anónimo (Johannes Flach), *Die akademische Carriere der Gegenwart*, Leipzig, 1885.

Anónimo (Georg Gottfried Gervinus), *Georg Friedrich Fallenstein. Erinnerungs-Blätterfür Verwandte und Freunde*, Heidelberg, 1854.

Aron, Raymond, *Deutsche Soziologie der Gegenwart*, Stuttgart, 1953.

——, *Erkenntnis und Verantwortung,*

Lebenserinnerungen, Múnich, 1985.

Aschheim, Steven E., *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*, Stuttgart, 2000.

Audring, Gert *et al.* (comps.), *Eduard Meyer—Victor Ehrenberg. Ein Briefwechsel 1914-1930*, Berlín, 1990.

Ay, Karl-Ludwig, «Max Weber und der Begriff der Rasse», *Aschkenas* 1, 1993.

Ay, Karl-Ludwig, «Weber*'s* Theory of Nation», en Athena S. Leoussi (comp.), *Encyclopaedia of Nationalism*, Nueva Jersey, 2001.

——, *The Meaning of Honour in Weber's Concept of Nation*, manuscrito, Múnich, 2004.

Bach, Adolf, *Geschichte der deutschen Sprache*, 8a. ed., Heidelberg, 1965.

Baden, John E. y Douglas S. Noonan (comps.), *Managing the Commons*, Bloomington, 1998.

Baier, Horst, «"Vater Sozialstaat", Max Webers Widerspruch zur Wolfahrtspatronage», en Christian Gneuss y Jürgen Kocka, *Max Weber. Ein Symposion*, Múnich, 1988.

——, «Friedrich Nietzsche und Max Weber in Amerika», *Nietzsche-Studien* 16, 1987.

——, *Von der Erkenntnistheorie zur Wirklichkeitswissenschaft. Eine Studie über die Begründung der Soziologie bei Max Weber*, manuscrito para habilitación (posdoctorado), Múnich, 1969.

Ballerstedt, Otto, «Schutz der nationalen Arbeit und Kartellwesen», en *Deutschland als Weltmacht*, Berlín, 1911.

Barkin, Kenneth D., *The Controversy over German Industrialization 1890-1902*, Chicago, 1970.

Barth, Karl, *Die protestantische Theologie im 19.*

Jahrhundert, 3a. ed., Berlín, 1961 (1a. ed., 1946).

Bauer, Stefan, «Stromuferkultur und Küstenkultur. Geographische und ökologische Faktoren in Max Webers «ökonomischer Theorie der antiken Staatenwelt»», en Wolfgang Schluchter (comp.), *Max Webers Theorie des antiken Christentums*, Fráncfort, 1985.

Bauer, Wolfgang, *China und die Hoffnung auf Glück*, Múnich, 1971.

——, *Das Antlitz Chinas. Die autobiographische Selbstdarstellung in der chinesischen Literatur von ihren Anfängen bis heute*, Múnich, 1990.

Baum, Marie, *Leuchtende Spur. Das Leben Ricarda Huchs*, Tubinga, 1950.

——, *Rückblick auf mein Leben*, Heidelberg, 1950.

Bäumer, Gertrud, *Des Lebens wie der Liebe Band. Briefe*, edición de Emmy Beckmann, Tubinga, 1956.

——, *Lebensweg durch die Zeitenwende*, Tubinga, 1933.

Baumgarten, Eduard, *Benjamin Franklin, der Lehrmeister der amerikanischen Revolution*, Fráncfort, 1936.

——, *Gewissen und Macht. Abhandlungen und Vorlesungen 1933-1963*, edición de Michael Sukale, Meisenheim, 1971.

——, *Spielräume unter Hitlers Herrschaft*, manuscrito, 1976 (propiedad particular).

——, «Über Max Weber. Brief an Nicolaus Sombart», *Merkur*, año 31, 344-355, 1977. Baumgarten, Hermann, *Der deutsche Liberalismus*, edición de Adolf M. Birke, Fráncfort, 1974.

Baumgarten, Judith, *Ernährungsreform—Antwort auf Industrialisierung und Ernährungswandel*, Fráncfort, 1992.

Baumgarten, Otto, *Bismarcks Glaube*, Tubinga, 1915 (1a. ed., 1900).

——, *Meine Lebensgeschichte*, Tubinga, 1929.

Bayertz, Kurt, «Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung», en Kurt Bayertz (comp.), *Verantwortung —Prinzip oder Problem?*, Darmstadt, 1995.

——, «Darwinismus als Politik. Zur Genese des Sozialdarwinismus in Deutschland 1860–1900», *Stapfia 56*, = Katalog des Oberösterreichisches Landemuseum, nueva serie, núm. 131 (1998).

Bayertz, Kurt (comp.), *Verantwortung—Prinzip oder Problem?*, Darmstadt, 1995.

Bebel, August, *Die Frau und der Sozialismus*, nueva edición, Berlín, 1974.

Becker, Kurt E., « *Der römische Cäsar mit Christi Seele»: Max Webers Charisma-Konzept. Eine systematisch kritische Analyse unter Einbeziehung biographischer Fakten*, Fráncfort, 1988.

Beiersdörfer, Kurt, *Max Weber und Georg Lukács*, Fráncfort, 1986.

Bendix, Reinhard, *Max Weber. Das Werk. Darstellung, Analyse, Ergebnisse*, Múnich, 1964.

——, «Wie ich zu einem amerikanischen Soziologen wurde», en M. Rainer Lepsius, *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, Opladen, 1981.

——, «Emigration als Problem geistiger Identität», en Ilya Srubar (comp.), *Exil, Wissenschaft, Identität. Die Emigration deutscher Sozialwissenschaftler 1933-1945*, Fráncfort, 1988.

——, *Von Berlin bis Berkeley. Deutsch-jüdische Identitäten*, Fráncfort, 1985.

Bennholdt-Thomsen, Veronika y Maria Mies, *Eine Kuh für Hillary. Die Subsistenzperspektive*, Múnich, 1997.

Bergmann, Anna, *Die verhütete Sexualität. Die Anfänge der modernen Geburtenkontrolle*, Hamburgo, 1992.

Bergstraesser, Arnold, «Max Webers Antrittsvorlesung in zeitgeschichtlicher Perspektive», *Vierteljarhshefte für Geschichte*, año 5, 1957.

Bernays, Marie, *Die deutsche Frauenbewegung*, Leipzig, 1920.

Bernhard, Ludwig, *Das polnische Gemeinwesen im preussischen Staat. Die Polenfrage*, Leipzig, 1907.

——, *Der «Hugenberg-Konzern». Psychologie und Technik einer Grossorganisation der Presse*, Berlín, 1928.

Bernsdorf, Wilhelm (comp.), *Wörterbuch der Soziologie*, vol. 1, Fráncfort, 1972.

——, *Wörterbuch der Soziologie*, vol. 3, Fráncfort, 1972.

Bieri, Peter, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Múnich, 2001.

Biesenbach, Friedhelm, *Die Entwicklung der Nationalökonomie an der Universität Freiburg i. Br. 1768-1896*, Friburgo, 1969.

Binswanger, Otto, *Die Pathologie und Therapie der Neurasthenie*, Jena, 1896.

Birg, Herwig, *Die Weltbevölkerung. Dynamik und Gefahren*, Múnich, 1996.

Birkenmaier, Willy, *Das russische Heidelberg*, Heidelberg, 1995.

Bishop, Peter, *The Myth of Shangri-La. Tibet, Travel Writing and the Western Creation of Sacred Landscape*, Berkeley, 1989.

Blaukopf, Kurt, *Musik im Wandel der Gesellschaft.*

Grundzüge der Musiksoziologie, Múnich, 1982.

Bloch, Marc, *Apologie der Geschichte oder Der Beruf des Historikers*, Stuttgart, 1974 (1a. ed., 1949).

Bocks, Wolfgang, *Die badische Fabrikinspektion. Arbeiterschutz, Arbeiterverhältnisse und Arbeiterbewegung in Baden 1879 bis 1914*, Friburgo, 1977.

Boehlich, Walter (comp.), *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Fráncfort, 1965.

Bohn, Gottfried Christian, *Wohlerfahrener Kaufmann*, 5a. ed., Hamburgo, 1798 (redición, Wiesbaden, 1977).

Bohn, Thomas M. y Dietmar Neutatz (comps.), *Studienhandbuch Östliches Europa*, vol. 2, Colonia, 2002.

Bohnsack, Kurt, *Oerlinghausen und die Weber-Familie*, manuscrito, Kirchlengern, 1998.

Boldt Hans, «Den Staat ergänzen oder sich mit ihm versöhnen?» Aspekte der Selbstverwaltungsdiskussion im 19. Jahrhundert», en Edith Hanke y Wolfgang J. Mommsen (comps.), *Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tubinga, 2001.

Bölsche, Wilhelm, *Aus der Schneegrube. Gedanken zur Vertiefung des Darwinismus*, Dresde, 1909 (1a. ed., 1903).

Bonn, Moritz Julius, *So macht man Geschichte*, Múnich, 1953.

Borchardt, Knut, *Max Webers Börsenschriften: Rätsel um ein übersehenes Werk*, Múnich, 2000 = Baviera. Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte Jg. 2000 (Academia de las Ciencias, Reportes de las Reuniones, cuaderno 4, 2000).

Bourdieu, Pierre, «Mit Weber gegen Weber» (entrevista), en Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld*, Constanza, 2000.

——, *Das religiöse Feld*, Constanza, 2000.

Brauchle, Alfred, *Die Geschichte der Naturheilkunde in Lebensbildern*, Stuttgart, 1951.

Braun, Christoph, *Max Webers «Musiksoziologie»*, Heidelberg, 1992.

——, «The "Science of Reality" of Music History: On the Historical Background to Max Weber's Study of Music», en Sam Whimster, *Max Weber and the Culture of Anarchy*, Londres, 1999.

Braun, Ingo y Bernward Joerges (comps.), *Technik ohne Grenzen*, Fráncfort, 1994.

Braun-Vogelstein, Julie, *Ein Menschenleben. Heinrich Braun und sein Schicksal*, Tubinga, 1932.

Brenning, Joachim, *Christentum und Sozialdemokratie. Paul Göhre: Fabrikarbeiter—Pfarrer—Sozialdemokrat*, tesis doctoral, Marburgo, 1980.

Brentano, Lujo, *Wie studiert man Nationalökonomie?*, Múnich, 1912.

——, *Elsässer Erinnerungen*, 2a. ed., Berlín, 1917.

——, *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*, Leipzig, 1923.

——, «Judentum und Kapitalismus», en Lujo Brentano, *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*, Leipzig, 1923.

——, «Puritanismus und Kapitalismus», en Lujo Brentano, *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*, Leipzig, 1923.

——, *Mein Leben im Kampf um die soziale Entwicklung Deutschlands*, Jena, 1931.

Breucker, Wilhelm, *Die Tragik Ludendorffs*, Stollhamm, 1953.

Breuer, Stefan, *Sozialgeschichte des Naturrechts*,

Opladen, 1983.

——, *Bürokratie und Charisma. Zur politischen Soziologie Max Webers*, Darmstadt, 1994.

——, *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*, Darmstadt, 1995.

Briese, Volker *et al.* (comps.), *Wege zur Fahrradgeschichte*, Bielefeld, 1995.

Brockdorff-Rantzau, Ulrich conde de, *Dokumente*, Charlottenburg, 1920.

Brocke, Bernhard vom (comp.), *Sombarts «Moderner Kapitalismus». Materialien zur Kritik und Rezeption*, Múnich, 1987.

Bruch, Rüdiger vom, *Wissenschaft, Politik und öffentliche Meinung. Gelehrtenpolitik im Wilhelminischen Deutschland (1890-1914)*, Husum, 1980.

Bruhns, Hinnerk y Wilfried Nippel, *Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich*, Gotinga, 2000.

Brunn, Gerhard y Jürgen Reulecke (comps.), *Metropolis Berlin*, Berlín, 1992.

Bücher, Karl, *Arbeit und Rhythmus*, 2a. ed., Leipizig, 1899.

Buchholz, Kai *et al.* (comps.), *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*, vol. 1, Darmstadt, 2001.

Buchholz, Kai y Klaus Wolbert (comps.), *Centenarium. Einhundert Jahre Künstlerkolonie Mathildenhöhe Darmstadt 1999-2001*, Darmstadt, 2003.

Buchholz, Stephan, «Das Bürgerliche Gesetzbuch und die Frauen: Zur Kritik des Güterrechts», en Ute Gerhard (comp.), *Frauen in der Geschichte des Rechts*, Múnich, 1997.

Büchner, Ludwig, *Kraft und Stolz*, 21a. ed., Leipzig, 1904.

Budde, Karl, «Das nomadische Ideal im Alten Testament», *Preussische Jahrbücher* 85, 1896.

Bülow, Bernhard von y Franz Stickhammern (comps.), *Denwürdigkeiten*, 4 vols., Berlín, 1930.

Bunyan, John, *Pilgerreise nach der seligen Ewigkeit*, Constanza, s. f.

Burkhardt, Jacob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, edición de Hermann Heimpel, Fránc-fort, 1965.

Camic, Charles *et al.* (comps.), *Max Weber's «Economy and Society»*, Stanford, 2005.

Campbell, Joan, *Der Deutsche Werkbund 1907-1934*, Múnich, 1989.

Chalcraft, David, «Love and Death. Weber, Wagner and Max Klinger», en Sam Whister (comp.), *Max Weber and the Culture of Anarchy*, Londres, 1999.

Chargaff, Erwin, *Das Feuer des Heraklit. Skizzen aus einem Leben vor der Natur*, Stuttgart, 1981.

Chickering, Roger, *Karl Lamprecht. A German Academic Life (1865-1915)*, Nueva Jersey, 1993.

Chizevski, Dmitri, *Russische Geistesgeschichte*, 2a. ed., Múnich, 1974.

Chombard-Gaudin, Cécile, «Frankreich blickt auf Berlin 1900-1939», en Gerhard Brunn y Jürgen Reulecke (comps.), *Metropolis Berlin*, Berlín, 1992.

Cramer, August, *Die Nervosität, ihre Ursachen, Erscheinung und Behandlung*, Jena, 1906.

Crosby, Alfred W., *America's Forgotten Pandemic. The Influenza of 1918*, Cambridge, 1989.

Curtius, Ludwig, *Deutsche und antike Welt.*

Lebenserinnerungen, Stuttgart, 1958.

Dahme, Heinz-Jürgen y Otthein Rammstedt (comps.), *Georg Simmel und die Moderne*, Fráncfort, 1984.

Dahrendorf, Ralf, «Max Weber und die moderne Sozialwissenschaft», en Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schwentker (comps.), *Max Weber und die Zeitgenossen (WzG)*, Gotinga, 1988.

——, *Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika*, Fráncfort, 1963.

Daum, Andreas, *Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert*, Múnich, 2002.

Davidov, Iuri N., «Max Weber und die *Vechi*. Zwei Auffasungen von der russischen Intelligencija», en Iuri N. Davidov y Piama P. Gaidenko (comps.), *Russland und der Westen. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1992*, Fráncfort, 1995.

——, «Max Weber und Lev Tolstoj: Verantwortungs- und Gesinnungsethik», en Iuri Davidov y Piama P. Gaidenko (comps.), *Russland und der Westen. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1992*, Fráncfort, 1995.

Davidov, Iuri N. y Piama P. Gaidenko (comps.), *Russland und der Westen. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1992*, Fráncfort, 1995.

Dehmlow, Raimund y Gottfried Heuer (comps.), *Erster Internationaler Otto Gross Kongress*, Marburgo, 2000.

Deininger, Jürgen (comp.), *Max Weber: Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*, Tubinga, 1986.

Deissman, Adolf, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistischen-römischen*

Welt, 2a. ed., Tubinga.

Delbrück, Hans, *Aufsätze und Reden*, s. l., s. f.

——, «Die gute alte Zeit», en Hans Delbrück, *Aufsätze und Reden*, s. l., s. f.

——, «Akademische Wirren», *Preussische Jahrbücher*, vol. 133, julio-septiembre, 1908.

Demm, Eberhard (comp.), *Alfred Weber als Politiker und Gelehrter*, Stuttgart, 1986.

——, *Ein Liberaler in Kaiserreich und Republik. Der politische Weg Alfred Webers bis 1920*, Boppard, 1990.

——, reseña, *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 47, 1999.

——, *Von der Weimarer Republik zur Bundesrepublik. Der politische Weg Alfred Webers 1920-1958*, Düsseldorf, 1999.

——, «Alfred Weber und sein Bruder Max», en Eberhard Demm, *Geist und Politik im 20. Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze zu Alfred Weber*, Fráncfort, 2000.

——, «Max und Alfred Weber im Verein für Sozialpolitik», en Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schwentker (comps.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Gotinga, 1988

——, *Geist und Politik im 20. Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze zu Alfred Weber*, Fráncfort, 2000.

Dennert, Eberhard, *Die Wahrheit über Ernst Haeckel und seine «Welträtsel». Nach dem Urteil seiner Fachgenossen*, Halle, 1903.

Descat, Raymond, «Der Historiker, die griechische Polis und Webers "Stadt"», en Hinerk Bruhns y Wilfried Nippel, *Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich*, Gotinga, 2000.

Dieterich, Albrecht, *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, Darmstadt, 1967.

Doerr, Wilhelm (comp.), *Semper apertus. 600 Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386-1986*, vol. 2, Berlín y Heidelberg, 1985.

Döhner, Otto, *Das Hugenottengeschlecht Souchay de la Duboissière und seine Nachkommen*, Neustadt a. d. Aisch, 1961.

Drescher, Hans-Georg, *Ernst Troeltsch. Leben und Werk*, Gotinga, 1991.

Drewermann, Eugen, *Der tödliche Fortschritt*, 5a. ed., Friburgo, 1991.

Driesch, Hans, *Lebenserinnerungen*, Múnich, 1951.

Droysen, Johann Gustav, *Historik*, edición de Rudolf Hübner, Múnich, 1967.

Du Bois, William E. B., «Die Negerfrage in den Vereinigten Staaten», *Archiv für Sozialwissenschaft*, año 1906.

——, *Die Seelen der Schwarzen*, s. l. (Orange Press), 2003.

Düding, Dieter, *Der nationalsoziale Verein 1896-1903*, Múnich, 1972.

Dülmen, Richard van, «Protestantismus und Kapitalismus. Max Webers These im Licht der neueren Sozialgeschichte», en Christian Gneuss y Jürgen Kocka (comps.), *Max Weber. Ein Symposion*, Múnich, 1988.

Eden, Robert, *Political Leadership and Nihilism. A Study of Weber and Nietzsche*, Tampa, 1984.

Ehrenberg, Alain, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Fránc fort, 2004.

Ehrenberg, Richard, *Der Terrorismus des Vereines für*

Sozialpolitik, s. l., s. f.

——, *Terrorismus in der Wirtschafts-Wissenschaft*, Berlín, 1910.

Eisenstadt, Shmuel N., «Max Webers antikes Judentum und der Charakter der jüdischen Zivilisation», en Wolfgang Schluchter, *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, 1981.

Eisermann, Gottfried, «Max Weber und der Katholizismus», en Gottfried Eisermann, *Max Weber und die Nationalökonomie*, Marburgo, 1993.

——, *Max Weber und die Nationalökonomie*, Marburgo, 1993.

Eisner, Freya (comp.), *Kurt Eisner—Zwischen Kapitalismus und Kommunismus*, Fráncfort, 1996.

Eldredge, Niles, *Wendezeiten des Lebens. Katastrophen in Erdgeschichte und Evolution*, Fráncfort, 1997.

Eliade, Mircea, *Erinnerungen 1907-1937*, Fráncfort, 1991.

Elias, Norbert, *Über sich selbst*, Fráncfort, 1990.

Ellenberger, Henry F., *Die Entdeckung des Unbewussten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie*, Zúrich, 1985.

Elvin, Mark, «Warum hat das vormoderne China keinen industriellen Kapitalismus entwickelt? Eine Auseinandersetzung mit Max Webers Ansatz», en Wolfgang Schluchter (comp.), *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, 1983.

Engisch, Karl *et al.* (comps.), *Max Weber. Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilian-Universität München*, Berlín, 1966.

Erb, Wilhelm, *Über die wachsende Nervosität unserer Zeit*, Heidelberg, 1893.

Erd, Rainer, *Reform und Resignation. Gespräche über Franz L. Neumann*, Fráncfort, 1985.

«Erlebnisse der Seele», *Die Frau* 22, 1915.

Eschenburg, Barbara (comp.), *Der Kampf der Geschlechter. Der neue Mythos in der Kunst 1850-1930*, Múnich, 1995.

Eulenburg, Franz, «Die Entwicklung der Universität Leipzig in den letzten hundert Jahren», *Literatur-Anzeiger*, 1909.

Evans, Richard J., *Sozialdemokratie und Frauenemanzipation im deutschen Kaiserreich*, Berlín y otros, 1979.

Eyck, Erich, *Das persönliche Regiment Wilhelms II*, Zúrich, 1948.

[Fallenstein, Emilie] *Erinnerungsblätter an meine Kindheit und Jugend. Für meine Kinder aufgezeichnet in den Winterabenden 1872-1875*, Stuttgart, 1882.

Feld, Helmut, *Franziskus von Assisi und seine Bewegung*, Darmstadt, 1994.

Feldman, Gerald D., *Hugo Stinnes*, Múnich, 1998.

Feldmann, Klaus y Werner Fuchs-Heinritz (comps.), *Der Tod ist ein Problem der Lebenden*, Fráncfort, 1995.

Fenton, Alexander (comp.), *Order and Disorder: The Health Implications of Eating and Drinking in the 19th and 20th Centuries*, East Linton, 2000.

Ferber, Christian von, *Die Gewalt in der Politik. Auseinandersetzung mit Max Weber*, Stuttgart, 1970.

Fesser, Gerd, *Der Traum vom Platz an der Sonne*, Bremen, 1996.

Feyerabend, Paul, *Consolations for the Specialist*, en Imre Lakatos y Alan Musgrave (comps.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1970.

——, *Wider den Methodenzwang*, Fráncfort, 1976.

Feyerabend, Paul y Christian Thomas (comps.), *Leben mit den «acht» Todsünden der zivilisierten Menschheit?*, Zúrich, 1987.

Finkelstein, Israel y Neil A. Silberman, *Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel*, Múnich, 2002.

Finley, Moses, «Max Weber und der griechische Stadtstaat», en Jürgen Kocka (comp.), *Max Weber, der Historiker*, Gotinga, 1986.

Fischer, Ernst Peter y Klaus Wiegandt (comps.), *Evolution. Geschichte und Zukunft des Lebens*, Fráncfort, 2003.

Fischer, Fritz, *Griff nach der Weltmacht*, 3a. ed., s. l., 1964.

——, *Krieg der Illusionen. Die deutsche Politik von 1911 bis 1914*, Düsseldorf, 1969.

Fischer, Georg, *Heilanstalt für Nervenkranke im Konstanzer Hof zu Konstanz*, folleto en la Biblioteca de la Universidad de Constanza.

Flach, Dieter, *Römische Agrargeschichte*, Múnich, 1990.

Fleming, Donald y Bernard Baylin (comps.), *The Intellectual Migration. Europe and America 1930-1960*, Cambridge, 1969.

Foerster, Friedrich Wilhelm, *Erlebte Weltgeschichte 1869-1953*, Núremberg, 1953.

Fogt, Helmut, «Max Weber und die deutsche Soziologie der Weimarer Republik: Aussenseiter oder

Gründervater?», en M. Rainer Lepsius, *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, Opladen, 1981.

Fölsing, Albrecht, *Albert Einstein*, Fráncfort, 1993.

Fontane, Theodor, *Der Stechlin*, Fráncfort, 1975 (1a. ed., 1899).

Foucault, Michel, *Der Wille zum Wissen (= Sexualität und Wahrheit* I), Fráncfort, 1977.

Fraenkel, Ernst (comp.), *Amerika im Spiegel des deutschen politischen Denkens*, Colonia, 1959.

Franklin, Benjamin, *Autobiographie*, Múnich, 1973 (1a. ed., 1771).

Freud, Sigmund, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Fráncfort, 1965.

Frevert, Ute, *Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft*, Múnich, 1991.

Friedenthal-Haase, Martha, «Zum Einfluss Max Webers auf Paul Honigsheim als Erwachsenenbildner», en Alphons Silbermann y Paul Röhrig (comps.), *Kultur, Volksbildung und Gesellschaft. Paul Honigsheim zum Gedenken seines 100. Geburtstages*, Fráncfort, 1987.

Friedmann, Friedrich Georg, *Hannah Arendt*, Múnich, 1985.

Frisby, David, «Die Ambiguität der Moderne: Max Weber und Georg Simmel», en *WuZ* 591-592.

Frommer, Jörg y Sabine Frommer, «Max Webers Krankheit—soziologische Aspekte der depressiven Struktur», *Fortschritte der Neurologie und Psychiatrie* 61, 1993.

Frommer, Sabine, «Bezüge zu experimenteller Psychologie, Psychiatrie und Psychopathologie in Max Webers methodologischen Schriften», en Gerhard Wagner

y Heinz Zipprian (comps.), *Max Webers Wissenschaftslehre*, Fráncfort, 1994.

Frühwald, Wolfgang y John M. Spalek (comps.), *Der Fall Toller*, Múnich, 1979.

Fügen, Hans Norbert, *Max Weber*, Reinbek, 1985.

Gabriel, Karl *et al.* (comps.), *Modernität und Solidarität* (escrito conmemorativo para Franz-Xaver Kaufmann), Friburgo, 1997.

Gay, Peter, «Weimar Culture. The Outsider as Insider», en Donald Fleming y Bernard Baylin (comps.), *The Intellectual Migration. Europe and America 1930-1960*, Cambridge, 1969.

Georg Simmel Gesamtausgabe, vol. 5., s. l., s. f.

Gephart, Werner, *Handeln und Kultur. Vielfalt und Einheit der Kulturwissenschaften im Werk Max Webers*, Fráncfort, 1998.

Gerhard, Ute (comp.), *Frauen in der Geschichte des Rechts*, Múnich, 1997.

——, *Unerhört. Die Geschichte der deutschen Frauenbewegung*, Reinbek, 1990.

Gerhardt, Uta, *Idealtypus. Zur methodischen Begründung der modernen Soziologie*, Fráncfort, 2001.

Gerlach, Hellmuth von, «Erinnerungen eines «Junkers», Teil XII: Friedrich Naumann», *Die Weltbühne* 20, 1924, II.

Germer, Andrea, *Wissenschaft und Leben. Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches*, Gotinga, 1994.

Geuter, Ulrich, *Homosexualität in der deutschen Jugendbewegung*, Fráncfort, 1994.

Gide, Charles y Charles Rist, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*, Jena, 1913.

Gijswijt-Hofstra, Marijke (comp.), *Cultures of*

Neurasthenia. From Beard to the First World War, Amsterdam, 2000 (= Clio Medica 63).

Gilcher-Holtey, Ingrid, «Max Weber und die Frauen», en Christian Gneuss y Jürgen Kocka (comps.), *Max Weber. Ein Symposion*, Múnich, 1988.

——, «Modelle "moderner" Weiblichkeit. Diskussionen im akademischen Milieu Heidelbergs um 1900», en Bärbel Meurer (comp.), *Marianne Weber*, Tubinga, 2004.

Gill, Sam D., *Mother «Earth». An American Story*, Chicago, 1987.

Glazer, Nathan, *American Judaism*, Chicago, 1957.

Glockner, Hermann, *Heidelberger Bilderbuch*, Bonn, 1969.

Gneuss, Christian y Jürgen Kocka (comps.), *Max Weber. Ein Symposion*, Múnich, 1988.

Gniffke, Kai, *Genosse Dr. Quarck. Max Quarck—Publizist, Politiker und Patriot im Kaiser-reich*, Fráncfort, 1999.

Goetz, Walter, *Historiker in meiner Zeit*, Colonia, 1957.

Göhre, Paul, «Meine Trennung von den Nationalsozialen», *Die Zukunft*, vol. 22, 13 de mayo de 1899.

Goldscheid, Rudolf, *Entwicklungswerttheorie, Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie*, Leipzig, 1908.

Golzio, Karl-Heinz, «Zur Verwendung indologischer Literatur in Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus», en Wolfgang Schluchter (comp.), *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, 1984.

Gothein, Marie Luise, *Eberhard Gothein*, Stuttgart, 1931.

Göttert, Margrit, «Gertrud Bäumer und Marianne

Weber. Kampgefährtinnen im Bund Deutscher Frauenvereine», en Bärbel Meurer (comp.), *Marianne Weber*, Tubinga, 2004.

Göttler, Christine, «Marie Luise Gothein (1863-1931). «"Weibliche Provinzen"» der Kultur», en Barbara Hahn (comp.), *Frauen in der Kulturwissenschaften*, Múnich, 1994.

Gottl-Ottlilienfeld, Friedrich von *et al., Grundriss der Sozialökonomik*, II. *Abteilung: Die natürlichen und technischen Beziehungen der Wirtschaft*, Tubinga, 1914.

——, «Wirtschaft und Technik», en Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld *et al., Grundriss der Sozialökonomik*, II. *Abteilung: Die natürlichen und technischen Beziehungen der Wirtschaft*, Tubinga, 1914.

——, «Fordismus?», en Kurt Penzlin (comp.), *Meister der Rationalisierung*, Düsseldorf, 1963.

Graf, Friedrich Wilhelm, «Fachmenschenfreundschaft. Bemerkungen zu «Max Weber und Ernst Troeltsch», en *WuZ* 328.

——, «Max Weber und Ernst Troeltsch», en Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schwentker (comps.), *Max Weber und das moderne Japan*, Gotinga, 1999.

——, «Polymorphes Gedächtnis. Zur Einführung in die Troeltsch-Nekrologie», en Friedrich Wilhelm Graf, *Ernst Troeltsch in Nachrufen*, Gütersloh, 2002 (*Troeltsch-Studien* 12).

——, *Ernst Troeltsch in Nachrufen*, Gütersloh, 2002 (*Troeltsch-Studien* 12).

——, *Süddeutsche Zeitung*, 1 y 2 de enero, 2003.

Grassmann, Robert, *Auszüge aus der […] Moraltheologie des Heiligen Dr. Alphonsus Maria de Liguori und die*

furchtbare Gefahr dieser Moraltheologie für die Sittlichkeit der Völker, Stettin, 1920 (1a. ed., 1894).

Gravenkamp, Horst, *Geschichten eines elenden Körpers. Lichtenberg als Patient*, Gotinga, 1989.

Green, Martin, *Else und Frieda*, Múnich, 1996, 1a. ed., 1974.

Greffrath, Matthias (comp.), *Die Zerstörung einer Zukunft. Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern*, Reinbek, 1979.

Groth, Otto, *Die Geschichte der deutschen Zeitungswissenschaft*, Múnich, 1948.

Gruhle, Hans W., *Psychiatrie für Ärzte*, Berlín, 1918.

——, «Die Selbstbiographie als Quelle historischer Erkenntnis», en Melchior Palyi (comp.), *Erinnerungsgabe für Max Weber*, vol. 1, Múnich, 1923.

——, *Geschichtsschreibung und Psychologie*, Bonn, 1953

Grünwedel, Albert, *Buddhistische Kunst in Indien*, 2a. ed., Berlín, 1919.

Guratzsch, Dankwart, *Macht durch Organisation—Die Grundlegung des Hugenbergschen Presseimperiums*, Düsseldorf, 1974.

Guttmann, Julius, «Max Webers Soziologie des antiken Judentums», en Wolfgang Schluchter (comp.), *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*, Fránc fort, 1981.

Das Gymnasium und die neue Zeit, Leipzig, 1919.

Hackmann, Heinrich, *Der Buddhismus*, Halle, 1906.

Haeckel, Ernst, *Die Welträtsel*, con una introducción de Iring Fetscher, Stuttgart, 1984.

Hagner, Michael (comp.), *Ansichten der Wissenschaftsgeschichte*, Fráncfort, 2001.

Hahn, Barbara (comp.), *Frauen in der Kulturwissenschaften*, Múnich, 1994.

Hallgarten, George W. F., *Why Dictators?*, Nueva York, 1954.

——, *Imperialismus vor 1914*, vol. 1, Múnich, 1963.

——, *Dämonen oder Retter? Eine kurze Geschichte der Diktatur seit 600 v. Chr.*, Múnich, 1966.

——, *Als die Schatten fielen*, Berlín, 1969.

Hamm-Brücher, Hildegard y Hermann Rudolph, *Theodor Heuss*, Stuttgart, 1983.

Hanke, Edith, «Erlösungsreligionen», en Hans G. Kippenberg y Martin Riesebrodt (comps.), *Max Weber «Religionssystematik»*, s. l., s. f.

——, *Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende*, Tubinga, 1993.

——, «Max Weber, Leo Tolstoi and the Mountain of Truth», en Sam Whimster (comp.), *Max Weber and the Culture of Anarchy*, Londres, 1999.

——, «Max Webers "Herrschaftssoziologie". Eine werkgeschichtliche Studie», en Edith Hanke y Wolfgang J. Mommsen (comps.), *Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tubinga, 2001.

Hanke, Edith y Wolfgang J. Mommsen (comps.), *Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tubinga, 2001.

Harden, Maximilian, *Köpfe*, primera parte, 33a. ed., Berlín, 1910.

——, *Köpfe*, segunda parte, 12a. ed., Berlín, 1911.

Hardtwig, Wolfgang y Hans-Ulrich Wehler (comps.), *Kulturgeschichte heute*, Gotinga, 1996.

Harnack, Adolf von, *Die Mission und Ausbreitung des*

Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (1a. ed., 1902), reimpresión, Leipzig, s. f.

——, *Das Wesen des Christentums*, 2a. ed., Leipzig, 1900.

Hartdwig, Wolfgang y Hans-Ulrich Wehler, *Kulturgeschichte heute*, s. l., s. f.

Hausrath, Adolf, *Der Apostel Paulus*, Heidelberg, 1864.

Hayek, Friedrich A., *The Fortunes of Liberalism*, Londres, 1992.

Heffter, Heinrich, *Die deutsche Selbstverwaltung im 19 Jh*., Stuttgart, 1950.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (*Werke*, vol. 12), Fráncfort, 1970.

Hegermann, Werner, *Das steinerne Berlin*, Berlín, 1963 (1a. ed., 1930).

Hehn, Victor, *Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechen-land und Italien sowie in das übrige Europa. Historisch-linguistische Skizzen*, 4a. ed., Berlín, 1883 (1a. ed., 1870).

Heil, Johannes y Bernd Wacker (comps.), *Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition*, Múnich, 1997.

Heinemann, Ulrich, *Die verdrängte Niederlage. Politische Öffentlichkeit und Kriegsschuldfrage in der Weimarer Republik*, Gotinga, 1983.

Heinkel, Ernst, *Stürmisches Leben*, Stuttgart, 1953.

Heinrich Heffter, *Die deutsche Selbstverwaltung im 19. Jahrhundert*, Stuttgart, 1969.

Heinrich, Haino (comp.), *Der Werturteilsstreit. Die Äusserungen zur Werturteilsdiskussion im Ausschuss des*

Vereins für Sozialpolitik (1913), s. l., .s. f.

Hellpach, Willy, *Nervosität und Kultur*, s. l., 1902.

——, *Grundlinien einer Psychologie der Hysterie*, Leipzig, 1904.

Hellpach, Willy, *Nervenleben und Weltanschauung. Ihre Wechselbeziehungen im deutschen Leben von heute*, Wiesbaden, 1906.

——, *Heilkraft und Schöpfung*, Dresde, 1934.

——, *Universitas Litterarum, Gesammelte Aufsätze*, edición de Gerhard Hess y Wilhelm Witte, Stuttgart, 1948.

——, *Wirken im Wirren*, vol. 1, Hamburgo, 1948.

Hellwig, Fritz, *Carl Ferdinand Freiherr von Stumm-Halberg*, Heidelberg, 1936.

Hennis, Wilhelm, «"Auf die Personen kommt es an"»: Zu Knut Borchardts Edition der "Börsenschriften"», en Wilhelm Hennis, *Max Weber und Thukydides*, Gotinga, 2003.

——, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tubinga, 1987.

——, «Die "spiritualistische" Grundlegung der "verstehenden Soziologie": Ernst Troeltsch, Weber und William James' "Varieties of religious experience"», en Wilhelm Hennis, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, Tubinga, 1996.

——, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, Tubinga, 1996.

——, «Ein Kampf um Weber», en Wilhelm Hennis, *Max Weber und Thukydides*, Gotinga, 2003.

——, *Weber und Thukydides*, Gotinga, 2003.

Henrich, Dieter, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tubinga, 1952.

Henrich, Dieter (comp.), *Karl Jaspers: Max Weber*, s. l., 1988.

Hensel, Paul, *Sein Leben in seinen Briefen*, Wolfenbüttel, 1947.

Hentschel, Volker, *Geschichte der deutschen Sozialpolitik 1880-1980*, Fráncfort, 1983.

——, «Die Wirtschaftswissenschaften als akademische Disziplin an der Universität Heidelberg (1822-1924)», en Norbert Waszek (comp.), *Die Institutionalisierung der Nationalökonomie an deutschen Universitäten*, St. Katharinen, 1988.

Herkner, Heinrich, *Die Arbeiterfrage. Eine Einführung*, 3a. ed., Berlín, 1902.

Hettling, Manfred *et al.* (comps.), *Was ist Gesellschaftsgeschichte?* (edición conmemorativa para Hans-Ulrich Wehler), Múnich, 1991.

——, «Das Unbehagen in der Erkenntnis. Max Weber und das «Erlebnis»», *Simmel Newsletter*, vol. 7, núm. 1 (1997).

Heuman, Susan, *Kistiakovsky. The Struggle for National and Constitutional Rights in the last Years of Tsarism*, Harvard Series in Ukranian Studies, Cambridge, 1998.

Heuss, Alfred, «Max Webers Bedeutung für die Geschichte des griechisch-römischen Altertums», *Historische Zeitschrift* 201, 1965.

Heuss, Theodor, *Deutsche Gestalten*, Múnich, s. f.

——, *Friedrich Naumann*, 2a. ed., Stuttgart y Tubinga, 1949.

——, *Erinnerungen 1905-1933*, Stuttgart, 1963.

Heuss, Theodor y Konrad Adenauer, *Unserem Vaterland zugute. Der Briefwechsel*, Berlín, 1989.

Heuss-Knapp, Elly, *Ausblick vom Münsterturm. Erinnerungen*, Tubinga, 1952.

Heydenreuther, Reinhard, «"Kampf der Geschlechter"» um Rechtspositionen: Zur Rechtsstellung der Frau im Deutschen Kaiserreich», en Barbara Eschenburg (comp.), *Der Kampf der Geschlechter. Der neue Mythos in der Kunst 1850-1930*, Múnich, 1995.

Hickel, Rudolf (comp.), *Rudolf Goldscheid/Joseph A. Schumpeter, Die Finanzkrise des Steuerstaates. Beiträge zur politischen Ökonomie der Staatsfinanzen*, Fráncfort, 1976.

Hinrichs, Carl, *Preussentum und Pietismus*, Gotinga, 1971.

Hintze, Otto, *Soziologie und Geschichte*, edición de Gerhard Oestreich, 2a. ed., Gotinga, 1964 (= Otto Hintze, *Gesammelte Abhandlungen*, vol. 2).

Historisches Wörterbuch der Philosophie, Joachim Ritter (comp.), vol. 6, Basilea y otras.

Hobrecht, James, *Die Kanalisation von Berlin*, Berlín, 1884.

Hoche, Alfred E., *Jahresringe. Innenansicht eines Menschenlebens*, Múnich, 1934.

Hoetzsch, Otto, *Russland, Eine Einführung auf Grund seiner Geschichte von 1904 bis 1912*, Berlín, 1913.

Hoffmann, C. F. L., *Vollständiges politisches Taschenwörterbuch*, Leipzig, 1849, nueva edición, Düsseldorf, 1972.

Holborn, Hajo, «Der deutsche Idealismus in sozialgeschichtlicher Bedeutung» (1a. ed., 1952), en Hans-Ulrich Wehler (comp.), *Moderne deutsche Sozialgeschichte*, Colonia, 1966.

Holl, Karl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim*

griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen, Leipzig, 1989, nueva edición, Hildesheim, 1969.

Honigsheim, Paul, «Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg», *Kölner Vierteljahresheft für Soziologie* 5, 1925.

——, «Max Weber as Rural Sociologist», *Rural Sociology* 11, núm. 1-4, 1946.

——, *The Unknown Max Weber*, edición de Alan Sica, New Brunswick, 2000.

Horkheimer, Max, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, edición de Alfred Schmidt, Fráncfort, 1967.

Huch, Ricarda, *Briefe an die Freunde*, seleccionados por Marie Baum, Tubinga, 1955.

Humboldt, Alexander von, *Kosmos*, edición de Hanno Beck, Stuttgart, 1978.

Huret, Jules, *Berlin um Neunzehnhundert*, Berlín, 1979.

Hurwitz, Emanuel, *Otto Gross. Paradies-Sucher zwischen Freud und Jung*, Zúrich, 1979.

Hüttemann, Aloys, «Umweltsensibilisierung im antiken Juden (und Christen)tum—warum hat sich nichts erhalten?», en Studenteninitiative Wirtschaft und Umwelt e. V. (comp.), *Unweltsensibilisierung—Gefahr erkannt, Gefahrgebannt?*, Münster, 1998.

Illustrierter Führer durch Bäder, Heilanstalten und Sommerfrischen, Leipzig, 4a. ed., s. f. (aprox. 1906).

Isenberg, Hannes, *Meningitis im Kindesalter und Neugeborenensepsis*, 2a. ed., Darmstadt, 1990.

Jacobsen, Bjarne, *Max Weber und Friedrich Albert Lange: Rezeption und Innovation*, Wiesbaden, 1998.

Jaffé, Else, «Biographische Daten Alfred Webers», en Eberhard Demm (comp.), *Alfred Weber als Politiker und Gelehrter*, Stuttgart, 1986.

James, William, *The Varieties of Religious Experience*, 21a. ed., Nueva York, 1912.

Jaspers, Karl, *Psychologie der Weltanschauungen*, 3 ed., Berlín, 1925.

——, *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*, Oldenburg, 1932.

——, «Die Schuldfrage», en Karl Jaspers, *Lebensfragen der deutschen Politik*, Múnich, 1963.

——, *Lebensfragen der deutschen Politik*, Múnich, 1963.

——, *Philosophische Autobiographie*, Múnich, 1977.

——, *Die grossen Philosophen*, obra póstuma, vol. 1, edición de Hans Saner, Múnich, 1981.

Jay, Martin, *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950*, Fráncfort, 1976.

Jens, Walter, *Eine deutsche Universität. 500 Jahre Tübinger Gelehrtenrepublik*, Múnich, 1977.

Jones, Maldwyn Allen, *American Immigration*, Chicago, 1960.

Jüngling, Kirsten y Brigitte Rossbeck, *Frieda von Richthofen*, Berlín, 1998.

Kaehler, Siegfried A., *Wilhelm von Humboldt und der Staat*, Múnich, 1927.

Kahler, Erich von, *Der Beruf der Wissenschaft*, Berlín, 1920.

Kant, Immanuel, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, s. l., 1784.

——, *Der Streit der Fakultäten und kleinere Abhandlungen*, Colonia, 1995 (= *Werke* 6).

Kantorowicz, Hermann, *Gutachten zur*

Kriegsschuldfrage 1914 (escrito originalmente en 1927), editado del legado por Imanuel Geiss, Fráncfort, 1967.

Karádi, Éva y Éva Fekete (comps.), *Georg Lukács Briefwechsel 1902-1917*, Stuttgart, 1982.

«Karl Marx und Max Weber. Eine Diskussion mit Sven Papcke, Jerzy Topolski und Hans-Ulrich Wehler», en Christian Gneuss y Jürgen Kocka (comps.), *Max Weber. Ein Symposion*, Múnich, 1988.

Käsler, Dirk, «Der retuschierte Klassiker», en Johannes Weiss (comp.), *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, Fráncfort, 1989.

——, «Das "Judentum" als zentrales Entstehungs-Milieu der frühen deutschen Soziologie», en Dirk Käsler, *Soziologie als Berufung*, Opladen, 1997.

——, «Max Weber und Georg Lukács: Episoden zum Verhältnis, von "bürgerlicher" und "marxistischer" Soziologe», en Dirk Käsler, *Soziologie als Berufung*, Opladen, 1997.

——, *Soziologie als Berufung*, Opladen, 1997.

Kaufmann, Franz-Xaver, *Varianten des Wohlfahrtsstaats. Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich*, Fráncfort, 2003.

Kellermann, Hermann (comp.), *Krieg der Geister. Eine Auslese deutscher und ausländischer Stimmen zum Weltkriege 1914*, Dresde, 1915.

Kempter, Klaus, *Die Jellineks 1820-1955*, Düsseldorf, 1998.

——, «Camilla Jellinek und die Frauenbewegung in Heidelberg», en Bärbel Meurer (comp.), *Marianne Weber*, Tubinga, 2004.

Kerans, David, *Mind and Labor on the Farm in Black-*

Earth Russia, 1861-1914, Nueva York, 2001.

Kershow, Ian, *Der Staat Hitlers*, Reinbek, 1988.

Kessler, Hermann conde de, *Walther Rathenau. Sein Leben und sein Werk*, Fráncfort, 1988 (1a. ed., 1928).

Keyserling, Hermann conde de, *Prolegomena zur Naturphilosophie*, Múnich, 1910.

——, *Das Reisetagebuch eines Philosophen*, Fráncfort, 1990 (1a. ed., 1918).

Kippenberg, Hans G., «Max Weber im Kreise von Religionswissenschaftlern», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 45 (1933) (*Erlösungsreligiosität als Motor von Religionsgeschichte*).

——, «Religionsentwicklung», en Hans G. Kippenberg y Martin Riesebrodt (comps.), *Max Webers «Religionssystematik»*, s. l., s. f.

Kippenberg, Hans G. y Martin Riesebrodt (comps.), *Max Weber «Religionssystematik»*, s. l., s. f.

Kippenberg, Hans G. y Martin Riesebrodt (comps.), *Religious Communities and the Path to Disenchantment*, en Charles Camic *et al.* (comps.), *Max Webers «Economy and Society»*, Stanford, 2005.

Klenke, Dietmar, *Der singende «deutsche Mann». Gesangvereine und deutsches National-bewusstsein von Napoleon bis Hitler*, Münster, 1998.

Klingemann, Carsten, «Heimatsoziologie oder Ordnungsinstrument? Fachgeschichtliche Aspekte der Soziologie in Deutschland zwischen 1933 und 1945», en M. Rainer Lepsius (comp.), *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, Opladen, 1981.

——, *Soziologie im Dritten Reich*, Baden-Baden, 1996.

Knies, Karl Gustav Adolph, *Die Statistik als*

selbstständige Wissenschaft. Zur Lösung des Wirrsals in der Theorie und der Praxis dieser Wissenschaft, Kassel, 1850.

——, *Die politische Ökonomie vom geschichtlichen Standpunkte*, Brunswick, 1953 (1a. ed., 1883).

Kocka, Jürgen, «Karl Marx und Max Weber im Vergleich. Sozialwissenschaften zwischen Dogmatismus und Dezisionismus» (1a. ed., 1966), en Hans-Ulrich Wehler (comp.), *Geschichte und Ökonomie*, Colonia, 1973.

Kocka, Jürgen (comp.), *Max Weber, der Historiker*, Gotinga, 1986.

Koebner, Thomas (comp.), *Weimars Ende*, Fráncfort, 1982.

Koerfer, Daniel, *Kampf ums Kanzleramt. Erhard und Adenauer*, Darmstadt, 1987.

Köhler, Joachim, *Zarathustras Geheimnis. Friedrich Nietzsche und seine verschlüsselte Botschaft*, Nördlingen, 1989.

Köhler, Lotte y Hans Saner (comps.), *Hannah Arendt—Karl Jaspers: Briefwechsel 1926-1969*, Múnich, 1993.

Köhler, Walther, *Ernst Troeltsch*, Tubinga, 1941.

Köhnke, Klaus Christian, *Entstehung und Aufstieg des Neokantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Fráncfort, 1986.

——, *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Fráncfort, 1996.

Kon, Igor S., *Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts*, vol. 1, Berlín, 1964.

Königsberger, Leo, *Hermann von Helmholtz*, Brunswick, 1911.

Kostolanyi, André, *Kostolanyis beste Tips für Geldanleger*, Düsseldorf, 1998.

Koszyk, Kurt, *Deutsche Presse im 19. Jahrhundert*, Berlín, 1966.

Krabbe, Wolfgang R., *Gesellschaftsveränderungen durch Lebensreform*, Gotinga, 1974.

Kraepelin, Emil, *Lebenserinnerungen*, edición de H. Hippius, Berlín, 1983.

Krech, Volkhard, «Mystik», en Hans G. Kippenberg y Martin Riesebrodt (comps.), *Max Webers «Religionssystematik»*, s. l., s. f.

Krey, Ursula, *Der Naumann-Kreis im Kaiserreich*, Baden-Baden, 1995.

Krolzik, Udo, *Umweltkrise—Folge des Christentums?*, Stuttgart, 1979.

Krüger, Christa, *Max und Marianne Weber. Tag- und Nachtansichten einer Ehe*, Zúrich y Múnich, 2001.

Kuczynski, Jürgen, *Memoiren. Die Erziehung des J. K. zum Kommunisten und Wissenschaftler*, Berlín, 2a. ed., 1975.

Kulke, Hermann, «Orthodoxe Restauration und hinduistische Sektenreligiosität im Werk Max Webers», en Wolfgang Schluchter, *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, 1984.

Kümmel, Werner Friedrich, «Musik und Musikgeschichte in biologischer Interpretation», en Günter Mann (comp.), *Biologismus im 19. Jahrhundert*, Stuttgart, 1973.

Kürnberger, Ferdinand, *Der Amerikamüde*, nueva edición, Berlín, 1985.

Laband, Paul *et al.* (comps.), *Handbuch der Politik*, vol. 1, Berlín, 1912.

Labisch, Alfons y Florian Tennstedt, *Der Weg zum «Gesetz über die Vereinheitlichung des Gesundheitswesens» vom 2. Juli 1934*, segunda parte, Düsseldorf, 1985.

Lakatos, Imre y Alan Musgrave (comps.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, 1970.

Lamprecht, Karl, *Deutsche Geschichte*, primer volumen complementario, Berlín, 1891.

——, *Americana*, Friburgo, 1906.

——, *Einführung in das historische Denken*, Leipzig, 1912.

——, *Der Kaiser. Versuch einer Charakteristik*, Berlín, 1913.

Lang, Bernhard, «Prophet, Priester, Virtuose», en Hans G. Kippenberg y Martin Riesebrodt (comps.), *Max Webers «Religionssystematik»*, s. l., s. f.

Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, vol. 1, Leipzig, 1905 (1a. ed., 1873).

——, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, vol. 2, 2a. ed., Leipzig, 1905 (1a. ed., 1873).

Langer, Ulrich, *Heinrich von Treitschke*, Düsseldorf, 1998.

Laplanche, Jean y Jean-Bertrand Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalise*, vol. 2, Fránc-fort, 1972.

Lask, Berta, *Stille und Sturm*, Halle, 1974.

Lasswitz, Kurd, *Gustav Theodor Fechner*, Stuttgart, 1910.

Lauterer, Heide-Marie, «"Weil ich mir vom Einsatz meiner Kräfte die Überwindung der Schwierigkeiten erhoffte." Marie Baum 1874-1964», en *Frauengestalten. Soziales Engagement in Heidelberg*, Heidelberg, 1993.

——, *Parlamentarierinnen in Deutschland 1918/19-1949*, Königstein, 2002.

——, «Marie Baum und der Heidelberger Freundeskreis», en Bärbel Meurer (comp.), *Marianne Weber*, Tubinga, 2004.

Lawrence, David H., *Mr. Noon*, Zúrich, 1993.

Lazarsfeld, Paul F., «Wissenschaftslogik und empirische Sozialforschung», en Ernst Topitsch (comp.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Colonia, 1965.

Le Fort, Gertrud von, *Hälfte des Lebens. Erinnerungen*, Múnich, 1965.

Lederer, Emil, *Kapitalismus, Klassenstruktur und Probleme der Demokratie in Deutschland 1910-1940*, edición de Jürgen Kocka, Gotinga, 1979.

Lehman, Hartmut, *Max Webers «Protestantische Ethik»*, Gotinga, 1996.

Lehmann, Hartmut y Jean Martin Ouédrago (comps.), *Max Webers Religionssoziologie in vergleichender Perspektive*, Gotinga, 2003.

——, «Die Entstehung des modernen Kapitalismus. Weber gegen Sombart», en Hartmut Lehmann, *Max Webers «Protestantische Ethik»*, Gotinga, 1996.

——, «Die Weber-These nach zwei Generationen», en Hartmut Lehmann, *Max Webers «Protestantische Ethik»*, Gotinga, 1996.

——, «Max Webers Pietismusinterpretation», en Hartmut Lehman, *Max Webers «Protestantische Ethik»*, Gotinga, 1996.

Lehmann, Hartmut y Jean Martin Ouédrago (comps.), «Max Webers «Protestantische Ethik» als Selbstzeugnis», en Hartmut Lehmann, *Max Webers «Protestantische*

Ethik», Gotinga, 1996.

Lehmann, Hartmut y Günther Roth (comps.), *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge, 1993.

Leibbrand, Werner, *Romantische Medizin*, Hamburgo, 1937.

Lenger, Friedrich, «Max Weber, Werner Sombart und der Geist des modernen Kapitalismus», en Edith Hanke y Wolfgang J. Mommsen (comps.), *Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tubinga, 2001.

——, *Werner Sombart 1863-1941. Eine Biographie*, Múnich, 1994.

Leoussi, Athena S. (comp.), *Encyclopaedia of Nationalism*, Nueva Jersey, 2001.

Lepenies, Wolf, *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, Múnich, 1985.

Lepsius, Johannes, *Deutschland und Armenien 1914-1918*, Berlín, 1986 (1a. ed., 1919).

Lepsius, M. Rainer, «Die sozialwissenschaftliche Emigration», en M. Rainer Lepsius, *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, Opladen, 1981(= *KZSS Sonderheft* 23).

——, «Die Soziologie der Zwischenkriegszeit—Entwicklungstendenzen und Beurteilungskriterien», en M. Rainer Lepsius, *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, Opladen, 1981 (= *KZSS Sonderheft* 23).

——, *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, Opladen, 1981 (= *KZSS Sonderheft* 23).

——, «Johannes Lepsius—Biographische Skizze», en Johannes Lepsius, *Deutschland und Armenien 1914-1918*, Berlín, 1986 (1a. ed., 1919).

——, «Mina Tobler, die Freundin Max Webers», en Bärbel Meurer (comp.), *Marianne Weber*, Tubinga, 2004.

Levenstein, Adolf, *Die Arbeiterfrage. Mit besonderer Berücksichtigung der sozialpsychologis-chen Seite des modernen Grossbetriebes und der psycho-physischen Einwirkungen auf die Arbeiter*, Múnich, 1912.

Levine, Donald N., «Ambivalente Begegnungen: «Negationen» Simmels durch Durkheim, Weber, Lukács, Park und Parsons», en Heinz-Jürgen Dahme y Otthein Rammstedt (comps.), *Georg Simmel und die Moderne*, Fráncfort, 1984.

Lichtblau, Klaus, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland*, Fráncfort, 1996.

——, «Die Bedeutung von "Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung" für das Werk Max Webers», en Bärbel Meurer (comp.), *Marianne Weber*, Tubinga, 2004.

Liebeschütz, Hans, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Tubinga, 1967.

Linde, Otfried K., «Chemie und Schlaf—Hoffnung und Hilfe für die Psychiatrie», en Otfried K. Linde, *Pharmakopsychiatrie im Wandel der Zeit*, Klingenmünster, 1988.

——, *Pharmakopsychiatrie im Wandel der Zeit*, Klingenmünster, 1988.

Lindenlaub, Dieter, *Richtungskämpfe im Verein für Sozialpolitik*, primera parte, Wiesbaden, 1967.

Linhardt, Hanns (comp.), *Cogito ergo sumus. Eine Auswahl aus den Schriften von Johann Plenge*, Berlín, 1964.

Linnebach, Karl (comp.), *Karl und Marie von Clausewitz*, Berlín, 1916.

Linse, Ulrich, «Der Rebell und die «Mutter Erde»: Asconas «Heiliger Berg» in der Deutung des anarchistischen Bohemien Erich Mühsam», en *Monte Verità/Berg der Wahrheit*, Múnich, 1980 (catálogo de la exposición en la Villa Stuck).

Loewenstein, Karl, «Persönliche Erinnerungen an Max Weber», en Karl Engisch *et al.* (comps.), *Max Weber. Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilian-Universität München*, Berlín, 1966.

Lowdermilk, Walter Clay, *Palestine—Land of Promise*, Nueva York, 1944.

Löwe, Heinz-Dietrich, *Die Lage der Bauern in Russland 1880-1905*, St. Katharinen, 1987.

Löwenfeld, Leopold, *Pathologie und Therapie der Neurasthenie und Hysterie*, Wiesbaden, 1894.

Löwith, Karl, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, 1960.

——, «Max Weber und Karl Marx» (1a. ed., 1932), en Karl Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960.

——, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart, 1986.

Lucas, Robert, *Frieda von Richthofen*, Múnich, 1972.

Luckmann, Benita, «Eine deutsche Universität im Exil. Die "Graduate Faculty" der "New School for Social Research"», en M. Rainer Lepsius, *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, Opladen, 1981.

Ludwig, Emil, *Geschenke des Lebens. Ein Rückblick*, Berlín, 1931.

Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft*, Neuwied, 1962.

Lukes, Steven, *Emile Durkheim. His Life and Work*,

Londres, 1973.

Lunacharski, Anatoli, *Die Revolution un die Kunst* (del ruso), Dresde, 1962. (*Über die soziologische Methode in der Musiktheorie und Musikgeschichte*, 1925.)

Lundgren, Peter (comp.), *Reformuniversität Bielefeld 1969-1994*, Bielefeld.

Lüthy, Herbert, «Variationen über ein Thema von Max Weber», en Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (comps.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, Fráncfort, 1973.

Lynar, Erst W. conde de (comp.), *Deutsche Kriegsziele 1914-1918*, Fráncfort, 1964.

Malamat, Abraham, «Charismatische Führung im Buch der Richter», en Wolfgang Schluchter, *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, 1981.

Mann, Fritz Karl, *Steuerpolitische Ideale*, Darmstadt, 1978.

Mann, Golo, «Max Weber», en Golo Mann, *Zwölf Versuche über Geschichtsschreibung*, Fránc-fort, 1973.

——, *Zwölf Versuche über Geschichtsschreibung*, Fráncfort, 1973.

Mann, Günter (comp.), *Biologismus im 19. Jahrhundert*, Stuttgart, 1973.

——, *Prinz Max von Baden. Erinnerungen und Dokumente*, Stuttgart, 1968.

Mantegazza, Paul, *Die Hygiene der Liebe*, Berlín, s. f.

Marcuse, Herbert, «Industrialisierung und Kapitalismus», en *Max Weber und die Soziologie heute*.

Maschmann, Melitta, *Fazit*, Stuttgart, 1963.

Matthiesen, Ulf, «“Im Schatten einer endlosen grossen Zeit”. Etappen der intellektuellen Biographie Albert Salomons», en Ilya Srubar (comp.), *Exil, Wissenschaft, Identität*, Fráncfort, 1988.

Maurenbrecher, Max, *Das Leid. Eine Auseinandersetzung mit der Religion*, Jena, 1912.

Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des 15. deutschen Soziologentages, Tubinga, 1965.

Mayer, Axel, «Die Entstehung der Arten. Neue Theorien und Methoden», en Ernst Peter Fischer y Klaus Wiegandt (comps.), *Evolution. Geschichte und Zukunft des Lebens*, Fráncfort, 2003.

Maynz, Renate, «Max Webers Idealtypus der Bürokratie und die Organisationssoziologie», en Renate Maynz, *Bürokratische Organisation*, Colonia, 1968.

——, *Bürokratische Organisation*, Colonia, 1968.

Mayr, Ernst, *Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt*, Berlín, 1984.

Mazzarino, Santo, *Das Ende der antiken Welt*, Múnich, 1961.

McCoy, Alfred W., «Heroin aus Südostasien—Zur Wirtschaftsgeschichte eines ungewöhn-lichen Handelsartikels», en Gisela Völger (comp.), *Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich*, vol. 2, Colonia, 1981.

Meier, Christian, «Bemerkungen zum Problem der “Verbrüderung” in Athen und Rom», en Christian Meier (comp.), *Die okzidentale Stadt nach Max Weber*, Múnich, 1994 *Historische Zeitschrift*, suplemento 17.

Meier, Christian (comp.), *Die okzidentale Stadt nach Max Weber*, Múnich, *Historische Zeitschrift*, suplemento 17, 1994.

Meinecke, Friedrich, «Drei Generationen deutscher Gelehrtenpolitik» (1a. ed., 1922), en Friedrich Meinecke, *Staat und Persönlichkeit*, Berlín, 1933.

——, *Staat und Persönlichkeit*, Berlín, 1933.

——, *Erlebtes 1862-1901*, Leipzig, 1941.

——, *Strassburg—Freiburg—Berlin 1901-1919*, Stuttgart, 1949.

——, «Kausalitäten und Werte in der Geschichte», en Fritz Stern (comp.), *Geschichte und Geschichtsschreibung*, Múnich, 1966.

Mergel, Thomas, «Evolution, Entropie und Reizsamkeit. Naturwissenschaftliche Kategorien im Lamprecht-Streit», en Ulrich Muhlack (comp.), *Historisierung und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland im 19. Jahrhundert*, Berlín, 1998.

Merry, Henry J., *Montesquieu's System of Government*, West Lafayette, 1970.

Merz, Peter-Ulrich, *Max Weber und Heinrich Rickert. Die erkenntniskritischen Grundlagen der verstehenden Soziologie*, Wurzburgo, 1990 (= *Epistemata. Reihe Philosophie*, vol. 43).

Messner, Johannes, *Das Naturrecht*, Innsbruck, 1950.

Meurer, Bärbel (comp.), *Marianne Weber*, Tubinga, 2004.

Meyer, Eduard, *Nordamerika und Deutschland*, Berlín, 1915.

Michaels, Axel, *Der Hinduismus*, Múnich, 1998.

Michalka, Wolfgang (comp.), *Der Erste Weltkrieg*, Múnich, 1994.

Michels, Robert, «Erotische Streifzüge», *Mutterschutz*, año 1, cuaderno 9, 1906.

——, *Die Grenzen der Geschlechtsmoral. Prolegomena, Gedanken und Untersuchungen*, 2a. ed., Múnich (Frauenverlag), 1911.

——, «Max Weber» (obituario original de 1920), en Robert Michels, *Masse, Führer, Intellektuelle*, Fráncfort, 1987.

Michels, Robert, *Masse, Führer, Intellektuelle*, Fráncfort, 1987.

——, *Soziologie des Parteiwesens*, 4a. ed., Stuttgart, 1989.

Militärgeschichtliches Forschungsamt (comp.), *Deutsche Militärgeschichte 1648-1939*, vol. 5, Múnich, 1983.

Mitzman, Arthur, *The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber*, Nueva York, 1969.

——, *Sociology and Estrangement. Three Sociologists of Imperialist Germany (Tönnies, Sombart, Michels*), Nueva York, 1973.

Möbius, Paus Julius, *Über die Wirkung der Kastration*, Halle, 1903.

Mogge, Winfried y Jürgen Reulecke (comps.), *Hoher Meissner 1913. Der Erste Freudeutsche Jugendtag in Dokumenten, Deutungen und Bildern*, Colonia, 1988.

Mommsen, Theodor, «Auch ein Wort über unser Judentum», en Walter Boehlich (comp.), *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Fráncfort, 1965.

——, *Historische Schriften*, 2 vols., nueva edición, Berlín, 1965.

Mommsen, Wolfgang J., *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, 2a. ed., Tubinga, 1974.

——, «Die Vereinigten Staaten von Amerika», en Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik*

und Geschichte, Fráncfort, 1982.

——, «Kapitalismus und Sozialismus. Die Auseinandersetzung mit Karl Marx», en Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Fráncfort, 1982.

——, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Fráncfort, 1982.

——, «Die Siebecks und Max Weber», *Geschichte und Gesellschaft* 22, 1996.

——, «Politik im Vorfeld der «Hörigkeit der Zukunft»», en Edith Hanke y Wolfgang J. Mommsen (comps.) *Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tubinga, 2001.

Mommsen, Wolfgang J. y Wolfgang Schwentker (comps.), *Max Weber und die Zeitgenossen*, Gotinga, 1988.

——, *Max Weber und das moderne Japan*, Gotinga, 1999.

Montesquieu, Charles-Louis de, *Meine Gedanken (Mes pensés)*, Múnich, 2001.

Montgelas, Maximilian conde de y Walter Schücking (comps.), *Die deutschen Dokumente zum Kriegsausbruch*, Charlottenburg, 1919.

Mörchen, Melanie, «*Unser ganzes Zeitalter unter dem Einfluss der werktätigen surrenden Räder…» Der Einfluss des technischen Fortschritts auf die politischen Konzepte von Friedrich Nauman*, manuscrito, Bielefeld, 2003.

Muhlack, Ulrich (comp.), *Historisierung und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland im 19. Jahrhundert*, Berlín, 1998.

Mühsam, Erich, *Ascona*, Berlín, 1982 (1a. ed., 1905).

Müller, Karl Alexander von, *Aus Gärten der Vergangenheit. Erinnerungen 1882-1914*, Stuttgart, 1951.

——, *Mars und Venus*, Stuttgart, 1954.

Müller-Armack, Alfred, *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform*, Stuttgart, 1959.

Münch, Paul, «The Thesis before Weber: An Archaeology», en Hartmut Lehmann y Günther Roth (comps.), *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge, 1993.

Münsterberg, Hugo, *Die Amerikaner*, vol. 1, 4a. ed., Berlín, 1912, p. 27.

Nacher, Jürgen, *Oswald Spengler*, Reinbek, 1984.

Nau, Hanno Heinrich (comp.), *Der Werturteilsstreit. Die Äusserungen zur Werturteilsdiskussion im Ausschuss des Vereins für Sozialpolitik* (1913), Marburgo, 1996.

Naumann, Friedrich, «Gegen Göhre», *Die Hilfe*, núm. 22, 1899.

——, *Demokratie und Kaisertum*, 4a. ed., Berlín, 1905.

——, *Neudeutsche Wirtschaftspolitik*, Berlín, 1906.

——, *«Asia». Eine Orientreise über Athen, Konstantinopel, Baalbek, Nazareth, Jerusalem, Kairo, Neapel*, 7a. ed., Berlín, 1913.

——, *Briefe über Religion*, 5a. ed., Berlín, 1913.

——, *Das Blaue Buch von Vaterland und Freiheit*, Königstein, 1913.

——, «Der Christ im Zeitalter der Maschine», en Friedrich Naumann, *Werke*, vol. 1, edición de Walter Uhsadel, Colonia, 1964.

——, «Warum nennen wir uns Sozialisten?», en Friedrich Naumann, *Werke*, vol. 5, *Schriften zur Tagespolitik*, edición de Theodor Schieder, Colonia, 1964.

——, *Werke*, vol. 1, edición de Walter Uhsadel, Colonia,

1964.

——, *Werke*, vol. 5, *Schriften zur Tagespolitik*, edición de Theodor Schieder, Colonia, 1964.

Neumann, Carl, *Rembrandt*, 2 vols., 4a. ed., Múnich, 1924.

Neumann, Franz, *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalzosialismus 1933-1944*, Fráncfort, 1984 (1a. ed., 1942).

Neumann, Reinhard, «Von Bunsen zu Jensen: Die Heidelberger Naturwissenschaften im 19. und 20. Jahrhundert», en Ruprecht-Karls-Universität (comp.), *Die Geschichte der Universität Heidelberg*, Heidelberg, 1986.

Niekisch, Ernst, *Gewagtes Leben*, Colonia, 1958.

Nietzsche, Friedrich, *Der Wille zur Macht*, Stuttgart, 1959.

——, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Stuttgart, 1960 (1a. ed., 1873).

Nippel, Wilfried, «Max Weber zwischen Althistorie und Universalgeschichte: Synokoismus und Verbrüderung», en Christian Meier (comp.), *Die okzidentale Stadt nach Max Weber*, Múnich, *Historische Zeitschrift*, suplemento 17, 1994.

——, «Die antike Stadt in Max Webers Herrschaftssoziologie», en Edith Hanke y Wolfgang J. Mommsen (comps.), *Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tubinga, 2001.

Nipperdey, Thomas, *Deutsche Geschichte 1866-1918*, vol. 2, Múnich, 1992.

Nolte, Ernst, *Streitpunke. Heutige und künftige Kontroversen um den Nationalsozialismus*, Berlín, 1994.

Obst, Bernhard, *Ein Heidelberger Professorenstreit. Die*

Auseinandersetzung zwischen Adolf Koch und Max Weber, Colonia, 1987.

Olson, Mancur, «Group Size and Group Behaviour», en John E. Baden y Douglas S. Noonan (comps.), *Managing the Commons*, Bloomington, 1998.

Oppenheim, Hermann, *Lehrbuch der Nervenkrankheiten*, 7a. ed., 2 vols., Berlín, 1923.

Ostwald, Wilhelm, *Die Forderungen des Tages*, Leipzig, 1911.

——, «Die internationale Hilfssprache und das Esperanto», en Wilhelm Ostwald, *Die Forderung des Tages*, 2a. ed., Leipzig, 1911.

——, *Warum sind wir Monisten? Monistische Sonntagspredigten*, núm. 1 (2 de abril de 1911).

——, *Lebenslinien. Eine Selbstbiographie*, vol. 2, Berlín, 1933.

Ostwald, Wilhelm, *Zur Geschichte der Wissenschaft*, Leipzig, 1985.

Otto, Eckart, *Max Webers Studien des Antiken Judentums. Historische Grundlegung einer Theorie der Moderne*, Tubinga, 2002.

——, «Max Webers Münchener Vortrag zur soziologischen Grundlage der Entwicklung des Judentums vor dem Sozialwissenschaftlichen Verein am 24.1.1917», *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 10, 2004.

Palonen, Kari, *Das «Webersche Moment». Zur Kontingenz des Politischen*, Opladen, 1998.

Palyi, Melchior, *Der Streit um die Staatliche Theorie des Geldes*, Múnich, 1922.

Palyi, Melchior (comp.), *Erinnerungsgabe für Max*

Weber, vol. 1, Múnich, 1923.

Pensky, Angelika, *Schutz der Arbeiter vor Gefahren für Leben und Gesundheit*, Dortmund, 1987.

Penzlin, Kurt (comp.), *Meister der Rationalisierung*, Düsseldorf, 1963.

Philippson, Alfred, *Wie ich zum Geographen wurde*, Bonn, 1996.

Pipes, Richard, «Max Weber und Russland», *Aussenpolitik* 6, 1955.

——, *Russland vor der Revolution*, Múnich, 1977.

Pirker, Theo *et al.* (comp.), *Technik und Industrielle Revolution. Vom Ende eines sozialwissenschaftlichen Paradigmas*, Opladen, 1987.

Playne, Caroline E., *The Neuroses of the Nations*, Londres, 1925.

Plessen, Marie-Louise, *Die Wirksamkeit des Vereins für Sozialpolitik von 1872-1890. Studien zum Katheder- und Staatssozialismus*, Berlín, 1975.

Plessner, Hellmuth, *Gesammelte Schriften v: Macht und menschliche Natur*, Fráncfort, 1981, pp. 196-197 (1a. ed., 1961).

——, *Grenzen der Gemeinschaft* (1924), en Kari Palonen, *Das «Webersche Moment». Zur Kontingenz des Politischen*, Opladen, 1998.

Plewe, Ernst, «Alfred Hettner», en Wilhelm Doerr (comp.), *Semper Apertus*, vol. 2, Berlín, 1985.

Pohlenz, Wilhelm von, *Land der Zukunft*, Berlín, 1917.

Polanyi, Karl, *The Great Transformation*, Fráncfort, 1978 (1a. ed., 1944).

Pot, Johann Hendrik Jacob van der, *Die Bewertung des technischen Fortschritts. Eine systematische Übersicht der*

Theorien, vol. 2, Assen y Maastricht, p. 1985.

Poulsson, Edvard, *Lehrbuch der Pharmakologie für Ärzte und Studierende*, 8a. ed., Leipzig, 1928 (1a. ed., 1909).

Preuss, Hugo, «Die kommunale Selbstverwaltung in Deutschland», en Paul Laband *et al.* (comps.), *Handbuch der Politik*, vol. 1, Berlín, 1912.

Propach, Harald, «Ein Taufstein und vier Professoren. Die Evangelisten am Taufstein der Nicolaikirche zu Bielefeld», en Johannes Altenberend (comp.), *Kloster—Stadt—Region. Festschrift für Heinrich Rüthing*, Bielefeld, 2002.

Quidde, Ludwig, *Caligula. Schriften über Militarismus und Pazifismus*, edición de Hans-Ulrich Wehler, Fráncfort, 1977.

Rachfahl, Felix, *Der Fall Valentin. Die amtlichen Urkunden*, Múnich, 1920.

Radbruch, Gustav, *Der innere Weg*, Stuttgart, 1951.

Radkau, Joachim, *Die deutsche Emigration in den USA*, Düsseldorf, 1971.

——, «George W. F. Hallgarten», en Hans-Ulrich Wehler (comp.), *Deutsche Historiker* vi, Gotinga, 1980.

Radkau, Joachim, «Die "Weltbühne" als falscher Prophet? Prognostische Versuche gegenüber dem Nationalsozialismus", en Thomas Koebner (comp.), *Weimars Ende*, Fráncfort, 1982.

——, «Holzverknappung und Krisenbewusstsein im 18. Jahrhundert», *Geschichte und Gesellschaft*, año 9 (1983).

——, *Technik in Deutschland. Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Fráncfort, 1989.

——, «Der Einbruch von Verfolgung und Exil in die Mehrdeutigkeit einer Lebensgeschichte», en Karl August

Wittfogel, *Staatliches Konzentrationslager vii. Eine «Erziehungsanstalt» im Dritten Reich*, edición de Fietje Ausländer, Bremen, 1991.

——, «Zum ewigen Wachstum verdammt? Jugend und Alter grosser technischer Systeme», en Ingo Braun y Bernward Joerges (comps.), *Technik ohne Grenzen*, Fráncfort, 1994.

——, «Das Fahrrad in den Technikvisionen der Jahrhundertwende oder: Das Erlebnis in der Technikgeschichte», en Volker Briese *et al.* (comps.), *Wege zur Fahrradgeschichte*, Bielefeld, 1995.

——, «Nationalismus und Nervosität», en Wolfgang Hardtwig y Hans-Ulrich Wehler (comps.), *Kulturgeschichte heute*, Gotinga, 1996.

——, *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*, Múnich, 1998.

——, «Aloha—Vom Abheben deutscher Eliten. Die verborgenen Inseln der Insider und die Demokratisierung der Nervosität», en *Die neuen Eliten*, Berlín, 2000 (= Kursbuch 139).

——, «Zwischen freier Liebe und Koitus interruptus. Sexualität in Psychiatrie und Patientenerfahrung um 1900», en Karin Tebben (comp.), *Frauen—Körper—Lust. Literarische Inszenierungen weiblicher Sexualität*, Gotinga, 2000.

——, «Die Verheissungen der Morgenfrühe. Die Lebensreform in der neuen Moderne», en Kai Buchholz *et al.* (comps.), *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*, vol. 1, Darmstadt, 2001.

——, «Der Mann Weber und die erotische Emergenz der Soziologie», en Karin Tebben (comp.), *Abschied vom*

Mythus Mann, Gotinga, 2002.

——, *Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt*, 2a. ed., Múnich, 2002.

——, «Exceptionalism in European Environmental History», con comentarios de John R. McNeill, *Bulletin of the German Historical Institute*, núm. 33, 2003.

——, «Naturschutz und Natursozialismus—wo ist das Problem?», en Joachim Radkau y Frank Uekötter (comps.), *Naturschutz und Nationalsozialismus*, Fráncfort y Nueva York, 2003.

——, «Ökologische Aspekte der Lebensreformbewegung», en Kai Buchholz y Klaus Wolbert (comps.), *Centenarium. Einhundert Jahre Künstlerkolonie Mathildenhöhe Darmstadt 1999-2001*, Darmstadt, 2003.

Radkau, Joachim y Orlinde Radkau, *Praxis der Geschichtswissenschaft. Die Desorientiertheit des historischen Interesses*, Düsseldorf, 1972.

Radkau, Joachim e Ingrid Schäfer, *Holz. Ein Naturstoffin der Technikgeschichte*, Reinbek, 1987.

Radkau, Joachim y Frank Uekötter (comps.), *Naturschutz und Nationalsozialismus*, Fránc-fort y Nueva York, 2003.

Raehlmann, Irene, *Interdisziplinäre Arbeitswissenschaft in der Weimarer Republik*, Colonia, 1988.

Rathenau, Walther, *Schriften und Reden*, edición de Hans Werner Richter, Fráncfort, 1964.

Rattke, Robert, *Abstraktbildungen auf*-heit *bei Meister Eckhart*, Jena, 1906.

Rauh, Manfred, *Die Parlamentarisierung des Deutschen Reiches*, Bonn, 1977.

Rebenich, Stefan, *Theodor Mommsen. Eine Biographie*, Múnich, 2002.

Reger Erik, *Union der festen Hand*, Reinbek, 1979 (1a. ed., 1931).

Regin, Cornelia, *Selbsthilfe und Gesundheitspolitik. Die Naturheilbewegung im Kaiserreich (1899-1914)*, Stuttgart, 1995.

Religion in Geschichte und Gegenwart, vol. 1, 2a. ed., Tubinga, 1927.

Religion in Geschichte und Gegenwart, vol. 2, s. l., 1928.

Reulecke, Jürgen, «Das Jahr 1902 und der Ursprung der Männerbund-Ideologie in Deutschland», en Gisela Völger y Karin von Welck (comps.), *Männerbünde*, vol. 1, s. l., s. f.

Reventlow, Else (comp.), *Franziska zu Reventlow. Autobiographisches, Novellen, Schriften, Selbstzeugnisse*, Fráncfort, 1986.

Reventlow, Franziska condesa de, *Herrn Dames Aufzeichnungen* (epílogo de Friedrich Pods-zus), Múnich, 1969.

——, *Tagebücher 1895-1910*, edición de Else Reventlow, Fráncfort, 1976.

Reynolds, Susan, *Fiefs and Vassals. The Medieval Evidence Reinterpreted*, Oxford, 1994.

Rickert, Heinrich, «Bedeutung der Geschlechtsliebe für den Sinn des Lebens», en Heinrich Rickert, *Philosophische Aufsätze*, Tubinga, 1999.

——, «Lebenswerte und Kulturwerte», en Heinrich Rickert, *Philosophische Aufsätze*, edición de Rainer A. Bast, Tubinga, 1999.

——, *Philosophische Aufsätze*, Tubinga, 1999.

Riedel, Wolfgang, *«Homo Natura». Literarische*

Anthologie um 1900, Berlín.

Rieger, Conrad, *Die Kastration in rechtlicher, sozialer und vitaler Hinsicht*, Jena, 1900.

Riese, Reinhard, *Die Hochschule auf dem Wege zum wissenschaftlichen Grossbetrieb*, Stuttgart, 1977.

Ritschl, Albrecht, *Geschichte des Pietismus*, vol. 1, Bonn, 1880.

Ritter, Gerhard A. y Klaus Tenfelde, *Arbeiter im Deutschen Kaiserreich 1871 bis 1914*, Bonn, 1992.

——, «Eine neue Kriegsschuldthese?» (1a. ed., 1962), en Erst W. conde de Lynar (comp.), *Deutsche Kriegsziele 1914-1918*, Fráncfort, 1964.

Robertson, Alec y Denis Stevens, *Geschichte der Musik*, vol. 1, Múnich, 1965.

Rochau, Ludwig August von, *Grundsätze der Realpolitik*, edición de Hans-Ulrich Wehler, Fráncfort, 1972.

Roerich, Nicholas, *Shambhala. In Search of the New Era*, Rochester, 1990 (1a. ed., 1930).

Rohde, Erwin, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Stuttgart, s. f. (1a. ed., 1893).

Röhl, John C. G., *Wilhelm II*, vol. 2, Darmstadt, 2001.

Rohrbach, Paul, *Deutschland unter den Weltvölkern, Materialien zur auswärtigen Politik*, Leipzig, 1912 (1a. ed., 1903).

Röhrich, Wilfried, *Robert Michels. Vom sozialistisch-syndikalistischen zum faschistischen Credo*, Berlín, 1972.

Rolland, Romain, *Das Leben Tolstois*, Zúrich, 1994 (1a. ed., 1921).

Rollmann, Hans, «"Meet me in St. Louis"»: Troeltsch and Weber in America», en Hartmut Lehmann y Günther

Roth (comp.), *Weber's Protestant Ethic*, Cambridge, 1993.

Rosenberg, Hans, *Grosse Depression und Bismarckszeit*, Berlín, 1967.

Rosenstock-Huessy, Eugen, *Ja und Nein*, Heidelberg, 1968.

Rostovtzeff, Michael, *Geschichte der alten Welt*, vol. 2, Bremen, 1961.

Roth, Günther, «Das historische Verhältnis der Weberschen Soziologie zum Marxismus», *Kölner Zeitschriftfür Soziologie* 20, 1968.

——, *Herrschaft und persönliche Freiheit*, Fráncfort, 1987.

——, «Max Weber's Views on Jewish Integration und Zionism: Some American, English and German Contexts», *Max Weber Studies* 3.1, 2002.

——, *Politische Herrschaft und politische Freiheit. Heidelberger Max Weber, Vorlesungen 1983*, Fráncfort, 1987.

——, «Sachlichkeit *and* Self-Revelation: Max Weber's Letters», *Telos* 88, verano, 1991.

——, «The Near-Death of Liberal Capitalism: Perception from the Weber to the Polanyi Brothers», *Politics and Society* 31, 2003.

Ruh, Kurt, «Zur Grundlegung einer Geschichte der franziskanischen Mystik», en Kurt Ruh (comp.), *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt, 1964.

Ruh, Kurt (comp.), *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt, 1964.

Ruopp, Wilhlem Arnold, *Max Weber in Urach*, Ms, Archivo de la Ciudad de Urach, s. f.

Ruprecht-Karls-Universität (comp.), *Die Geschichte der Universität Heidelberg*, Heidelberg, 1986.

Ruuskanen, Leena, *Der Heidelberger Bergfriedhof. Kulturgeschichte und Grabkultur*, Heidelberg, 1992.

Sabrow, Martin, «"Dieser Feind steht rechts!" Die Folgen des Attentats auf Walther Rathenau», en Hans Wilderotter (comp.), *Walther Rathenau 1867-1922*, Berlín (Deutsches Historisches Museum), s. f.

Safranski, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Fráncfort, 1997.

Salin, Edgar, *Geschichte der Volkswirtschaftslehre*, 2a. ed., Berlín, 1929.

——, *Um Stefan George*, Múnich, 1954.

——, *Lynkeus. Gestalten und Probleme aus Wirtschaft und Politik*, Tubinga, 1963.

Salomon, Alice, *Charakter ist Schicksal. Lebenserinnerungen*, Weinheim, 1983.

Saner, Hans, *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek, 1970.

Scaff, Lawrence A., *Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics and Modernity in the Thought of Max Weber*, Berkeley, 1989.

——, «Max Webers Begriff der Kultur», en Gerhard Wagner y Heinz Zipprian (comps.), *Max Webers Wissenschaftslehre*, Fráncfort, 1994.

——, «The "cool objectivity of sociation": Max Weber and Marianne Weber in America», *History of the Human Sciences* 11, núm. 2, 1998.

——, «Remnants of Romanticism. Max Weber in Oklahoma and Indian Territory», *Journal of Classical Sociology* (5) 1, 2005.

Schacht, Hjalmar, *76 Jahre meines Lebens*, Bad Wörishofen, 1953.

Schacht, Holger y Elmar Wagener, «Carl Peters—Nur ein Kind seiner Zeit?», *Praxis Geschichte*, 1, 1993.

Schaser, Angelika, *Helene Lange und Gertrud Bäumer. Eine politische Lebensgemeinschaft*, Colonia, 2000.

Schelsky, Helmut, *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie*, Düsseldorf, 1959.

——, *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*, Reinbek, 1963.

Schettler, Gotthard, «Ludolf Krehl 1861-1936», en W. Doerr (comp.), *Semper Apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386-1986*, Berlín, 1985.

Schiebinger, Londa, «Das private Leben der Pflanzen: Geschlechterpolitik bei Carl von Linné und Erasmus Darwin», en Michael Hagner (comp.), *Ansichten der Wissenschaftsgeschichte*, Fráncfort, 2001.

Schleich, Carl Ludwig, *Vom Schaltwerk der Gedanken*, Berlín, 1921 (1a. ed., 1916).

Schleier, Hans, *Die bürgerliche deutsche Geschichtsschreibung der Weimarer Republik*, Colonia, 1975.

——, *Karl Lamprecht—Alternative zu Ranke*, Leipzig, 1988.

Schlögel, Karl (comp.), *Vechi/Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz*, Fráncfort, 1990.

Schluchter, Wolfgang, *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Fránc-fort, 1980.

——, «Altisraelitische religiöse Ethik und okzidentaler

Rationalismus», en Wolfgang Schluchter (comp.), *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, 1981.

——, *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, 1983.

——, «Weltflüchtiges Erlösungsstreben und organische Sozialethik», en Wolfgang Schluchter (comp.), *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, 1984.

——, *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, 1984.

——, *Max Webers Theorie des antiken Christentums*, Fráncfort, 1985.

——, «"Wirtschaft und Gesellschaft"—Ende eines Mythos», en Johannes Weiss (comp.), *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, Fráncfort, 1989.

——, *Religion und Lebensführung*, vol. 2, Fráncfort, 1991.

——, *Unversöhnte Moderne*, Fráncfort, 1996.

——, *Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt*, Weilerswist, 2000.

——, «Psychophysics and Culture», en Stephen Turner (comp.) *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge, 2000.

Schluchter, Wolfgang (comp.), *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, 1981.

Schluchter, Wolfgang y Friedrich Wilhelm Graf (comps.), *Asketischer Protestantismus uns «Geist» als moderner Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch*, Tubinga, 2005.

Schmitt, Carl, *Legalität und Legitimität*, Berlín, 1932.

Schmidt, Heinrich, *Ernst Haeckel*, Berlín, 1926.

Schmidt, Helmut, *Handeln für Deutschland*, Reinbek, 1994.

Schmoller, Gustav von, *Grundriss der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, 1a. parte, s. l., s. f.

Schmoller, Gustav von, *Über das Maschinenzeitalter in seinem Zusammenhang mit dem Volkswohlstand und der sozialen Verfassung der Volkswirtschaft*, Berlín, 1903.

——, *Charakterbilder*, Múnich, 1913.

——, *Die wirtschaftliche Zukunft Deutschlands und die Flottenvorlage*, en Gustav Schmoller, *Zwanzig Jahre Deutscher Politik*, Múnich, 1920.

——, *Zwanzig Jahre Deutscher Politik*, Múnich, 1920.

Schmolze, Gerhard (comp.), *Revolution und Räterepublik in München 1918/19 in Augenzeugenberichten*, Múnich, 1978.

Schmuhl, Hans-Walter, «Friedrich Naumann und die Armenische Frage», en www.hist.net/kieser/aghet/Essays/EssaysSchmuhl.html.

——, «Max Weber und das Rassenproblem», en Manfred Hettling *et al.* (comps.), *Was ist Gesellschaftsgeschichte?* (edición conmemorativa para Hans-Ulrich Wehler), Múnich, 1991.

Schneider, Helmut (comp.), *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit*, Darmstadt, 1981.

Schnell, Felix, *Ordnungshüter auf Abwegen? Herrschaft und illegitime polizeiliche Gewalt in Moskau, 1905-1914*, tesis de doctorado, Bielefeld, 2004.

Schölgen, Gregor, *Max Weber*, Múnich, 1998.

Schön, Manfred, «Gustav Schmoller und Max Weber», en *WuZ* 83.

Schon-Schütte, Louise, *Karl Lamprecht*, s. l., s. f.

Schreiner, Klaus, «Legitimität, Autonomie, Rationalisierung. Drei Kategorien Max Webers zur Analyse mittelalterlichen Stadtgesellschaften—wissenschaftlicher Ballast oder unabgegoltene Herausforderung?», en Christian Meier (comp.), *Die okzidentale Stadt nach Max Weber*, Múnich, *Historische Zeitschrift*, suplemento 17, 1994.

Schröder, Hans-Christoph, «Max Weber und der Puritanismus», *Geschichte und Gesellschaft*, año 21/1995.

Schultze E., «Die Verschwendung von Menschenleben in den Vereinigten Staaten», *Zeitschriftfür Sozialwissenschaften*, nueva serie, 4 (1913).

Schulze-Gaevernitz, Gerhart von, *Britischer Imperialismus und englischer Freihandel zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, 2a. ed., Leipzig, 1915 (1a. ed., 1906).

Schumpeter, Joseph A., *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Berna, 1950.

——, «Die Krise des Steuerstaats» (1a. ed., 1918), en Rudolf Hickel (comp.), *Rudolf Gold-scheid/Joseph Schumpeter, Die Finanzkrise des Steuerstaates. Beiträge zur politischen Ökonomie der Staatsfinanzen*, Fráncfort, 1976.

Schwab, Andreas y Claudia Lafranchi (comps.), *Sinnsuche und Sonnenbad. Experimente in Kunst und Leben auf dem Monte Verità*, Zúrich, 2001.

Schwarz, Georg, *Ernst Schweninger. Bismarcks Leibarzt*, Leipzig, 1941.

Schwentker, Wolfgang, *Max Weber in Japan. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte 1905-1995*, Tubinga,

1998.

Schwerin de Krosigk, Lutz, conde, *Die grosse Zeit des Feuers*, vol. 2, Tubinga, 1958.

Seefelder, Matthias, *Opium. Eine Kulturgeschichte*, Múnich, 1990.

Segre, Sandro, «Notes and Queries: On Weber's Reception of Michels», en *Weber Studies*, vol. 2, 2001.

Sellers, Christopher C., *Hazards ot the Job. From Industrial Disease to Environmental Health Science*, Chappel Hill, 1997.

Sering, Max, *Deutsche Agrarpolitik auf geschichtlicher und landeskundlicher Grundlage*, Leipzig, 1934.

Service, Robert, *Lenin*, Múnich, 2000.

Seyfarth, Constans y Walter M. Sprondel (comps.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, Fráncfort, 1973.

Seyfarth, Constans y Gert Schmidt, «Der Tod als Thema bei Max Weber», en Klaus Feld-mann y Werner Fuchs-Heinritz (comp.), *Der Tod ist ein Problem der Lebenden*, Fránc-fort, 1995.

Shadwell, Arthur, *England, Deutschland und Amerika. Eine vergleichende Studie ihrer industriellen Leistungsfähigkeit*, Berlín, 1908 (título original: *Industrial Efficiency*, 1906).

Shorter, Edward, *A History of Psychiatry*, Nueva York, 1997.

Sieferle, Rolf Peter, *Die Krise der menschlichen Natur. Zur Geschichte eines Konzepts*, Fránc-fort, 1989.

Siekmann, Roland, *Eigenartige Senne. Zur Kulturgeschichte der Wahrnehmung einer peripheren*

Landschaft, Lemgo, 2004.

Siemens, Georg, *Erziehendes Leben*, Friburgo, 1957.

Silbermann, Alphons y Paul Röhrig (comp.), *Kultur, Volksbildung und Gesellschaft. Paul Honigsheim zum Gedenken seines 100. Geburtstages*, Fráncfort, 1987.

Simmel, Georg, «Stefan George. Eine kunstphilosophische Betrachtung» (1898), en *Georg Simmel Gesamtausgabe*, vol. 5, s. l., s. f.

Sivin, Nathan, «Chinesische Wissenschaft. Ein Vergleich der Ansätze von Max Weber und Joseph Needham», en Wolfgang Schluchter, *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, 1983.

Somary, Felix, *Erinnerungen aus meinem Leben*, Zúrich, s. f. (1955).

——, *Erinnerungen eines politischen Meteorologen*, Múnich, 1994.

Sombart, Nicolaus, «Gruppenbild mit zwei Damen. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Politik und Eros im wilhelminischen Zeitalter», *Merkur* 30, 1976.

Sombart, Werner, «Technik und Kultur», *Archiv für Sozialwissenschaft* 33, 1911.

——, *Der Bourgeois*, Múnich, 1913.

——, *Der moderne Kapitalismus*, vol. III (2), s. l., nueva edición de la edición de 1927.

——, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Múnich, 1928 (1a. ed., 1911).

Soutou, Georges-Henri, «Die Kriegsziele des Deutschen Reiches, Frankreichs, Grossbritaniens und der Vereinigten Staaten während des Ersten Weltkrieges: Ein Vergleich», en Wolfgang Michalka (comp.), *Der Erste Weltkrieg*,

Múnich, 1994.

Spann, Othmar, *Kurzgefasstes System der Gesellschaftslehre*, Leipzig, 1914 (= *Wirtschaft und Gesellschaft*, Dresde, 1907, vol. 2).

Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes*, Múnich, 1972.

Spitta, Theodor, *Aus meinem Leben. Bürger und Bürgermeister in Bremen*, Múnich, 1969.

Spörl, Gerhard, «Die Leo-Konservativen», *Der Spiegel*, 32, 2003.

Srubar, Ilya (comp.), *Exil, Wissenschaft, Identität. Die Emigration deutscher Sozialwissenschaftler 1933-1945*, Fráncfort, 1988.

Stach, Reiner, *Kafka. Die Jahre der Entscheidungen*, Fráncfort, 2003.

Stagl, Justin, «Die Ehre des Wissenschaftler», en Ludgera Vogt y Arnold Zingerle (comps.), *Ehre. Archaische Momente in der Moderne*, Fráncfort, 1994.

Staiger, Ursula, *Die Auseinandersetzung um die Feuerbestattung in Deutschland im 19. Jahrhundert*, tesis doctoral, Maguncia, 1981.

Stammler, Rudolf, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*, 3a. ed. corregida, Leipzig, 1914.

Staudinger, Hans, *Wirtschaftspolitik im Weimarer Staat. Lebenserinnerungen eines politischen Beamten im Reich und in Preussen 1889 bis 1934*, edición de Hagen Schulze, Bonn, 1982.

Steding, Christoph, *Politik und Wissenschaft bei Max Weber*, Breslau, 1932.

——, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, 4a. ed., Hamburgo, 1942.

Steinberg, Sigfried (comp.), *Die Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, vol. 1, Leipzig, 1925.

Stepun, Fedor, *Vergangenes und Unvergängliches*, Múnich, 1947.

Stern, Fritz (comp.), *Geschichte und Geschichtsschreibung*, Múnich, 1966.

Stoll, Mark, *Protestantism, Capitalism and Nature in America*, Albuquerque, 1997.

Strauss, Leo, *Naturrecht und Geschichte*, Fráncfort, 1977 (1a. ed., 1956).

Studenteninitiative Wirtschaft und Umwelt e. V. (comp.), *Unweltsensibilisierung—Gefahr erkannt, Gefahr gebannt?*, Münster, 1998.

Sukale, Michael, *Max Weber. Leidenschaft und Disziplin: Leben, Werk, Zeitgenossen*, Tubinga, 2002.

Swedberg, Richard, *Joseph A. Schumpeter*, Stuttgart, 1994.

——, *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*, Princeton, 1998.

Sweezy, Paul *et al., Der Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus*, Fráncfort, 1978.

Szeemann, Harald *et al.* (comps.), *Monte Verità—Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag einer neuzeitlichen sakralen Topographie*, Múnich, 1980.

Tanner, Klaus, *Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamentalethische Untersuchung*, Stuttgart, 1993.

Taschwer, Klaus y Benedikt Föger, *Konrad Lorenz*, Viena, 2003.

Taubes, Jacob, «Die Entstehung des jüdischen

Pariavolkes», en Karl Engisch *et al.* (comps.), *Max Weber. Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilian-Universität München*, Berlín, 1966.

Taylor, George (seudónimo de Adolf Hausrath), *Elfriede*, Leipzig, 1885.

Tebben, Karin (comp.), *Abschied vom Mythus Mann*, Gotinga, 2002.

——, *Frauen—Körper—Lust. Literarische Inszenierungen weiblicher Sexualität*, Gotinga, 2000.

Tenbruck, Friedrich H., «Max Weber und Eduard Mayer», Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schwentker (comps.), *Max Weber und die Zeitgenossen*, Gotinga, 1988.

——, «Abschied von "Wirtschaft und Gesellschaft"», en Friedrich Tenbruck, *Das Werk Max Webers*, Tubinga, 1999.

——, *Das Werk Max Webers*, Tubinga, 1999.

——, «Wie gut kennen wir Max?» (1a. ed., 1975), en Friedrich Tenbruck, *Das Werk Max Webers*, Tubinga, 1999.

Tennstedt, Florian, *Sozialgeschichte der Sozialpolitik in Deutschland*, Gotinga, 1981.

The Works of William D. Channing, Boston, 1899.

Theiner, Peter, *Sozialer Liberalismus und deutsche Weltpolitik. Friedrich Naumann im Wilhelminischen Deutschland (1860-1919)*, Baden-Baden, 1983.

Thier, Erich (comp.), *Wegbereiter des deutschen Sozialismus*, Stuttgart, 1940.

Thimme, Annelise, *Hans Delbrück als Kritiker der wilhelminischen Epoche*, Düsseldorf, 1955.

Thode, Henry, *Franz von Assisi*, 4a. ed., Viena, 1934.

Thompson, George, *Frühgeschichte Griechenlands und*

der Ägäis, Berlín, 1960.

Tienken, Adolf, *Die wirtschaftlichen und gewerblichen Verhältnisse in Marsch und Geest der Provinz Hannover*, tesis doctoral, 5 de junio de 1899.

Toller, Ernst, *Eine Jugend in Deutschland*, Reinbek, 1963 (1a. ed., 1933).

Topitsch, Ernst (comp.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Colonia, 1965.

Torp, Cornelius, *Max Weber und die preussischen Junker*, Tubinga, 1998.

Treiber, Hubert, «Der "Eranos"—Das Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz», en Wolfgang Schluchter y Friedrich Wilhelm Graf (comps.), *Asketischer Protestantismus uns «Geist» als moderner Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch*, Tubinga, 2005.

——, «Die Geburt der Weberschen Rationalismus-These: Webers Bekanntschaften mit der russischen Geschichtsphilosophie in Heidelberg», *Leviathan* 19, 1991.

Treitschke, Heinrich von, *Heinrich von Treitschkes Briefe*, edición de Max Cornicelius, vol. 3, Leipzig, 1920.

——, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, Leipzig, 1934.

Trimondi, Victor y Victoria (seudónimos de Herbert y Marina Röttgen), *Der Schatten des Dalai Lama. Sexualität, Magie und Politik im tibetischen Buddhismus*, Düsseldorf, 1999.

Troeltsch, Ernst, *Soziallehren*, vol. 1, s. l., s. f.

——, «Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt», *Historische Zeitschrift* 97 (1906).

——, *Spektator-Briefe. Aufsätze über die deutsche*

Revolution und die Weltpolitik 1918/22, edición de Hans Baron, con prefacio de Friedrich Meinecke, Tubinga, 1924.

——, *Die Fehlgeburt einer Republik. Spektator in Berlin 1918 bis 1922*, con epílogo de Johann Heinrich Claussen, Fráncfort, 1994.

Tuccari, Francesco, *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*, Roma, 1993.

——, «Der politische Führer und der charismatische Heros. Charisma und Demokratie im politischen und soziologischen Werk von Max Weber und Robert Michels», *Annali die Sociologia/Soziologisches Jahrbuch* (Trento), 9, II, 1993.

Turner, Stephen (comp.) *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge, 2000.

Tyrell, Hartmann, «Antagonismus der Werte—ethisch», en Hans G. Kippenberg y Martin Riesebrodt (comps.), *Max Webers «Religionssystematik»*, s. l., s. f.

——,«Die christliche Brüderlichkeit. Semantische Kontinuitäten und Diskontinuitäten», en Karl Gabriel, *et al.* (comps.), *Modernität und Solidarität* (escrito conmemorativo para Franz-Xaver Kaufmann), Friburgo, 1997.

——, «Kapitalismus, Zins und Religion bei Werner Sombart und Max Weber», en Johannes Heil y Bernd Wacker (comps.), *Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition*, Múnich, 1997.

——, «Katholizismus und katholische Kirche», en Hartmut Lehmann y Jean Martin Ouédrago (comps.), *Max Webers Religionssoziologie in vergleichender Perspektive*, Gotinga, 2003.

Uexküll, Gudrun von, *Jakob von Uexküll, seine Welt,*

seine Umwelt, Hamburgo, 1964.

Uexküll, Jakob von, *Niegeschaute Welten. Die Umwelten meiner Freunde*, Berlín, 1936.

Uhde-Bernays, Hermann, *Im Lichte der Freiheit*, Fráncfort, 1947.

Ular, Alexander, *Die Russische Revolution*, Berlín, 1905.

Ulmen, G. L., *The Science of Society. Toward an Understanding of the Life and Work of Karl August Wittfogel*, La Haya, 1978.

Ulrich, Volker, *Die nervöse Grossmacht 1871-1918*, Fráncfort, 1997.

Vasili, conde Paul, *La société de Berlin*, 2a. ed., París, 1884.

Verband deutscher Genossenschaften in Posen (comp.), *Aus Leo Wegeners Lebensarbeit*, Poznan, 1938.

Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik in Nürnberg 1911, Leipzig, 1912 (= *Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, 130 vols.).

Verhandlungen des zweiten deutschen Soziologentages (1912), Tubinga, 1913, nueva edición, Fráncfort, 1969.

Vogt, Ludgera y Arnold Zingerle (comps.), *Ehre. Archaische Momente in der Moderne*, Fráncfort, 1994.

Völger, Gisela (comp.), *Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich*, vol. 2, Colonia, 1981.

Völger, Gisela y Karin von Welck (comps.), *Männerbünde*, vol. 1, s. l., s. f.

Wachenheim, Hedwig, *Die deutsche Arbeiterbewegung 1844-1914*, Colonia, 1967.

Wagner, Adolf, «Meine Duellangelengenheit mit dem Freiherrn von Stumm», *Die Zukunft* 10, 1895.

Wagner, Gerhard y Heinz Zipprian (comps.), *Max Webers Wissenschaftslehre*, Fráncfort, 1994.

Wagner, Richard, *Die Kunst und die Revolution (u. a. Schriften)*, edición de Tibor Knei, Múnich, 1975.

Wang, Rongfen, *Cäsarismus und Machtpolitik, eine historisch-bibliographische Analyse von Max Webers Charisma-Konzept*, Berlín, 1977.

Waszek, Norbert (comp.), *Die Institutionalisierung der Nationalökonomie an deutschen Universitäten*, St. Katharinen, 1988.

Weber, Adolf, «Die Aufgaben der Volkswirtschaftslehre als Wissenschaft», *Archiv für Sozialwissenschaft* 29, 1909.

Weber, Alfred, *Gedanken zur deutschen Sendung*, Berlín, 1915.

——, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Múnich, 1950.

——, *Ausgewählter Briefwechsel*, edición de Eberhard Demm y Harmut Soell, Marburgo 2003 (= *AWG*, vol. 10), vol. 1.

Weber, Marianne, *Der Tod*, manuscrito, *SG*.

——, «Zur Sittlichkeitsfrage», y «Die Aufgabe des Abolitionismus», *Centralblatt des Bundes deutscher Frauenvereine*, año 5, núm. 10, 15 de agosto, y núm. 14, 15 de octubre, 1903.

——, «Was Amerika den Frauen bietet», *Centralblatt des Bundes deutscher Frauenvereine* 6, núm. 22, 1905.

——, *Frauenfragen und Frauengedanken*, Tubinga, 1919.

——, «Untergang oder Anfang?», *Die Frau*, año 27, cuaderno 9, junio, 1920.

——, *Die Frauen und die Liebe*, Königstein y Leipzig,

1935.

Weber, Marianne, *Erfülltes Leben*, Heidelberg, 1946.

Weber, Max Maria von, *Aus dem Reich der Technik*, edición de Carl Weihe, Berlín, 1926.

Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1, s. l., s. f.

——, *Politik als Beruf*, I/17, 221.

——, *Römische Agrargeschichte*, I/2, 160.

——, «Zur Rechtfertigung Göhres», *Die christliche Welt*, año 1892, columna 1109, I/4-1, 119.

——, reseña acerca de Franz Eulenburg, «Die Entwicklung der Universität Leipzig in den letzten hundert Jahren», *Literatur-Anzeiger*, 1909.

——, *Gesammelte politische Schriften*, Múnich, 1921.

——, «Kapitalismus und Agrarverfassung» (retraducción al alemán de su ponencia en St. *Louis*, por Hans Gerth), *Zeitschriftfür die gesamte Staatswissenschaft*, 108, 1952.

——, *Politische Schriften*, edición de Johannes Winckelmann, 3a. ed., Tubinga, 1958.

——, «Zum Thema der «Kriegsschuld», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17 de enero de 1919, en Max Weber, *Politische Schriften*, edición de Johannes Winckelmann, 3a. ed., Tubinga, 1958.

——, *Grundriss zu den Vorlesungen über Allgemeine («theoretische») Nationalökonomie*, nueva edición, Tubinga, 1990.

——, *Der Sozialismus*, edición de Herfried Münkler, Weinheim, 1995.

Weber-Schäfer, Peter, «Die konfuzianischen Literaten und die Grundwerte des Konfuzianismus», en Wolfgang

Schluchter, *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, 1983.

Wehler, Hans-Ulrich *Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Von der «Deutschen Revolution» bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges, 1894-1914*, vol. 3, Múnich, 1995.

——, *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*, Múnich, 1998.

——, «Die Zukunft Max Webers hat erst begonnen», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31 de diciembre de 2001.

Wehler, Hans-Ulrich (comp.), *Moderne deutsche Sozialgeschichte*, Colonia, 1966.

——, *Friedrich Kapp. Vom radikalen Frühsozialisten des Vormärz zum liberalen Parteipolitiker des Bismarckreichs. Briefe 1843-1884*, Fráncfort, 1969.

——, *Geschichte und Ökonomie*, Colonia, 1973.

——, *Deutsche Historiker* vi, Gotinga, 1980.

Weiss, Johannes (comp.), *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, Fráncfort, 1989.

——, *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, Múnich, 2a. ed., 1992.

Weisser, Elisabeth, *Georg Lukács' Heidelberger Kunstphilosophie*, Bonn, 1992.

Weizsäcker, Viktor von, *Natur und Geist. Erinnerungen eines Arztes*, Gotinga, 1954.

Wellhausen, Julius, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 5a. ed., Berlín, 1904.

Werner, Franz, *Hermann Helmholtz' Heidelberger Jahre (1858-1871)*, Berlín, 1997.

Werner, Karl-Ferdinand, *Das NS-Geschichtsbild und die deutsche Geschichtswissenschaft*, Stuttgart, 1967.

Westphal, Wilfried, *Geschichte der deutschen Kolonien*, Múnich, 1984.

——, *Sturm über dem Nil. Der Mahdi-Aufstand. Aus den Anfängen des islamischen Fundamentalismus*, Colonia, 2002.

Weyhe, Lothar, *Levi Goldschmidt. Ein Gelehrtenleben in Deutschland*, Berlín, 1996.

Whimster, Sam (comp.), *Max Weber and the Culture of Anarchy*, Londres, 1999.

——, «Max Weber counsels Frieda Gross», en Raimund Dehmlow y Gottfried Heuer (comps.), *Erster Internationaler Otto Gross Kongress*, Marburgo, 2000.

——, «Im Gespräch mit Anarchisten. Max Weber in Ascona», en Andreas Schwab y Claudia Lafranchi (comps.), *Sinnsuche und Sonnenbad. Experimente in Kunst und Leben auf dem Monte Verità*, Zúrich, 2001.

White Jr., Lynn, *Die mittelalterliche Technik und der Wandel der Gesellschaft*, Múnich, 1968.

White, Richard, *«It's Your Misfortune and None of My Own». A New History of the American West*, Norman, 1991.

Wickert, Christl, *Helene Stöcker*, Bonn, 1991.

Wieacker, Franz, *Privatgeschichte der Neuzeit*, Gotinga, 1952.

Wiehl, Rainer, «Die Heidelberger Tradition der Philosophie zwischen Kantianismus und Hegelianismus», en Wilhelm Doerr (comp.), *Semper apertus*, Berlín, 1985.

Wiggershaus, Rolf, *Die Frankfurter Schule*, Múnich, 1988.

Wilderotter, Hans (comp.), *Walther Rathenau 1867-1922*, Berlín (Deutsches Historisches Museum), s. f.

Wilstätter, Richard, *Aus meinem Leben*, 2a. ed., Weinheim, 1958.

Winckelmann, Johannes, *Max Webers hinterlassenes Hauptwerk: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Entstehung und gedanklicher Aufbau*, Tubinga, 1986.

Windelband, Wilhelm y Heinz Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 14a. ed., Tubinga, 1950.

Winkle, Stefan, *Geisseln der Menschheit. Kulturgeschichte der Seuchen*, Düsseldorf, 1997.

Winterling, Aloys, «"Mit dem Antrag Kanitz also sässen die Cäsaren noch heute auf ihrem Throne." Max Webers Analysen der römischen Agrargeschichte», *Archiv für Kulturgeschichte* 83, 2001.

Winzen, Peter, *Bülows Weltmachtkonzept. Untersuchungen zur Frühphase seiner Aussenpolitik 1897-1901*, Boppard, 1977.

Wirz, Albert, *Die Moral auf dem Teller*, Zúrich, 1993.

Witt, Peter-Christian, *Die Finanzpolitik des Deutschen Reiches von 1903 bis 1913*, Lübeck, 1970.

Wittfogel, Karl August, *Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlín, 1924.

——, *Staatliches Konzentrationslager VII. Eine «Erziehungsanstalt» im Dritten Reich*, edición de Fietje Ausländer, Bremen, 1991.

Wobbe, Theresa, *Gleichheit und Differenz. Politische Strategien von Frauenrechtlerinnen um die Jahrhundertwende*, Fráncfort, 1989.

Woldt, Richard, *Die Arbeitswelt der Technik*, Berlín, 1926.

Wolf, Julius, *Der Geburtenrückgang. Die*

Rationalisierung des Sexuallebens in unserer Zeit, Jena, 1912.

Wucher, Albert, *Theodor Mommsen. Geschichtsschreibung und Politik*, Gotinga, 1956.

Wunder, Heide (comp.), *Feudalismus*, Múnich, 1974.

Wünsch, T., en Thomas M. Bohn y Dietmar Neutatz (comp.), *Studienhandbuch Östliches Europa*, vol. 2, Colonia, 2002

Zahn-Harnack, Agnes von, *Adolf von Harnack*, Berlín, 1936.

Zehetmair, Andreas, *Carl Nikolaus Fraas (1810-1875). Ein bayerischer Agrarwissenschaftler und Reformer der intensiven Landwirtschaft*, Múnich, 1995.

Zingerle, Arnold, *Max Weber und China*, Berlín, 1972.

——, *Max Webers historische Soziologie. Aspekte und Materialien zur Wirkungssgeschichte*, Darmstadt, 1981.

Abd el Kader, 807
Adenauer, Konrad, 1007
Akenatón, 412
Albutt, 327
Alejandro VI Borgia, 423
Alfonso, san, *véase* Ligorio, Alfonso
Alighieri, Dante, 215, 243, 361, 548, 796
Althoff, Friedrich, 118, 587, 591, 593, 748, 769, 880
Ando, Hideharu, 662
Antonio, san, 346
Arco-Velly, conde de, 914-916
Arendt, Hanna, 813, 959, 983, 995, 1007, 1008, 1010
Aristófanes, 104
Aristóteles, 781
Aron, Raymond, 216, 716
Bach, Johann Sebastian, 291
Bachofen, Johann Jakob, 54, 698, 995
Bacon, Francis, 281, 919, 953, 980
Baeumler, Alfred, 995, 999
Baeyer, Adolf von, 358
Baier, Horst, 488
Ballin, Albert, 889
Barth, Karl, 383, 396, 397, 610
Barth, Paul, 618, 730
Bäumer, Gertrud, 215, 252, 327, 539, 550-552, 559, 560,

563, 564, 600, 838, 896, 922

Baumgarten, Eduard, 77, 134, 147, 240, 255, 277, 334, 358, 386, 388, 409, 414, 442, 455, 494, 513, 566, 610, 622, 623, 644, 645, 673, 699, 757, 793, 797, 867, 943, 950, 952, 953, 962, 963, 987-989, 991-995, 999-1010

Baumgarten, Emmy (Emmerling), 23, 29, 30, 66, 79, 80, 83-85, 87, 90, 122, 340, 488, 958

Baumgarten, Fritz, 30, 33, 46, 132, 246, 667, 949, 957

Baumgarten, Hermann, 33, 34, 45-46, 59, 115, 119-121, 159, 163, 189, 246, 257, 790

Baumgarten, Ida (de soltera Fallestein), 25, 28, 34, 48, 57, 79, 119-121, 340, 606, 791

Baumgarten, Otto, 33, 34, 90, 120, 162, 268, 367, 761, 762, 956,

Baum, Marie, 550-553, 568, 742, 866, 910

Baxter, Richard, 375, 390, 432, 458

Bebel, August, 96, 97, 606, 608, 609

Below, Georg von, 357, 476, 477, 766

Bendix, Reinhard, 977

Benecke, Emilie, 335,

Benecke, Hans, 31

Benecke, Otto, 23, 30, 335, 337, 415, 959, 963

Bergbohm, Carl Magnus, 494

Bergson, Henri, 994

Bergstraesser, Arnold, 248

Bernays, Marie, 328, 500, 551-555

Bernhard, Ludwig, 150, 156, 245, 719, 737, 739, 760, 796

Bernstein, Eduard, 145, 175

Bethmann Hollweg, Theobald von, 131, 453, 821, 833,

875
Binswanger, Ludwig, 990
Binswanger, Otto, 314, 340, 341
Binz, Arthur, 741
Birnbaum, Immanuel, 207, 876
Bismarck, Otto von, 34, 35, 41, 59, 77, 112, 114, 116, 121, 149, 150, 151, 161-163, 241, 242, 246, 281, 301, 309, 330, 348, 365, 367, 369, 408, 436, 486, 585, 587, 686, 704, 705, 713, 845, 923, 924
Blanck, Friedrich, 744-745
Bloch, Ernst, 225, 794
Bloch, Iwan, 581
Bloch, Marc, 143, 730, 896
Böcklin, Arnold, 456
Böhlaus, Helene, 102
Böhm-Bawerk, Eugen, 258
Bölsche, Wilhelm, 263, 264, 267, 269, 424
Bonaparte, Napoleón, 615, 867
Bonn, Moritz Julius, 208, 675, 722, 793, 943
Borchardt, Knut, 192, 197, 260
Borchardt, Rudolf, 548
Borkmann, John Gabriel, 322
Börne, Ludwig, 270
Boulanger, Georges, 133
Bourdieu, Pierre, 216, 514
Braun, Lily, 175, 402, 480, 556
Brentano, Lujo, 22, 54, 143, 145, 153, 154, 159, 172, 183, 190, 208, 212, 278, 302, 385, 399, 499, 502, 584, 594, 595, 596, 598, 604, 609, 610, 734, 737, 741, 793, 802, 807, 821,

835, 842, 943
Breuer, Stephan, 449, 926
Brockdorff-Rantzau, Ulrich von, 905, 906
Brod, Max, 588
Bruno, Giordano, 263, 423
Brupbacher, Fritz, 689
Buber, Martin, 801
Bücher, Karl, 274, 393, 747, 759, 765
Buchholz, Stephan, 88
Büchner, Ludwig, 173, 972
Buda, 107, 513, 712, 844
Budde, Karl, 808
Bülow, Bernhard von, 244, 245, 583, 604, 613, 714, 820, 821, 875
Bumke, Oswald, 348
Bunyan, John, 373, 432, 458
Burckhardt, Jacob, 132, 333, 416, 783, 811
Busch, 416
Busch, Wilhelm, 64, 191, 217
Calvino, Juan, 25, 397, 433
Caprivi, Leo conde de, 149, 150
Carlos I de Inglaterra, 615
Caspari, Wilhelm, 841
Catilina, 134
Catón, 139, 141
Channing, William E., 25, 48-50, 52, 53
Chargaff, Erwin, 739
Chopin, Federico, 667

Christie, Agatha, 307
Churchill, Winston, 713
Cicerón, 134
Clausewitz, Carl von, 87
Clemenceau, Georges, 713
Columella, 139, 140
Cramer, August, 300
Cromwell, Oliver, 375, 615
Curtius, Ernst Robert, 543, 1002
Curtius, Ludwig, 544
Dahrendorf, Ralf, 10
Damaschke, Adolf, 597
Darwin, Charles, 173, 176, 251, 266, 267, 269, 271
Deimling, Berthold von, 854
Deissmann, Adolf, 531, 532, 536, 634
Delbrück, Hans, 172, 180, 244, 245, 364, 737, 738, 833, 902, 906
Delitzsch, Friedrich, 531
Demm, Eberhard, 99
Demócrito, 176
Dewey, John, 994
Diederichs, Eugen, 870, 872, 873, 874
Diesel, Eugen, 276
Dieterich, Albrecht, 529, 530, 532, 536
Dietrich, Marlene, 270, 832
Dilthey, Wilhelm, 219, 793
Domiciano, 136, 141
Dostoievski, Fiodor, 346

Dove, Alfred, 208
Drake, Francis, 598
Drewermann, Eugen, 804
Driesch, Hans, 499, 500
Droysen, Johann Gustav, 37, 218, 219
Du Bois, William E. B., 434, 435
Duden, Barbara, 15
Durero, Alberto, 644, 999
Düring, Ernst von, 684-687
Durkheim, Émile, 37, 352, 848, 946, 960
Ebert, Friedrich, 439, 918
Ehrenberg, Hans, 186, 278, 724-726
Ehrenberg, Richard, 724, 796
Ehrenberg, Viktor, 724
Einstein, Albert, 976, 977, 999
Eisner, Kurt, 573, 715, 903, 904, 911, 912, 914, 915, 923, 936, 961, 1002, 1004
Eliade, Mircea, 860
Elias, Norbert, 179
Elvin, Mark, 861
Emil Ludwig, 402
Engels, Friedrich, 174, 183, 280
Epstein, Jakob, 726
Erb, Wilhelm, 275, 278, 279, 336, 341
Erhard, Ludwig, 594, 996
Esopo, 11
Eulenburg, Franz, 257, 475, 479, 741, 750, 753, 759, 793, 796, 841
Evans, Richard J., 563

Fallenstein, Emilie (de soltera Souchay, abuela de Weber), 25, 26, 57, 87
Fallenstein, Emily, 120
Fallenstein, Georg Friedrich (abuelo de Weber), 23-27, 29, 30, 32, 57, 790, 956
Fallenstein Helene, *véase* Weber, Helene
Fallenstein, Henriette, *véase* Hausrath, Henriette
Fallenstein, Ida, *véase* Baumgarten, Ida
Fechner, Gustav Theodor, 502
Federico III de Alemania, 129
Fesser, Gerd, 244
Feuerbach, Ludwig, 1003
Feyerabend, Paul, 227
Fichte, Johann Gottlieb, 96, 270, 550, 556, 565
Fischer, Fritz, 244, 446, 453, 616, 833, 904, 906
Flaubert, Gustave, 318, 792
Fleiner, Fritz, 624
Foerster, Friedrich-Wilhelm, 249, 281
Fogt, Helmut, 975
Fontane, Theodor, 26, 157, 170
Foucault, Michel, 131, 297
Fraas, Carl, 174
Fraenkel, Albert, 686, 687
Francisco, san, 252, 253, 436
Frank, Hans, 997
Frank, Walter, 998, 999
Franklin, Benjamin, 240, 367, 386-388, 390, 392, 994
Franzos, Karl Emil, 541
Freudenberg, 559

Freudenberg, Ika, 559

Freud, Sigmund, 23, 29, 90, 94, 103, 127, 258, 297, 326, 344, 345, 350, 351, 358, 473, 553, 571, 664, 805, 810, 845, 985, 990

Frick, Ernst, 691, 694

Gapón, Georgi, 458

George, Stefan, 277, 528, 537, 545-549, 573, 634, 702, 705, 712, 713, 846

Gervinus, Gottfried Georg, 24, 25, 29, 30, 56, 57, 58

Gide, André, 56

Gierke, Otto von, 142, 150, 155, 232, 447

Gilcher-Holtey, Ingrid, 557, 567

Glockner, Hermann, 93, 94, 208, 234, 480, 976

Gnauck-Kühne, Elisabeth, 383

Godofredo de Estrasburgo, 618, 658

Goebbels, Joseph, 791

Goethe, 951

Goethe, Johann Wolfgang von, 65, 98, 169, 180, 264, 269, 315, 346, 416, 417, 423, 488, 538, 607, 619, 624, 665, 673, 951, 993

Göhre, Paul, 79, 80-83, 85, 152, 155, 220, 255, 428, 609, 704, 873

Goldscheid, 731

Goldscheid, Rudolf, 731-734, 796

Goldschmidt, Levin, 36, 189, 194, 195, 791, 792, 796

Gothein, Eberhard, 212, 518, 530, 533, 535, 536, 540, 741, 796

Gothein, Marie Luise, 518, 533-543

Graf, Friedrich Wilhelm, 394

Grassmann, Robert, 342
Green, Martin, 645, 943
Greffrath, Mathias, 985
Gross, Eva, 694
Gross, Frieda, 562, 572, 573, 623, 629, 656, 664, 691-695, 742, 938
Gross, Hans, 692-694, 739
Gross, Otto, 302, 344, 351, 354, 402, 421, 570, 571, 572, 629, 636, 641, 646, 665, 689, 691, 692-695, 932, 760
Gross, Peter, 562, 693, 694
Gruhle, Hans W., 10, 98, 313, 330, 333, 424, 468, 508, 540, 627, 689
Guillermo I de Alemania, 112, 236, 406, 710
Guillermo II de Alemania, 46, 61, 162, 236, 241, 254, 353, 357, 406, 408, 454, 598, 602-604, 611-617, 705, 710, 723, 823, 862, 875, 889, 890, 906, 924, 931
Gulbranssons, Olaf, 589
Gundolf, Friedrich, 330, 545, 546, 548, 549, 573, 661, 794, 960
Habermas, Jürgen, 996
Haeckel, Ernst, 173, 263, 267-269, 483, 502, 1001
Hahn, Eduard, 174
Haller, 841
Haller, Hermann, 841
Hanke, Edith, 489, 632, 702
Hanslick, Eduard, 676
Harden, Maximilian, 163, 588, 692, 789
Harms, Bernhard, 719, 759-763, 765, 786
Harnack, Adolf von, 69, 430, 459, 515, 578, 579, 580,

583, 627, 634, 703, 737
Harrison, William Henry, 530
Hauptmann, Gerhardt, 29, 568
Hausrath, Adolf, 32, 33, 71, 83, 100, 119, 121, 519, 790, 791, 806
Hausrath, Henriette, 33, 119, 121, 122
Heffter, Heinrich, 586
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 96, 214, 273, 435, 804, 855, 1003
Hehn, Viktor, 141, 173, 174
Heidegger, 994
Heidegger, Martin, 994, 995
Hellpach, 1007
Hellpach, Willy, 271, 272, 327, 347, 348, 349-356, 359, 362, 403, 412, 468, 473, 503, 514, 623, 709, 960, 1006, 1009
Helmholtz, Hermann von, 173, 266, 668, 675-677, 735, 880
Hennis, Wilhelm, 131, 134, 154, 174, 175, 185, 189, 192, 196, 198, 222, 223, 248, 369, 391, 465, 471, 732, 746, 947, 980, 985
Henrich, Dieter, 721
Hensel, Paul, 209, 476, 957
Herkner, Heinrich, 148, 181, 248, 306, 461, 500-502, 506, 507, 511, 721, 747
Hertling, 714
Hertling, Georg conde de, 713
Hesse, Hermann, 686
Hettling, Manfred, 219
Hettner, Alfred, 767

Heuss, Alfred, 166,
Heuss, Theodor, 81, 180, 202, 252-254, 498, 526, 600, 607, 613, 614, 798, 870, 872, 873, 895, 927, 969, 989, 1007
Hinrichs, Carl, 369
Hintze, Otto, 162, 400, 586, 717, 907, 978
Hirschfeld, 316
Hirschfeld, Magnus, 316
Hitler, Adolf, 13, 710, 714-717, 754, 804, 832, 911, 916, 962, 963, 999, 1002, 1004, 1006
Hobrecht, Arthur, 115
Hobrecht, James, 115
Hoche, Alfred E., 747, 748
Hoetzsch, Otto, 453
Hoffmann, E. T. A., 170
Hoffmann, Johannes, 340
Hölderlin, Friedrich, 359
Holl, Karl, 704
Holstein, Friedrich August, 587
Homero, 132, 814
Honigsheim, Paul, 175, 218, 452, 494, 499, 614, 661, 793, 953, 954, 974, 984
Horacio, 11, 132
Horkheimer, Max, 973, 980, 985
Hucbald, 674
Huch, Ricarda, 162, 866, 871, 910, 942
Hugenberg, Alfred, 714, 975
Hulmboldt, Alexander von, 263
Humboldt, Karoline, 88,
Humboldt, Wilhelm, 88

Huret, Jules, 581, 584

Huysman, Joris-Karl, 355

Ibsen, Henrik, 29, 264

Ihering, Rudolf von, 195

Jaffé, Edgar, 311, 402, 405, 480, 540, 596-573, 642, 643, 651-656, 659, 689, 690, 741, 798, 912, 932

Jaffé, Else, 13, 23, 42, 44, 59, 64, 65, 67, 82, 84, 86, 92, 95, 103, 127, 180, 203, 210, 214, 228, 260, 270, 302, 309, 332, 335, 339, 341, 344, 358-360, 402, 433, 435, 474, 539, 540, 550, 552, 566-577, 581, 587, 606, 629, 630, 636-660, 662-667, 670, 683, 685, 689, 690, 694, 695, 698, 714, 718, 742, 745, 751, 755, 782, 798, 817, 818, 825, 830, 836, 843, 846, 848, 852, 856, 865, 866, 867, 883, 884, 900, 912, 921, 923, 928-945, 952, 955, 956, 958-966, 968-971, 989, 1005-1011

Jaffé, Peterle, 570, 641, 932

James, William, 115, 369, 370

Jaspers, Karl, 67, 88, 91, 92, 95, 99, 107, 165, 213, 214, 221, 225, 261, 292, 296, 298, 313, 340, 341, 343, 353, 358, 359, 361, 379, 480, 666, 686, 826, 832, 838, 880, 914, 938, 943, 944, 950, 959, 964, 969, 970, 973, 976-978, 987-992, 995, 998, 1000, 1002-1011

Jellinek, Camilla, 543, 556, 557

Jellinek, Dora, 547, 634, 703, 795

Jellinek, Georg, 303, 484, 494, 529, 530, 540, 547, 556, 557, 703, 795, 796, 964

Jesucristo, *véase* Jesús

Jesús, 52, 76, 253, 578, 598, 705, 789, 793, 841, 949

Johnson, Alvin, 841, 984, 985

Jolly, Julius, 113

Jonas, Hans, 925

Jones, Ernest, 674
Kaehler, Siegfried A., 88
Kafka, Franz, 588
Kahler, Erich von, 877
Kanitz, Hans Wilhelm Alexander conde de, 140
Kant, Immanuel, 96, 170, 175, 177, 178, 225, 273, 371, 476, 478, 480, 483, 511, 674, 869, 903, 995
Kantorowicz, Hermann, 212, 785
Kapp, Friedrich, 161, 367, 428, 433
Kautsky, Karl, 148, 906, 921
Kelley, Florence, 433
Kempis, Tomás de, 373
Kennedy, John F., 710
Kershaw, Ian, 716
Keyserling, Hermman conde de, 614, 632, 844-846, 1001
Kierkegaard, Søren, 359, 1010
Kiliani, Hermann, 890
Kippenberg, Hans G., 700
Kistiakovski, Bogdan, 456, 457
Klages, Ludwig, 281, 282, 850
Klinger, Max, 234, 281, 523, 643
Klüpfel, Richard, 285, 294
Knapp, Elly, 607
Knapp, Georg Friedrich, 149, 526, 527, 606, 641, 720
Knies, Karl, 281, 285, 292, 408, 464-466, 469-472, 475, 478, 490, 491, 594, 641, 776, 956
Koch, Adolf, 419, 719, 742, 745, 747-750, 760-762, 796, 828
Koch, Robert, 116

König, René, 40
Kraepelin, 233
Kraepelin, Emil, 233, 288, 292, 300, 350, 503-505
Krafft-Ebing, Richard, 94
Krehl, Ludolf, 331, 744
Krohn, 179
Krohn, Claus-Dieter, 179
Krüger, Paulus, 612
Kürnberger, Ferdinand, 386
Lahmann, Heinrich, 295, 296, 684, 968
Lamprecht, Karl, 215, 247, 248, 349, 350, 353-357, 431, 436, 437, 504, 535, 673, 675, 967
Lange, Friedrich Albert, 170, 174-177, 178, 179, 181, 266, 267, 270, 480
Lange, Helena, 551, 560, 563
Lasalle, Ferdinand, 139
Lask, Berta, 822, 897
Lask, Emil, 302, 346, 462, 528, 540, 565, 658, 659, 665, 666, 690, 794, 796, 798, 822, 825
Lawrence, D. H., 127, 581, 696, 980
Lazarsfeld, Paul, 487
Lederer, Emil, 985
Le Fort, Gertrud von, 953
Lehmann, Harmut, 389, 401
Lenin, Vladimir Ilich, 445, 456, 458
Lepsius, M. Rainer, 659
Lepsius, Sabine, 547, 882
Lesser, Ernst J., 798
Lessing, Theodor, 204

Levenstein, Adolf, 501
Lichtenberg, Georg Christoph, 15
Liebig, Justus, 173
Liebknecht, 912
Liebknecht, Karl, 912
Liefmann, Robert, 259
Ligorio, Alfonso M. de, 342, 343
Livio, 131
Lloyd George, David, 713
Loewenstein, Karl, 207, 222, 526, 544, 617, 675, 822, 966
Lombroso, Cesare, 333
Lorenz, 999
Lorenz, Konrad, 999-1001
Löwith, Karl, 876, 1001
Ludendorff, Erich, 836, 961-963
Lueger, Karl, 789
Luhmann, Niklas, 1003
Luisa, princesa, 565
Luis XVI de Francia, 615
Lukács, Georg, 205, 211, 281, 305, 344, 537, 543, 671-673, 794, 934, 950
Lunacharski, Anatoli, 669, 866
Lutero, Martín, 42, 81, 96, 97, 362, 371, 376, 395, 579, 595
Luxemburgo, Rosa, 913
Malthus, Thomas, 183, 184
Mannheim, Karl, 107, 160, 221, 279, 552, 594, 595, 609, 798, 992
Mann, Heinrich, 62, 853

Mann, Thomas, 62, 192, 583, 658, 836, 853
Mantegazza, Paolo, 316
Maquiavelo, Nicolás, 131, 186, 252, 253, 834
Marcuse, Herbert, 710, 986
Marum, Ludwig, 908
Marx, Karl, 96, 179-183, 204, 278, 280, 333, 334, 369, 384, 490, 590, 610, 774, 861, 874, 884, 974, 982, 985, 1003
Mayr, Ernst, 271
Mazzarino, Santo, 140
Mehring, Reinhard, 215
Meinecke, Friedrich, 131, 162, 207, 208, 229, 417, 472, 591, 715, 717, 721, 757, 840, 873, 880, 897
Meiningen, duque de, 29, 30
Meitzen, August, 137, 139, 141-145, 166, 355
Menger, Carl, 258, 469
Merry, Henry J., 781
Meyer, Eduard, 180, 220, 475, 713, 814, 815, 830, 840
Michaelis, Georg, 714
Michels, Gisela 421
Michels, Manon, 421, 422
Michels, Mario, 421
Michels, Robert, 89, 129, 207, 215, 277, 303-305, 402-404, 409, 416-425, 439, 441, 501, 518, 561, 608, 609, 619, 622, 639, 654, 667, 682, 732, 781, 793, 794, 846, 913, 956, 962, 966
Miguel Ángel, 180, 426
Miquel, Johannes von, 113, 168
Moebius, Paul Julius, 362
Mohl, Hugo von, 265

Möller, Theodor Adolf von, 113, 368
Mommsen, Adelheid, 135
Mommsen, Anna, 135
Mommsen, Ernst, 135, 833
Mommsen, Hans, 135
Mommsen, Hildegard, 135
Mommsen, Karl, 135
Mommsen, Konrad, 135
Mommsen, Luise, 135
Mommsen, Marie, 135
Mommsen, Theodor, 134, 135, 137-139, 159, 207, 208, 790, 792,
Mommsen, Wilhelm, 997
Mommsen, Wolfgang, 155, 159, 248, 418, 420, 436, 544, 704, 706, 887, 919, 922
Montesquieu, Charles, 323
Morgenstern, Christian, 93
Mozart, Wolfgang Amadeus, 291
Mühlberger (médico Konstanzer Hof), 317, 318, 320,
Mühsam, Erich, 573, 688
Müller, Alwine, 957, 996
Müller, Karl Alexander von, 916
Müller, Wilhelm, 423
Müller-Armack, Alfred, 996
Münsterberg, Hugo, 427, 428, 434, 440
Naumann, Friedrich, 52, 81, 82, 158, 186, 192, 220, 237, 241, 246, 252-255, 276, 326, 382, 408, 412, 415, 416, 432, 441, 448, 494, 501, 516, 523, 550, 595-611, 613, 617, 619, 623, 686, 705, 798, 808, 820, 834, 835, 868, 873, 874, 893,

896, 920, 922, 926, 967
Nerón, 136
Neumann, 214
Neumann, Carl, 99, 132, 214, 223, 229, 408, 426, 497, 841, 947, 982
Niekisch, Ernst, 915, 917
Nietzsche, 955
Nietzsche, Friedrich, 56, 178, 228, 235, 333-335, 359, 516, 547, 561, 572, 581, 700, 781, 804, 874, 955, 974, 994, 1003, 1010
Nissl, Franz, 332
Offenbacher, Martin, 364
Oldenberg, Karl, 145, 160, 249
Ostwald, Wilhelm, 131, 170, 276, 504, 509-512, 517, 729, 734, 744, 805, 954
Otto, Eckart, 23, 30, 33, 34, 41, 90, 120, 161, 162, 268, 302, 314, 335, 337, 340, 344, 351, 354, 367, 400, 402, 415, 421, 453, 570-572, 586, 629, 636, 641, 646, 665, 689, 691-695, 717, 761, 762, 805, 807, 811, 845, 907, 932, 955, 958, 959, 960, 963, 976, 978, 996
Pappritz, Anna, 557
Parker, 48, 52
Parsons, Talcott, 973, 976, 979
Pericles, 133
Peters, Carl, 598, 599
Petrarca, Francesco, 619
Petty, William, 372
Philippovich, Eugen von, 883, 889
Pizarro, Francisco, 598

Planer, Minna, 648, 649
Platón, 176, 542, 957
Plenge, Johann, 759, 761, 896
Plessner, Helmuth, 161, 187, 207, 220, 226, 478, 485, 488, 927
Pleve, Viajeslav Konstaninovich von, 442
Ploetz, Alfred, 620, 621
Polanyi, Karl, 754
Polenz, Wilhelm von, 433
Preuss, Hugo, 117, 894, 918, 920
Quarck, Max, 160, 419, 420, 918
Quidde, Ludwig, 616
Rachfahl, 744
Rachfahl, Felix, 354, 372, 373, 378, 382, 385, 390, 395, 397, 400, 744, 842
Radbruch, Gustav, 528, 529, 540, 544, 666
Radbruch, Lina, 540, 544, 565, 666
Rafael, 426
Ranke, Leopold von, 218, 226, 354, 392, 417, 480, 481, 880
Rathenau, Walther, 361, 742, 789, 790
Ratzel, Karl, 274
Reger, Erik, 189
Reinmar von Hagenau, 618
Rembrandt, 426, 794, 841
Reulecke, Jürgen, 78
Reventlow, Franziska condesa de, 689, 691, 697, 698
Rey-Mermet, Théodule, 342
Richthofen, Else von, *véase* Jaffé, Else

Richthofen, Frieda von, 571, 581
Richthofen, Manfred von, 575
Rickert, Arnold, 480
Rickert, Heinrich, 93, 94, 99, 171, 205, 208, 225, 227, 229, 234, 266, 293, 331, 361, 363, 445, 475-480, 483, 485, 486, 489, 535, 539, 558, 574, 712, 730, 777, 793, 794, 957, 989, 990
Rickert, Sophie, 99, 100, 331, 539, 558, 574, 794
Riegel, Martha, 941
Riehl, Alois, 235, 333, 572
Riezler, 439
Riezler, Kurt, 439
Riff, párroco, 48, 952
Rilke, Rainer Maria, 206, 573, 646, 664, 953
Ritschl, Albrecht, 367-369, 371, 374, 384
Ritter, Gerhard A., 244
Rivera, Diego, 686
Rochau, Ludwig August von, 243
Rodbertus-Jagetzow, Carl von, 139, 140, 166, 419, 728
Rohde, Erwin, 700, 955
Rohrbach, Paul, 599
Rohrbach, Theodore, 448, 599
Roosevelt, Theodor, 713
Roscher, Wilhelm, 285, 292, 408, 464-466, 469-472, 475, 478, 490, 594, 641, 776, 956
Rosenberg, Hans, 191, 995, 999
Rosenberg, Alfred, 995
Rosenstock-Huessy, 289
Rosenstock-Huessy, Eugen, 10, 289, 513

Rousseau, Jean-Jacques, 180, 269, 493, 696
Rubiner, Ludwig, 693
Ruer, Wilhelm, 78
Ruge, Arnold, 419, 546, 719, 742-745, 747, 748, 762
Safo, 225, 474
Salin, Edgar, 388, 417, 546, 547, 549, 573, 712, 724, 823
Salomon, 559
Salomon, Alice, 416, 440, 559, 561, 563, 567, 797
Salz, Arthur, 21, 546, 548, 742
Sander, Paul, 546
Saner, Hans, 990
Scaff, Lawrence A., 696, 980
Schacht, Hjalmar, 753, 754
Schäfer, Dietrich, 832, 848
Schäfer, Hermann, 36
Schäfer, Lili, *véase* Weber, Lili
Schandau, Bertha (ama de llaves), 95, 105, 659
Schaser, Angelika, 922
Schelling, Friedrich Wilhelm, 139
Schelsky, Helmut, 739
Schiller, Friedrich, 14, 65
Schlegel, Friedrich, 654
Schleich, Carl Ludwig, 348
Schleiermacher, Friedrich, 371, 948
Schleinitz, Marie condesa de, 59
Schluchter, Wolfgang, 489
Schmidt, Gert, 956
Schmitt, Carl, 544, 996

Schmoller, Gustav, 113, 166, 181, 198, 212, 215, 248, 256, 258, 261, 372, 434, 485, 500, 503, 508, 517, 583, 590-597, 603, 605, 617, 641, 722-727, 796, 869, 886, 920, 978
Schmuhl, Hans-Walter, 619
Schnitger, Karl, 31
Schnitger, Hugo, 31
Schnitzler, Arthur, 690, 942
Schnorr von Carolsfeld, Julius, 789
Schöllgen, Gregor, 206
Schönberg, Gustav, 757, 760-762, 765
Schreiner, Klaus, 70
Schubert, Franz, 291
Schulze-Gävernitz, Gerhart, 391, 830
Schumpeter, Joseph, 181, 733, 913, 914
Schurz, Carl, 436, 438
Schurtz, Heinrich, 78
Schweninger, Ernst, 281, 309, 686
Seeberg, Reinhold, 832
Seefelder, Matthias, 308
Se Ma Tsien (Ssu-ma Ch'ien), 854
Séneca, 960
Seyfarth, Constans, 181, 956
Shakespeare, William, 944
Siebeck, Oskar, 758
Siebeck, Paul, 210, 391, 443, 632, 742, 757, 758, 760, 762, 763, 765, 766
Sieferle, Rolf Peter, 269
Sigavana, 852
Simmel, Georg, 205, 212, 224, 226, 261, 334, 426, 484,

518, 524, 536-539, 547, 672, 733, 793, 796, 967, 976
Simmel, Gertrud, 539
Singer, Paul, 112
Sismondi, Simon de, 280
Smith, Adam, 180
Smith, Joseph, 713
Snow, Charles Percy, 143
Sócrates, 133, 176, 960
Sohm, Rudolf, 702-704
Soloviev, Vladimir Sergeievich, 459
Somary, Felix, 605, 720, 889, 891, 913
Sombart, Nicolaus, 645
Sombart, Werner, 22, 60, 162, 181, 183, 184, 188, 189, 191, 212, 226, 261, 278, 280, 302, 367, 369, 374, 377, 379, 385, 394, 398-405, 420, 475, 480, 518, 522, 536, 537, 556, 561, 596, 606, 610, 639, 728, 732, 738, 741, 750, 794, 801-807, 809, 811, 830, 840, 842, 873, 926, 947, 976
Souchay, Eduard, 790
Souchay, Emilie, 23, 25
Spann, Othmar, 768, 771, 774, 775
Spengler, Oswald, 212, 897-900, 961
Staël, Germaine de, 246
Stammler, Rudolf, 457, 489-493, 772
Staudinger, Hans, 66, 665
Steding, Christoph, 717, 997-999
Steinberg, Aaron, 454
Stinnes, Hugo, 190, 885
Stoecker, Adolf, 81, 192, 253
Stolipin, Piotr, 443, 892

Strauss, Leo, 273, 492, 493, 691, 709
Stresemann, Gustav, 725, 896
Strindberg, August, 87, 841
Stritt, Marie, 559, 563
Struve, Peter, 456
Sukale, Michael, 400, 1001
Sylvanus, Johannes, 50
Tácito, 107, 142, 804
Tagore, Rabindranath, 534, 841
Tao Mo, 850
Tecumseh, 530
Tenbruck, Friedrich, 38, 279, 465, 467, 484, 703, 713, 763, 980
Thode, Henry, 277, 528, 661
Ticiano, 426
Tirpitz, Alfred von, 875, 889, 890
Tobler, Mina, 23, 42, 67, 277, 341, 404, 462, 520, 534, 540, 546, 552, 565, 617, 629, 656, 658-662, 690, 691, 759, 825, 828, 838, 841, 874, 898, 900, 907, 930, 963, 972
Tocqueville, Alexis de, 393
Toller, Ernst, 617, 870, 875, 916, 917
Tolstoi, León, 55, 205, 454, 459, 461-463, 542, 705, 734, 925, 958
Tomás de Aquino, 802
Tönnies, Ferdinand, 222, 268, 396, 739, 760, 762, 767-771, 774, 775, 948
Traub, Gottfried, 276, 874
Treitschke, Heinrich von, 34, 35, 74, 119, 144, 235, 244, 280, 375, 434, 472, 583, 587, 622, 790-792, 796, 898

Troeltsch, Ernst, 33, 100-103, 136, 162, 364, 367, 385, 394-398, 408, 417, 430, 440, 459, 497, 529-531, 535, 536, 540, 543, 544, 546, 579, 580, 614, 633, 765, 790, 798, 929, 953, 967, 977, 978

Tucídides, 133, 753

Tyrell, Hartmann, 949

Uexküll, barón Jakob de, 499, 515, 1001

Uexküll, Gudrun von, 332

Ular, Alexander, 446

Urbano II, 785

Varrón, 139-141

Vierordt, Oswald, 293, 321

Virchow, Rudolf, 116

Virgilio, 374

Vulpius, Christiane, 619

Wagner, Adolph, 73

Wagner, Cosima, 648, 649

Wagner, Richard, 59, 73, 139, 203, 250, 257, 281, 291, 407, 414, 649, 657, 660, 661, 665, 667, 671, 674, 676, 678, 789, 791, 937, 938, 941, 957

Weber, Alfred (hermano), 13, 19, 23, 29, 30, 38, 50, 59, 62-67, 74-75, 77, 122, 125, 126, 163, 169, 179, 189, 210, 212, 214, 223, 230, 245, 253, 257, 265, 289, 297, 302, 309, 314, 319, 328, 418, 494, 498-500, 506-508, 540, 567, 568, 570-574, 577, 588-590, 596, 606, 629, 637, 640, 642, 644-646, 649-659, 667, 679, 683, 684, 701, 720, 723, 791, 817, 828, 830, 833, 834, 836, 837, 843, 848, 878, 894, 900, 928, 931, 932, 934, 940, 943-945, 949, 966, 970, 994, 997, 1001, 1005

Weber, Arthur (hermano), 56, 65, 124, 525, 684

Weber, Carl David (abuelo), 110, 519, 522

Weber, Helene (madre), 13, 19, 20, 22, 23, 25, 27, 28, 31-34, 45, 47, 50-59, 62, 65, 66, 79-84, 87, 93, 95, 99, 101, 102, 104-106, 117-126, 128, 171, 230, 233, 235, 237, 246, 264, 296, 304, 307, 309, 312, 315, 320, 324, 325, 328-332, 335, 336, 340, 346, 408, 409, 412, 462, 504, 519, 520, 522-525, 539, 540, 542, 549, 550, 554, 558, 559, 564-567, 576, 606, 612, 639, 640, 641, 644, 646, 649, 650, 660, 681, 683-685, 697, 738, 747, 764, 791, 794, 825, 829, 837, 869, 884, 890, 905, 908, 938, 943, 945, 963, 967, 968

Weber, Helene (hermana), 124

Weber, Karl (hermano), 30, 31, 63, 65, 125, 824, 941, 964

Weber, Karl August (abuelo), 24, 27, 28

Weber, Klara (hermana), 65, 83, 125, 135, 171, 233, 409, 667

Weber, Lili (hermana), 36, 65, 90, 171, 206, 301, 665, 668, 889, 958, 960, 961, 964, 969

Weber, Max (padre), 19, 20, 28, 30, 41, 42, 44, 54, 55, 65, 72, 75, 79, 109-129, 159, 163, 227, 230, 233, 250, 252, 288, 296, 428, 585, 923, 927, 938

Weber, Max Maria von, 280

Wegener, Leo, 155, 260, 714, 974

Wehler, Hans-Ulrich, 248, 714

Weizsäcker, Viktor von, 686

Wellhausen, 792, 800, 807, 808, 810, 811, 813, 815, 817

Wellhausen, Julius, 792, 800, 807, 808, 810, 811, 813, 815, 817

Whimster, Sam, 689

White, Lynn, 143

Wilamowitz-Möllendorf, María (de soltera Mommsen), 135
Wilson, Woodrow, 896, 927, 928
Winckelmann, Johannes, 255, 772, 979
Windelband, Wilhelm, 268, 350, 476-480, 529, 536, 542, 553, 672, 742-744, 793
Wittfogel, Karl-August, 167, 861, 862, 983
Witt, Peter-Christian, 723
Woerishoffer, Friedrich, 568, 587
Wölfflin, Heinrich, 916
Wolf, Julius, 183, 184, 380
Wundt, Wilhelm, 956
Wyneken, Gustav, 937
Zinzendorf, Nikolaus, 703
Zola, Émile, 366
Zweig, 307, 714
Zwiedeneck-Südenhorst, Otto von, 996

Nota: Marianne Weber no fue incluida en este índice onomástico porque hubiera excedido la cantidad de anotaciones posibles y no hubiera aportado una orientación para el texto.

© Archiv der Akademie der Wissenschaften, San Petersburgo, p. 444.

© Bildarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlín, pp. 49 (fotógrafo desconocido, Berlín, 1878), 135 (fotógrafo desconocido, mayo de 1891), 395 (fotógrafo desconocido, alrededor de 1912), 510 (fotógrafo desconocido, 1909).

© Edith Hajós, Lukács-Archiv des Philosophischen Instituts der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, Budapest, p. 672.

© Haus der Geschichte Baden-Württemberg, Stuttgart; Sammlung, Leig Geiges, pp. 26 (ambas ilustraciones), 43, 57, 65, 75, 91, 101, 111, 392, 413, 901, 822, 871, 931, 965.

© Marion Herzog-Hoinkis, Ewald Hoinkis, Studio für Photographie und Film, Fráncfort, p. 993.

© Familienarchiv Heuss, Basel, p. 870.

© Friedrich-Naumann-Stiftung, Archiv des Liberalismus (AdL), Gummersbach, p. 606.

© Archivo particular de Karin Hagemann, Berlín, p. 560.

© Propiedad particular, pp. 479, 534.

© Propiedad particular de Günther Roth, Nueva York, p. 975.

© Propiedad particular del Dr. Diemut Schnetz y Tilman Evers, p. 660.

© Schleswig-Holsteinische Landesbibliothek Kiel, p.

34.

© Staatliche Graphische Sammlung München; Leihgabe der Bundesrepublik Deutschland, p. 234.

© VG Bild-Kunst, Bonn, 2005, p. 688.

Agradecimientos

Sobre Max Weber puede uno iniciar conversaciones sin fin, conversaciones sobre la ciencia y sobre la vida; esto lo viví en una medida sorprendente, casi abrumadora. La correspondencia sostenida durante el trabajo en este libro daría material suficiente para un libro aparte. Por la inspiración y las observaciones, también por la lectura crítica de algunos pasajes del texto, les agradezco a Werner Abelshauser, Karl-Ludwig Ay, Rainer A. Bast, Kurt Bayertz, Veronika-Bennholdt-Thomsen, Wolfgang Bocks, Knut Borchardt, Christoph Braun, Stefan Breuer, Bernhard vom Brocke, Rüdiger vom Bruch, Neithard Bulst, Dittmar Dahlman, Jürgen Deininger, Eberhard Demm, Martin Eberle, Tilman Evers, Hans von Fabeck, Gerd Fesser, Ingrid Gilcher-Holtey, Friedrich-Wilhelm Graf, Richard Grathoff, Martin Green, Edith Hanke, Elisabeth Harder-Gersdorff, Guido Hausmann, Wilhelm Hennis, Dieter Henrich, Manfred Hettling, Hannes Isenberg, Thomas Karlauf, Dietmar Klenke, Carsten Klingemann, Helmut Koch, Frank Konersmann, Reinhart Koselleck, Claus-Dieter Krohn, Wolfgang Krohn, Christa Krüger, Volker Kruse, Heide-Marie Lauterer, Sabine Lehmann, Friedrich Lenger, Mario Reiner Lepsius, Klaus Lichtblau, Gertrude Lübbe-Wolff, Peter Lundgreen, Wolfgang Mager, Bärbel Meurer, Klaus-Michael Meyer-Abich, Wolfgang J. Mommsen (†), Wilfried Nippel, Jürgen Osterhammel, Eckart Otto, Cigdem Özdemir, Wiebke Pekrull, Hans Prüfer, Otthein Rammstedt, Barbara Raum, Stefan Rebenich, Guether Roth, Birgit Rudhard, Heinrich Rüthing, Anne Sauer, Lawrence A. Scaff, Hans Schleier, Wolfgang Schluchter, Helwig Schmidt-Glintzer, Hans-Walter

Schmuhl, Manfred Schön, Wilhelm Schoeppe, Klaus Schreiner, Rolf Peter Sieferle, Nicolaus Sombart, Heinrich Spanier, Ernst Steinberg, Karin Tebben, Klaus Tenfelde, Elisabeth von Tadden, Hubert Treiber, Francesco Tuccari, Hartmann Tyrell, Reinhard Ueberhorst, Christoph Waltemathe, Peter Weber-Schäfer, Hans-Ulrich Wehler, Sam Whimster, Petra-Hildegard Wilberg, Peter-Christian Witt und Anna-Katharina Woebse. Les agradezco a Tobias Heyl y Eginhard Hora, quienes me dieron inspiración y me asesoraron en su papel de lectores de este libro, a mi colaborador Frank Ueköttter, quien revisó este manuscrito con despiadada meticulosidad y, sobre todo, a Orlinde Radkau, quien soportó con benevolencia mi manía por Weber durante años y quien, incluso, encarnó con toda su intuición los papeles de las mujeres que rodearon a Weber.

Joachim Radkau

Bielefeld, marzo de 2005

ÍNDICE

Índice 4
Ante la cueva del león enfermo 27
I. La violación de la naturaleza 37
Lazos de sangre y afinidades electivas 40
La gran madre y la naturaleza mezquina 70
Max y Minimax: hermanos de sangre, de juramento y de borracheras 101
«Nos llevamos casi tristemente bien»: el matrimonio entre compañeros de los Weber 126
Ruptura con el «miasma patriarcal» 169
Anteo, Antigüedad y terratenientes 199
Materialismo e idealismo, bolsa de valores y honor 257
Erupciones desde el hielo 305
«Evangelio de la lucha» y corpulencia al viejo estilo alemán 348
Tiranizado por la naturaleza y por los nervios 396
II. La venganza de la naturaleza 425
Los demonios 427
«Una especie de construcción espiritualista de la economía moderna» 536
Sur-norte-oeste-este 598
Del «ensayo de los suspiros» a la «Psicofísica» 680
Del «Eranos» al movimiento erótico 752
El amor-odio de Max Weber a los alemanes 847
III. Redención e iluminación 915

Carisma 918
Ciencia sin juicios de valor y furia liberadora 1042
El carácter primigenio de la comunidad 1092
De los cánticos triunfales de Débora a los «titanes de los anatemas sagrados» 1142
Guerra mundial y huida del mundo 1188
Los grandes discursos, el gran amor y la muerte 1252
Epílogo. «¿He de regirme por la imagen que ustedes se han hecho de mí?» 1409
Cronología de la vida de Max Weber 1465
Bibliografía 1492
Índice de personas 1565
Créditos de las imágenes 1592
Agradecimientos 1594

Desentrañar el íntimo vínculo entre sociedad, individuo y naturaleza, entre trabajo teórico y conflicto privado, a lo largo de una vida, es el excepcional logro de Joachim Radkau en esta monumental biografía de Max Weber. *La pasión del pensamiento* analiza minuciosamente la correspondencia que el fundador de la sociología moderna sostuvo con las personas más cercanas a su vida, y reconstruye con admirable detalle el contexto intelectual y el entorno social en los que se inscribió su pensamiento —en este sentido, destaca su descripción del ambiente universitario, especialmente en Heidelberg—. Pero esta erudición se muestra, a la vez, capaz de percibir y descifrar los sutiles y complejos matices del estado de ánimo de su protagonista: Radkau ofrece pistas imprescindibles para entender ese "padecimiento nervioso" que cubre como una sombra la mayor parte de la obra de Weber. Rara vez una biografía ha contado con fuentes tan detalladas que permitan conectar la creatividad académica y la trayectoria intelectual con la sensibilidad emocional y erótica. En esta travesía se revelan muchas verdades insospechadas sobre la mente apasionada de Weber, pero también —y en ello estriba su gran aportación— sobre las raíces mismas de la creatividad en las ciencias sociales.

www.fondodeculturaeconomica.com

creative commons